

Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia

Blanca Muratorio

Universidad de British Columbia, Vancouver
Profesora Asociada de Flacso-Ecuador

Resumen

El artículo toma como punto de partida las relaciones dialógicas entre la autora y Francisca Andi, narradora de historias del pueblo Napo-Quichua, para reflexionar sobre las condiciones del trabajo etnográfico. Para esto intercala una doble narrativa que nos remite, a su vez, a otras voces y a una diversidad de posibilidades interpretativas tanto desde el campo de la antropología como del de las propias mujeres indígenas. Se trata en este caso de una experiencia de reflexividad compartida en la que ambas partes participan activamente en la interpretación de las culturas. El texto muestra además las formas en las que Francisca utiliza la memoria y el relato a partir de la memoria para construir su identidad como mujer Napo-Quichua.

Palabras clave: trabajo etnográfico, memoria, identidad, mujeres, narrativa

Abstract

This article begins with an analysis of the dialogic relationship between the author and Francisca Andi, a storyteller from the Napo-Quichua people, to reflect upon the character of ethnographic work. The author examines a double narrative that leads to other voices and to a diversity of interpretative possibilities from the point of view of anthropology and also of indigenous women. The main argument is about a shared reflexivity in which both sides actively participate in the interpretation of cultures. The text also shows how Francisca uses memory and her memory narrative to construct her identity as a Napo-Quichua woman.

Key Words: Ethnographic work, memory, identity, women, narrative.

Desde hace aproximadamente una década, mi trabajo antropológico en la Amazonía ecuatoriana se ha concentrado en largos períodos de conversaciones con un grupo de mujeres indígenas Napo Quichua, quienes se identifican a sí mismas como mujeres de Pano, una comunidad situada en las cercanías de Tena, la capital de la provincia de Napo. Una de esas mujeres, Francisca Andi, se distinguió siempre entre las demás por sus cualidades como narradora de historias, no sólo de su propia vida, sino también de aquellas que le fueron transmitidas oralmente por sus antepasados más cercanos, y de muchas otras que ella misma crea para explicar distintos eventos de su cultura indígena local en relación a los Otros no-indígenas con quienes les ha tocado vivir, o como ella diría, sufrir.

Un día, cuando logré reunir el suficiente coraje para explicar a un grupo de mujeres adultas que no tuvieron nunca oportunidad de educarse, mi decisión de escribir sobre algunos aspectos de lo que había transcurrido en esas conversaciones hasta entonces, y en otras más íntimas que había tenido con Francisca en compañía de Dolores, mi inseparable compañera de trabajo¹, fue Francisca con una sonrisa cómplice, la que se adelantó a hablar para salvarme de un silencio que se me hacía casi insoportable. “*No te preocupes tanto -me dijo- yo te doy mis historias para que mis pala-*

bras sean llevadas en el viento”. Es difícil explicar por qué éste significó para mí uno de esos raros momentos revelatorios en el trabajo de campo sin entrar a relatar todos los altos y bajos en la construcción de una relación con Francisca en el curso de más de diez años que no pueden recuperarse en un texto como este. Momento revelatorio, porque por primera vez sentí que Francisca había entendido el objetivo de mi trabajo y trataba de traducir ese entendimiento en los términos y significados de su propia cultura para mí y para las otras mujeres del grupo. En sus canciones autobiográficas, las mujeres Napo Quichua frecuentemente mencionan el poder del viento como un espíritu amigo que las acompañan cuando cantan y que les ayuda a amplificar su voz y a transportar sus palabras a lugares lejanos en la inmensa floresta tropical.

El término académico que más se acerca a explicar esta experiencia es el de “consentimiento informado” (*informed consent*) de los sujetos de nuestra investigación. Este término fue y sigue siendo discutido en antropología (ver, e.g. Fluehr-Lobban 1994), pero es un lugar común el aceptar que, cuando nuestros sujetos antropológicos provienen de sociedades preeminentemente orales o de aquellas en donde las relaciones personales no se presenta fácilmente a ser impersonalizadas por un texto, el paradigma occidental estandarizado de consentimiento informado carece de sentido, prescindiendo del hecho de que los sujetos sean alfabetos o no. La experiencia de cumplir con el espíritu y la intención de obtener el consentimiento informado de nuestros sujetos es un aspecto del trabajo de campo que, a mi entender, tiende demasiado fácilmente a subsumirse en la convencional experiencia más inmediata y superficial de “rapport” (¿afinidad?, ¿simpatía?) que se discute en los textos de metodología como el *sine qua non* del trabajo antropológico. Este término como el otro igualmente inadecuado de “informante”, tienen todavía un legado de pater-

1 Dolores Intriago ha sido mi colaboradora desde 1981, cuando comencé mi trabajo en la Amazonía. Su condición de mujer considerada socialmente “blanca”, pero casada con Francisco Andi, un indígena Napo Quichua, le ha permitido a Dolores no sólo ser totalmente bilingüe (quichua-castellano), sino convertirse en la confidente e intermediaria ideal entre los dos mundos para muchas mujeres Napo Quichua. Su interés por los problemas sociales y su práctica política la llevaron a ser la primera mujer Gobernadora de la Provincia de Napo en la década de 1990. Su interesante historia de vida y mi agradecimiento por su incansable interés en nuestro trabajo etnográfico merecen más del que aquí le dedico, pero es el que ella me ha permitido darle hasta ahora.

nalismo y condescendencia que surgieron de un contexto colonialista de la antropología, y que deben de ser repensados en las cambiantes condiciones históricas de un presente postcolonial. Este es un presente que nos obliga no sólo a reexaminar nuestra persona antropológica, sino también a confrontar nuevos sujetos de investigación y diversas audiencias para nuestros textos etnográficos.

Ganar el consentimiento informado, especialmente para hacer historias de vida de sujetos subalternos, cuyo acceso a ciertas formas de conocimiento está conformado por situaciones históricas específicas de poder, o de aquellas que no tienen por qué compartir nuestras prioridades intelectuales, es un largo y arduo proceso que sólo pude lograr después de muchos años de continuos regresos y de hacer del “campo” mi “casa”.

Se ha señalado repetidamente que en los textos etnográficos, el “campo” se convierte en una construcción ideológica con sus propias metáforas de “viajes”, “llegadas” y “salidas” (Clifford 1997, Pratt 1986), pero en realidad es primero un espacio de práctica social donde lo dialógico no es una decisión teórica (cómo incluir las voces de los otros en un texto), sino una necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el Otro para sobrevivir y para obtener los “datos” de los cuales depende nuestra vida académica y es allí también donde encontramos al Otro como sujeto situado en el presente. Como señala Joan Vincent (Nugent 1999: 538), el trabajo de campo no es un método sino una presencia compartida por la cual tratamos de entender cómo otros seres humanos resuelven las situaciones cotidianas que confrontan. No importa cuales son nuestras propias agendas cuando entramos al “campo”, nuestro trabajo siempre es el resultado de una realidad que debe ser negociada con sujetos que tienen sus propias teorías e interpretaciones de la cultura que da coherencia a sus vidas. Por lo tanto la relación personal e intelectual entre los dos interlocutores ocupa

un lugar central en el proceso de construir historias de vida. La auto-conciencia del entrevistador, sus supuestos culturales y su bagaje intelectual, en suma su autobiografía, se “encuentran” con la del narrador. Como en cualquier otra buena conversación, al hacer historia oral, aprender a escuchar, incluyendo una detenida atención a los silencios, supone en buena medida una renuncia al ego. Esto no significa convertirse en un observador neutral sino precisamente lo opuesto; ser un buen oyente siempre requiere simpatía.

Vuelvo entonces a preguntarme cómo entender más allá de la anécdota esa experiencia de “consentimiento informado” que describí al comienzo. Mi argumento es que es un proceso que nos fuerza a vernos a nosotros mismos reflejados en el espejo del Otro, y además, nos hace tomar conciencia de que nuestros “objetos” de análisis son sujetos analizantes con sus propias agendas sobre los usos e implicaciones de nuestro trabajo. Rosaldo (1993:206-207) se refiere a esas situaciones



Francisca Andi: Tengo que llorar, tengo que conversar, no tengo tiempo para nada

de conocimiento como “relaciones”, es decir, aquellas formas de comprensión en las cuales ambas partes participan activa y mutuamente en la interpretación de las culturas. No se trata aquí simplemente de nuestra reflexión o de explicar nuestro “conocimiento situado”, *a posteriori*, sino de una reflexividad compartida en el sentido que Fabian (1983) habla de “contemporaneidad” (*coevalness*), la cual no significa “armonía” ni el unilateral cliché de “volverse nativo”, precisamente porque está predicada en el reconocimiento y el respeto de las diferencias por ambas partes.

El objetivo de este ensayo es dar mi propia interpretación de esa doble reflexividad en el caso particular de esta experiencia de campo. Dada la multiplicidad y la creciente complejidad de las experiencias de trabajo de campo en este presente histórico (ver Clifford 1997), esta reflexión no intenta teorizar o generalizar posibles soluciones. Como todo etnógrafo presento una experiencia de trabajo de campo que debe ser situada personal e históricamente; un ejemplo que no intenta ser “ejemplar”. Para el propósito de este trabajo he optado por incorporar mi propia voz etnográfica y la voz de Francisca a través de algunos segmentos de la historia de un evento en su vida que ella misma considera esencial en la construcción de su propia persona y que varias veces me ofreció como explicación de su deseo de usar el privilegio de mi educación académica para difundir su voz.

Esta concepción de “consentimiento informado” significa ir más allá de la necesaria problematización de las “relaciones de producción” (Clifford 1986:13) de los textos etnográficos, donde las decisiones son tomadas unilateralmente por los antropólogos y donde, en general, poco se nos dice de la participación que tuvieron los sujetos de la investigación en esas decisiones. Se trata más bien de dar un paso atrás para interrogar el quehacer antropológico primeramente en las relaciones de producción en el campo, y en la ca-

lidad y construcción histórica y política específica de las relaciones sociales con las personas que buscamos representar en nuestros textos. Por una parte, la idea de incorporar en el teorizar antropológico el cuestionamiento que los Otros hacen del “nosotros” o del “yo”, que se asume en los textos etnográficos, no ha recibido la misma atención que el problema de la reflexividad centrada en la persona del antropólogo (cf. Hugh-Jones 1998). Sin embargo, con su prólogo a un texto de Julius Lips, poco conocido y con el evocativo título “*The Savage hits back*” ya Malinowski (1937) afirmaba que en el *metier* del antropólogo,

“(vern) a nosotros mismos como los otros nos ven es simplemente el reverso y la contraparte del don de ver a los Otros como realmente son y como quisieran ser”.

Más recientemente, Turner (1998:242) ha sugerido que este ejercicio de vernos a nosotros mismos como un Otro de nuestros sujetos antropológicos y como sujetos de otras antropologías (en éste caso hechas por los indígenas de los Andes y la Amazonía) puede convertirse en un contexto significativo para reflexionar no sólo sobre las categorías con las cuales ellos han representado su experiencia de contacto con Occidente, sino también para analizar las categorías teóricas de nuestras propias perspectivas antropológicas e históricas. A mi entender, la proposición de Turner es de una teoría dialógica que supone ir más allá de la reflexividad individual para entender las etnohistorias que ellos hacen de nosotros.

Por otra parte, y en el caso particular de los pueblos indígenas, hay que reconocer que la relación antropológica viene precedida de situaciones coloniales de contacto donde la diferencia ha sido marcada para crear sujetos y transformar identidades. Frente esas formas impuestas de subjetivación, los indígenas han construido y siguen construyendo complejas imágenes narrativas de una multiplicidad de otros en situaciones de contacto, y han usado

diferentes estrategias de resistencia y acomodación para dar sentido a sucesos significativos en la lucha por la sobrevivencia y transformación étnica (cf. Ramos 1988). Estas estrategias, tanto narrativas como rituales y de práctica social, ilustran este proceso constante de auto-modernización que ha sido usado por los indígenas para desafiar, en sus propios términos, un proceso impuesto de homogenización étnica (Platt 1992), en un complejo escenario multivocal que los indígenas confrontan en el presente -en el cual el antropólogo no es sino una modesta presencia- el problema es entender qué recursos culturales y simbólicos son usados en la producción de nuevas modernidades y qué lugar tienen las memorias históricas y las nuevas apropiaciones y resignificaciones de los discursos de los Otros en el presente y en la proyección hacia el futuro. Es en este contexto que yo propongo leer la historia de Francisca como una narrativa de auto-modernización.

Identidades y memorias etnográficas

Las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos sino con las cuales pensamos. No existen como entidades fuera de nuestras políticas, nuestras relaciones sociales y nuestras historias. Debemos tomar responsabilidad por sus usos y abusos, reconociendo que cada afirmación de identidad implica una elección que afecta no sólo a nosotros mismos sino también a otros (Gillies 1994).

De una manera u otra todos los antropólogos investigamos, escribimos, enseñamos sobre identidades y memorias culturales. Nuevas preguntas teóricas nos han hecho más cautos sobre previos enfoques que esencializan identidades y memorias y congelaban en tiempos y espacios limitados por nuestros propios conceptos. Irónicamente, como varios antropólogos que trabajan en áreas culturales muy diferentes lo han señalado (Cruik-

shank 1998, Hander 1994, Warren 1992) nuestras dudas y constructivismos están siendo desafiados por los mismos sujetos que estudiamos, quienes enfrentados a la cultura dominante, tienden a usar conceptos esencialistas de identidades y memorias para reclamar distintivos derechos colectivos y para movilizarse políticamente.

El hecho de que pensamos con nuestras identidades y memorias nos lleva otro tipo de reflexión. Si bien ya nadie defiende sin las acostumbradas reservas la posición del antropólogo como un "observador científico neutral", el debate se centra en cómo mantener un sobrio equilibrio entre el "ser personal" y "ser etnográfico" (Bruner 1993) en el trabajo de campo y en nuestros textos etnográficos. Aunque aquí también existen posturas extremas, la mayoría de los antropólogos optamos por una posición de "discreción cultural" (Clifford 1997: 205). A mi entender, la autorreflexión no es muy interesante a menos que nos lleve a nosotros y a los lectores a una reflexión más general sobre nuestra capacidad de traducir al Otro como sujeto y sobre las limitaciones, parcialidades y posibles cegueras de nuestro trabajo etnográfico. Rosaldo (1993) y otros (e.g. Kondo 1986, Narayan 1997) ya ha señalado que cada antropólogo entra el campo con una subjetividad múltiple, donde se entrecruzan diferentes identificaciones. Esta realidad de toda persona es mejor evocada en el final de un poema de Borges (1977):

"Somos nuestra memoria.
Somos ese quimérico museo de formas in-
constantes,
ese montón de espejos totos"
(1997, Cambridge).

Mi bosquejo autobiográfico no difiere mucho de los otros científicos sociales de mi generación que salimos para sacar doctorados en el extranjero y nunca pudimos o quisimos volver a la Argentina. Como antropólogo de des-

endencia Italo-Argentina, trato de vivir todos los años en tres mundos diferentes: canadiense-inglés, ecuatoriano-español y quichua de la floresta tropical, en todos los cuales me siento igualmente cómoda aunque no igualmente competente. Cuando vuelvo a Vancouver no siento que estoy más “en casa” que cuando voy a Tena, donde tengo una pequeña casa. La identidad de sentirse siempre “forastera” puede ser asumida de muy diversas formas en distintos contextos sociales e históricos. Por deformación profesional (o vocación) he asumido esa identidad e identificación haciendo etnografía casi obsesivamente como una forma de sobrevivir en los tres mundos en que vivo. No hay una “casa” (*home*) que represente el sosiego de identidades y memorias compartidas. Lo que muchos experimentan como un agonizante exilio, yo lo veo más como una libertad particular para percibir las ambigüedades y contradicciones en las diferentes formas en que cultura historias son vividas por mí y por otros en las prácticas cotidianas. Frente a estas situaciones, toda pretensión de autoridades etnográficas se disipa fácilmente en el humor. Este humor entre ironía, subversión y resignación, que se dirige principalmente hacia uno mismo fue, contra todas mis expectativas, una de las facetas de mi identidad que tanto el anciano indígena Alonso Andi (Rucuyaya), con quien comencé a hacer historias de vida en la Amazonía, como Francisca aceptaron para crear un primer puente sobre la diferencia. Pero como ocurre frecuentemente en la Amazonía, todos los puentes son destruidos por lo menos una vez por las aguas turbulentas de los ríos crecidos. Con Rucuyaya, por ejemplo, mi condición de mujer fue una de esas barreras que me obligaron a ubicarme en la periferia del diálogo preferido con su hijo mayor a quien le contó su historia de vida (Muratorio 1991), en mi trabajo con las mujeres nunca asumí que mi condición de mujer *per se* me iba a garantizar una relación de aceptación

compartida, lo que Patai (1991) llama una “noción no-crítica de hermandad”. Fue en esa segunda etapa de mi experiencia de campo, que todavía continúa, donde mi amistad y mi continua colaboración con Dolores, una mujer socialmente no-indígena, pero casada con el hijo mayor de Rucuyaya Alonso, me ha otorgado la legitimidad, y por cierto la autoridad, de mantener lo que prefiero llamar “conversaciones” con varias mujeres indígenas, y especialmente con Francisca. Pero, a pesar de los altos y bajos esperados en toda relación de varios años, las desavenencias y los cuestionamientos a que me sometieron varios hombres y mujeres indígenas me enseñaron a no seguir buscando los indígenas abstractos imaginados por mis convicciones políticas o mi romanticismo. Con gentileza e ironía ellos me forzaron a cuestionar mis propios “túteres conceptuales”, apropiada caracterización que Portelli (1997) hace de esas criaturas que son el producto de nuestra limitada experiencia y limitadas expectativas. Las historias de vida y las etnografías de lo particular (Abu-Lughod 1991) nos obligan a no ver la cultura como separada de las personas individuales que las crean, experimentan y a menudo desafían. Nos ayudan a entender cómo la cultura, la estructura y los procesos históricos influyen en las vidas individuales. Más específicamente, historias de vida de mujeres también pueden revelarnos el desafío y la transgresión de supuestas pautas culturales compartidas.

Además es necesario considerar que sus historias y nuestros textos adquieren una vida social propia en el presente (Cruikshank 1998, Blackman 1992). Continuamente generan nuevos significados en el proceso de ser recontadas y también ahora en la lectura que de ella hacen las generaciones más jóvenes que han tenido acceso a la educación formal. Por esta razón muchos antropólogos tenemos que asumir la responsabilidad de buscar una voz que pueda cruzar la barrera cultural y se dirija tanto a audiencias académicas como nativas.

La tarea implica, por un lado, un cuidadoso balance entre nuestro lenguaje técnico y uno más narrativo que ayude a mantener mejor la oralidad de las fuentes. Pero siempre seremos traductores imperfectos. Como lo ha señalado Asad (1986), esta tarea de "traducción cultural" está inevitablemente inmersa en condiciones de poder, y son esas relaciones entre investigador y sujetos las que están siendo contestadas en muchas situaciones poscoloniales.

Una de las estrategias que he seguido al confrontar estos dilemas de cómo incorporar otras voces de mi propio trabajo, ha sido la de intercalar historias de vida indígenas con las voces de otros sujetos que históricamente han sido más importantes para esos indígenas de Napo que el eventual encuentro con la antropóloga. Mi intención ha sido tratar de entender esos diálogos que ocurrieron en el pasado pero que están presentes en la conciencia histórica de los sujetos y en las interpretaciones que ellos hacen implícita y explícitamente en sus narrativas. Escritas en contra de la historia oficial, estos proyectos de historias de vida representan una interacción entre las fuertes históricas orales y escritas en que cada una interroga a la otra. Mi principal objetivo ha sido explorar el carácter frecuentemente paradójico y contradictorio de esos diálogos históricamente situados. Todavía pienso que revelan, mucho más que un diálogo centrado entre la antropóloga y el sujeto, las estructuras de poder que tienen reales consecuencias sociales para los sujetos en un presente que no es solamente etnográfico.

Como otros antropólogos e historiadores orales, creo que la mejor forma establecer una reciprocidad políticamente significativa con aquellos de nuestros sujetos que habitualmente no son escuchados, es facilitar la posibilidad de que sus voces puedan llegar a otros espacios que ellos todavía no pueden alcanzar, y contextualizando sus voces en los procesos históricos más amplios que aún muchos de ellos no tienen el poder de conocer. Inevita-

blemente, al interpretar y transmitir esas memorias contribuimos a transformarlas. Porque el reverso de recordar es olvidar, memorias individuales pueden así sobrevivir el olvido oficial acerca de los indígenas y especialmente de mujeres indígenas. Pero al situar nuestro propio trabajo históricamente también nos vemos forzados a reconocer nuestras propias limitaciones académicas y políticas. Presentando el término tan apropiado que Andrés Guerrero (1994) usó para caracterizar discurso liberal e indigenista ecuatoriano sobre "la desgraciada raza indígena" a finales de siglo XIX, se puede decir que los antropólogos también hemos dejado de ser "ventrílocuos" (si alguna vez lo fuimos realmente). No hablamos por los Otros ni con los Otros sino acerca de ellos y siempre hablamos desde la diferencia.

Las identidades y memorias de Francisca

Conocí a Francisca en 1981 cuando recién comenzaba trabajar en la historia de vida de Rucuyaya Alonso. Para situar a Rucuyaya en su propia generación, buscaba entrevistar a los pocos otros ancianos que todavía vivían en el área de Pano, en mi investigación en el archivo local había encontrado un documento donde se mencionaba un indígena llamado Basilio Andi que me interesó particularmente, porque bosquejaba una trayectoria de vida similar a la de Rucuyaya. Al preguntarle a Rucuyaya confirmó que Basilio había sido su amigo pero que había fallecido hacía tiempo. Me sugirió que tratará de encontrar a su hija Francisca quien, según él, siempre hablaba de su padre. Recuerdo muy bien mi primer encuentro con Francisca. Con Dolores habíamos ido a buscarla entrado hasta las orillas del río Pano por una playa frente a su casa, situada a unos pocos metros hacia adentro del otro lado del río. Era uno de esos días de sol brillante en que el río está seco y cristalino. Pensábamos cruzarlo para llegar a su casa y visi-

tarla pero, como se acostumbraba en esos casos, Dolores gritó a viva voz su nombre para ver si había gente en la casa. Cinco minutos después Francisca apareció corriendo, se apresuró a hacer señas de que nos quedáramos en la playa y cruzó el río con el agua a la cintura saludando con sus manos en alto y hablando desde el medio del río, tan rápido y con tanto énfasis, que casi no entendimos una sola palabra de lo que quería decirnos. Es una escena que ahora se repite todos los años que vuelvo a Tena, pero esa primera impresión de Francisca, que desafió todas mis pre-concepciones de “la mujer Napo Quichua”, es una imagen que ella nunca defraudó. Su rostro angular enmarcado por su largo cabello negro, sus ojos expresivos y sus manos siempre en movimiento le dan una belleza, que ahora sé, la hizo famosa mucho antes de que yo la conociera, cuando ya tendría aproximadamente unos 55 años. También supe después de su poder como curandera y que su habilidad como ceramista. Pero lo que más me impresionó siempre fue su deseo de conversar sobre cualquier tema que le sugeriáramos, su increíble memoria, su maravillosa capacidad como narradora de historias, y su insaciable curiosidad que busca llegar entender al Otro no-indígena con compasión, crítica analítica, y a menudo con ira.

En esa época Francisca nos habló largamente de su padre, pero fue unos años después, cuando le entregue una copia del libro sobre Rucuyaya en castellano, mostrando donde figuraba el nombre de su padre y traducidiéndole al quechua lo que había escrito sobre él, que Francisca comenzó su propia investigación sobre mi persona, a mi trabajo con mujeres, y su deseo de participar con historias de su propia vida. Me tomo seis años y un libro para convencer que, en sus palabras, “no eras un turista más paseándose por mi playa”. La historia de su vida que voy a narrar a continuación me la contó muchas veces en distintas formas, con distintos objetivos, y

también durante conversaciones con otras mujeres. La versión que he elegido como relevante para este trabajo es la que me ofreció cuando le pregunté por qué ella tenía recuerdos tan nítidos y detallados de su padre y por qué había estado dispuesta a comentármelos. En mi experiencia, las memorias de otras mujeres evocaban a sus madres y a sus suegras con mucho más frecuencia que a sus padres. Su respuesta fue la historia de su matrimonio arreglado por sus padres cuando ella tenía sólo diez años². Es una historia de dolor, de indignación, y finalmente de aceptación y celebración de su identidad como mujer indígena de Pano.

Al conocer la historia de vida de Francisca se nos hace evidente el hecho, ya aceptado y bien investigado en estudios de historia oral y en psicología cultural, de que “el sentido del ser es un fenómeno esencialmente narrativo” (Stivers 1993:412) y que construimos una realidad significativa contando historias sobre nosotros mismos y escuchando historias que otros cuentan sobre nosotros. En la narrativa acerca de su matrimonio arreglado, su huida de la casa de sus suegros y su deseado arreglo final de vivir con su marido en la casa de sus padres en contravención de establecidas normas culturales, Francisca moldea sus memorias de estos hechos para fraguarlas en elementos central de su sentido de identidad. Selecciona cuidadosamente los personajes, las escenas, las imágenes, y particularmente los momentos y emociones más significativas pa-

2 Hasta hace poco tiempo el matrimonio arreglado con residencia virilocal fue la norma entre los Napo Quichua. El proceso de este matrimonio tradicional implica varias etapas que pueden llevar hasta tres años para completarse: la *maquipalabra*, o promesa inicial hecha por los padres del futuro novio para “reservar” a la niña; la *tapuna*, o pedido formal; la *pachtsachina*, un evento formal para confirmar las obligaciones y la ceremonia de boda (*bura*). Aún hoy en día cuando alguna de estas etapas ya no se cumplen, la ceremonia de boda sigue siendo muy importante e implica un elaborado y cosroso ritual.

ra forjarse dramáticamente como una persona rebelde. Como otras famosas heroínas románticas, desafía lo ordinario, hace difíciles elecciones entre caminos bifurcantes, pagando un precio oneroso por su decisión, para surgir finalmente victoriosa de su experiencia como protagonista de su propia historia. El poder de su cualidad personal de narradora se destaca a través del significado de sus palabras y del tono de su discurso, pero su historia, como la de muchos otros narradores de historias en su propia cultura, está literalmente llena de voces -y de los silencios- de otras personas significativas en su vida. Este aspecto dialógico de la narrativa revela el carácter social del ser individual, su situación en múltiples discursos de identidad y su inmersión versión en la afectividad de las relaciones sociales. Pero la voz de Francisca también entra en diálogo con discursos dominantes pasados y presentes, obligándonos así a contextualizar su subjetividad en las estructuras y procesos más amplios que afectaron su vida.

Su narrativa comienza en 1941 cuando el Oriente ecuatoriano estaba envuelto en una guerra fronteriza con el Perú complicada por la competencia entre la Standard Oil y la Shell por el potencial petrolero amazónico, en esa misma época, el impacto de la Segunda Guerra Mundial se dejó sentir en el Oriente particularmente través del incremento que provocó en la demanda de caucho, cuya producción dependía de la mano de obra indígena local. Ninguno de estos dos procesos históricos es mencionado directamente por Francisca, pero los encontramos en las huellas que dejaron en la memoria de una niña que, ahora como mujer madura recuerda su vida. El remor con que comienza su narrativa es el de una niña escondida detrás de un árbol sin comprender que la han mandado fuera de su casa porque sus futuros suegros han venido de visita para hacer el primer pedido formal de su mano en matrimonio. Durante todo el largo proceso de la negociación matrimonial

tradicional, el sentimiento que domina su narrativa es el de esa pequeña que va a ser forzada a dejar el mundo acogedor donde nació y el refugio del amor de su madre para ir a vivir con gente extraña.

“Cuando ven una niña que le gusta acarrear leña y hacer chacra, vienen los padres de un hombre y le dicen: ‘esta niña es buena, la quiero para mi hijo’. Así es como me escogieron a mí. La madre de mi marido me escogió. Dijo que era inteligente, que mi mamá y mi papá eran de un buen *muntun* (grupo de parentesco), inteligentes, luchadores y trabajadores. ‘Así ha de ser la hija’, dijeron. Se pusieron de acuerdo para venir a pedirle a mi papá. Fui pedida cuando tenía los senos muy pequeñitos. Perdí mi muela del juicio cuando ya estaba con marido. Así es como vinieron a la casa para la *tapuna* (pedido) cuando yo era muy niña. Insistieron que querían una mujer de Pano y dijeron que me iban a cuidar bien. Trajeron un mono asado y también pescado. Pero mi mamá dijo que yo todavía era muy joven y decidieron esperar. Siguieron trayendo comida de vez en cuando por un año. Cuando yo oía que venían me iba a esconder en el monte hasta que se iban. Yo miraba hacia la casa desde mi escondite detrás de un árbol grande, y aún entonces pensaba en escaparme. Yo sabía que estaban hablando de mí pero no entendía lo que me iba a pasar”.

Francisca comienza su historia estableciendo sus impecables credenciales de parentesco y certificando su meticulosa socialización en manos de su madre como una perfecta mujer Napo Quichua (Muratorio 1998). Se identifica como una mujer de Pano, dando por descontado que quien la escucha “sabe” que este grupo “naturalmente” produce potenciales cónyuges muy deseables. Pero aún más significativamente, Francisca afirma haber heredado de sus padres los dos rasgos de carácter considerados más valiosos en su cultura en ese tiempo: la reputación de ser una mujer trabajadora heredada de su madre, y la inteligencia crítica y el espíritu de lucha de su padre. Es-



Blanca Muratorio

Francisca Andi, Alonso Andi y, con la grabadora, Blanca Muratorio

tos dos últimos rasgos no son considerados particularmente valiosos por los hombres, como atributos de las mujeres, ni se espera que ellas estén así dotadas. Al enfatizar estas cualidades como tuyas desde el comienzo, Francisca está ya bosquejando su retrato singular como persona, pero está también montando el escenario para explicar más adelante por qué su resistencia a su matrimonio arreglado le permitió, aún pasada su adolescencia, estar en contacto diario muy cercano con su padre, un hecho no común entre las mujeres en su cultura, pero un recuerdo que ella atesora.

Cuando estuvieron finalizadas todas las negociaciones y preparativos para la ceremonia de la boda que, como era costumbre entonces, iba a tener lugar en la casa de sus suegros, los temores de Francisca se acentúan con los consejos de su abuela quien, después de recordarle detalladamente sus deberes como futura "buena nuera" la despide con las si-

guientes palabras: "ni pies que va a volver mi hijita, en ese lugar lejano vas a enterrar tus huesos, allí vas a morir". Pero, según Francisca, ni el amor que sentía por su abuela y por su madre, quien ya le había dado varias veces esos mismos consejos, fue suficiente para que se resignara a aceptar esa experiencia de separación que aún ahora le resulta dolorosa.

"Cuando salimos de mi casa para ir al *Ansu*, sabiendo que yo quería volverme, mi mamá me dio una canasta y un bebé para cargar para que no pudiera escaparme. Era muy lejos y tuvimos que pasar la noche en el camino. Temprano en la mañana cruzamos el río y los potretos y me dije: '¿dónde me están llevando?' y no podía dejar de pensar cómo escaparme. Miraba muy bien el camino para recordar todos los detalles de mi regreso. Era un camino muy ancho, construido por la compañía [de petróleo], lleno de huellas, de 'zapatos' de vacas; lleno de huellas de ganado. Los blancos sabían sacar el ganado por ese camino. Mi mamá me mostraba las huellas diciendo que eran huellas de los zapatos de los soldados para que yo pudiera reconocer y tuviera miedo de ese camino. Cuando estábamos cerca de llegar mi mamá me dijo: 'no llores mi hijita, no estés triste; yo te he traído aquí tan lejos; como decimos los *runa* (gente), te estoy 'vendiendo', no trates de volver porque es muy lejos. ¿Ves este camino mi hijita? Es así porque por aquí caminan los blancos y los negros. Es el camino de los soldados; ellos te van a llevar a Quito, a la Costa, si vuelves por este camino te van a secuestrar, te van a dar comida hedionda, cebolla de cometa y leche de vaca de tomar. No trates de escaparte, en el otro camino, en cambio, los ríos son muy correntosos, vas a morir si tratas de cruzarlos'. Cuando yo oía eso temblaba de miedo. Mi mamá me dio estos consejos durante todo el camino, pero yo lloraba y lloraba, y temblaba toda. Yo creía que ella se iba quedar conmigo, como me había prometido; yo era todavía muy niña para comprender. Cuando entendí que me iban a dejar ahí con mis suegros hasta la muerte, me desesperé y allí mismo decidí que no me iba quedar.

Los senderos bifurcantes de identidad

Keith Basso (1997: 5-7) ha señalado la importancia del concepto de “lugar” o “espacio” en nuestras memorias del pasado. De acuerdo a Basso, “construir lugares” (*place making*) es una estrategia universal de la imaginación histórica por la cual las memorias verbales y visuales del lugar se convierten en una forma de construir el pasado, las tradiciones y las identidades personales y sociales. El camino que Francisca y su madre atravesaron para llegar a la casa de sus futuros suegros está preñado de memorias de colonialismo en las imágenes de las huellas del ganado y de los soldados, así como en los extraños gustos y “repugnantes” olores a cebolla y a leche de vaca que antes como ahora evocan la cultura de los blancos. Aunque estos dos alimentos fueron introducidos por los colonos hace ya muchos años, los indígenas del Napo no los han incorporado como parte de su dieta. “Comecebollas”, por ejemplo, es una expresión local usada para referirse a los *ahuallactas*, un término que en el Napo se usa para referirse a todas las personas que provienen de la región de la Sierra. Es este sendero de la aculturación violenta el que figura tan prominentemente en la trayectoria de resistencia de Francisca, en contraposición al sendero dificultoso pero familiar de la selva. Este es el núcleo central de su historia:

“Yo siempre tenía mi ropa y mi frazada en una *shigra* (bolsa de fibra) listas para escaparme. Sabía irme a hurtadillas detrás de la casa para planear mi huida. Sólo pensaba en escaparme. Por aquel entonces yo pensaba que podía huir como una gacela y así lo hice. Un día mi suegra estaba haciendo ollas y me dijo que se había levantado muy de madrugada, pero ya cantaba el grillo. Me preguntó que por qué yo andaba para arriba y para abajo al río. Le dije que me dolía la barriga con diarrea y que por eso tenía que ir así. Lo que pasaba es que poco a poco llevaba las cosas al río para huirme. Primero escondí el machete, después llevé la canasta que me ha-

bía dado mi papá. Allí puse mi frazada, un poco de sal, el *pilchi* (cuenco) para la *huayusa* (te) y el otro *pilchi* que mi mamá me había dado cuando me iba a casar. Tenía dos pensamientos: venirme por el camino de la compañía, pero me acordaba de que me iban a llevar los soldados y los negros y me daba mucho miedo. El otro era el camino de *pitua* con un cerro muy alto y ríos que cruzar, pero decidí ir por allí. Al día siguiente, cuando todos estaban dormidos empecé a caminar por ese camino y luego a correr tan rápido como podía. Un hombre me ayudó a cruzar el río, como era verano no estaba profundo. Me puse la canasra en la cabeza y cruce por las piedras, en una mano tenía machete y en la otra un bastón. Vine corriendo todo el tiempo, no paré para nada, sólo una vez para mirar si alguien me seguía. Bajaba un cerro y subía otro, corriendo todo el tiempo. Un camino que se me hacía en tres días yo lo había hecho en uno solo. Cuando llegué a mi casa mi papá se arrepintió de haberme dado tan niña y tan lejos. Me quedé en mi casa por un tiempo, pero ni suegros vinieron de nuevo a buscarme.

Trajeron trago, pescado y carne de danta y me llevaron de nuevo. Yo me escapé tres veces de esta misma manera. Cada vez que me llevaron me escapé. Hasta entonces no había dormido con mi marido”.

Aunque este importante segmento de la historia de Francisca está lleno de amargura por su falta de poder de decisión para controlar esos años tempranos de su vida, ahora en retrospectiva, ella considera su elección de resistencia como fuente de identidad personal y cultural. El escaparse por las escabrosas y peligrosas ruta “salvaje”, en vez de por el camino más fácil y abierto por la colonización, simboliza para ella su determinación de permanecer siendo una mujer Pano, si bien rebelde, y su rechazo el camino de la aculturación blanca. Esta es una elección que Francisca reitera aún más explícitamente cuando se niega a ser tentada a la infidelidad matrimonial por los “diablos blancos”, como ella los llama. Su explicación de este incidente a través de un sueño con la virgen María, transformada en

un *chaman* femenino que ayuda a las mujeres (ver Muratorio 1995) demuestra su capacidad de traducir y significar los elementos ideológicos de la sociedad dominante sin abandonar los símbolos de experiencias de su cultura era significado a su vida. Después de un largo y detallado relato de su sueño dice:

“En esos tiempos yo era gorda y bonita, mi pelo era negro, brillante y muy largo. Aún los blancos casi hicieron caer en la tentación. Sabían decirme: ‘¿Por qué has elegido a un indio para marido?’ Y yo comencé a pensar cómo deshacerme de mi marido; pero también pensé que yo no sabía castellano, ni leer ni escribir, y que estaba mejor con un *runa* (gente, indígena). Esta fue una tentación muy grande, pero luego de este sueño cuando la Virgen me visitó, prometí no escuchar más malos consejos y abandoné el vivir con los ‘diablos blancos’ en mis pensamientos”.

En el último segmento de su historia Francisca relata el precio que debió pagar por su rebeldía a las normas tradicionales y cómo finalmente logró superarlas con estrategias de acomodación y resistencia que podemos considerar como parte de su propio proceso de auto-modernización.

“Finalmente retorné a la casa de mi marido porque mi suegro era *yachaj* (chaman) y podría haber matado a mis padres y a mí. La tercera vez que me escapé yo no volví donde mis suegros. Entonces mi padre dijo: ‘no voy a mandar a mi hija de vuelta. Que el marido venga y vida conmigo como un hijo, le voy a la tierra. La he hecho sufrir, casi se murió por escaparse’, y mis suegros estuvieron de acuerdo. Mi marido volvió de la compañía [de petróleo] enfermo de malaria y muy pálido. Lo podría haber escupido y dejado ahí mismo. Pero después mi madre me aconsejó que debía dormir con él y tuve que hacerlo. Ella me decía que si yo me seguía negando me iba a dar a un viudo, a un viejo que se llamaba *Laticu*. Esto es lo que le pasaba a las jóvenes que abandonaban a sus maridos. Les pelaban la cabeza y les daban a un viejo. Yo dormí con él después de mi tercera menstruación y co-

mencé a portarme como una mujer. Desde entonces no regresé a su casa, ni aun cuando tuve mi primer hijo. Antes de eso perdí cinco hijos. Los mayores decían que yo no pude tener niños por bastante tiempo porque estaba embrujada por mis suegros. No los estaba sirviendo y había quebrado la ley. Pero mi suegro lo negaba y decía que me quería, que yo era su *huayusamama* (la mujer que sirve el te de guayusa, aquí usado como término de cariño), que me extrañaba. Luego comenzamos a visitarlos más seguido y ayudar en la casa. Me llevaron con ellos muy lejos a sacar caucho y les dimos las bolas al patrón que las vendía a los gringos. Mi suegro le dio un pedazo de terreno mi marido en Pasourcu, la tierra que tenemos ahora. Es buena tierra y yo la he repartido entre mis hijos. Pero yo también trabajé la tierra de mi padre y ahí es donde vivo ahora, ahí es donde él quería que viviera y dónde voy a morir. Yo aprendí en él muchas de las cosas que te he contado.”

Es por supuesto un hecho común, y aún esperado, que una niña que es casada muy pequeña vaya a llorar o trate de escapar a casa de su madre por lo menos una vez antes de conformarse finalmente a retornar a la casa de su marido. Sin embargo, no he encontrado ningún otro caso en que esta forma de residencia fuese ocasionada por el desafío de una niña a los deseos y presiones sociales tanto de sus padres como de sus suegros. Francisca simplemente los rindió con su obstinada resistencia a conformarse con una regla cultural que casi siempre coloca a las mujeres recién casadas, aún si bien temporalmente, en la posición social más baja. Por el contrario, Francisca forzó a su propio marido a asumir esa posición subordinada en la casa de sus padres, ya que allí tenía muy pocas posibilidades de competir con éxito por el poder, el respeto, el afecto o el prestigio social con el padre de Francisca, quien era un líder y reconocido.³

3 Basilio Andi, el padre de Francisca, fue un *varayuj*, un líder que portaba la vara de mando. Este tipo de autoridad indígena fue creada durante el periodo colonial. Consistía en liderar a un grupo de hombres que

La última senda hacia la identidad personal y cultural

En la última parte de la narrativa de Francisca nos damos cuenta de las “verdaderas” razones por las cuales finalmente se resignó a dormir con su marido, y el alto precio que tuvo que pagar por su resistencia a las normas de residencia postmaritales y al servicio debido a sus suegros. Pero, aún más significativamente en términos de entender su sentido de identidad personal y étnica, Francisca nos ofrece una evaluación final de lo que ella considera los resultados positivos de esta crucial decisión de su vida. Juzgando por el relato de Francisca, la atracción física no fue el factor decisivo en consumar su matrimonio, sino el temor. Temor por sí misma del escenario aún menos atrayente de ser casada con un viejo y de que le corten su hermoso cabello; y miedo por su familia, que hubiera podido ser gravemente afectada por los poderes chamánicos vengativos de su suegro. Ya sea por razones positivas o negativas, el poder otorgado a los chamanes en la cultura Napo Quichua los transforma en respetados o temidos intermediarios matrimoniales, y en la mayoría de los casos son considerados directamente responsables por las consecuencias de su intervención. Francisca ve el hecho de haber perdido cinco hijos en los primeros años de su matrimonio como el resultado de la brujería ejercida por sus suegros, por su resistencia a cumplir sus obligaciones de nuera. El poder de los chamanes en controlar la sexualidad de las mujeres es un tema que casi no se menciona en la literatura sobre el chamanismo amerindio, pero todavía continúa siendo extremadamente importante en relación al matrimonio y a la violencia doméstica. A pesar de esa pesada experiencia de la pérdida de sus hijos,

hacían distintos tipos de trabajo forzado para los blancos. Para evidencia de la resistencia de Basilio Andí a los abusos y arbitrariedades de los patronos y autoridades, ver Muratorio (1991, pp. 160-161).

que Francisca trató de remediar adoptando y criando a dos niños varones, ella termina la historia de su matrimonio con una nota positiva. La reacia reconciliación con sus suegros le permitió poseer la tierra a la que tenía derecho como muera, pero su resistencia la llevó a vivir en la tierra de su padre, un pedazo de la cual fue otorgado a su marido cuando su padre lo adoptó como si fuera un hijo propio. De acuerdo a Francisca, el hecho de que a través del *samai* (poder que se otorga al aconsejar, sabiduría) de su padre ella “heredó” su espíritu de lucha, es el factor que contribuyó a su éxito en ganar el argumento contra sus hermanos para retener ese pedazo de terreno después de la muerte de su padre. Entre los Napo Quechua, tradicionalmente las mujeres no heredan tierra de esta forma, pero ella pudo hacer uso de la ley ecuatoriana de herencia bilateral para retener este tan preciado terreno, donde quiere que la entierren.

Más significativo para el sentido de identidad de Francisca en su propia cultura, ella siente que su individualidad reside en su habilidad de incorporar en sí misma, no sólo todas las valiosas cualidades de una mujer Napo Quichua ideal que aprendió de su madre, sino también aquella cualidad especial que da prestigio, estatus y respeto a los hombres: el poder de la palabra racional para luchar por lo que es justo. Como me dijo al terminar su historia:

“cuando mi padre me dio su *samai* me aconsejó que después de su muerte yo no debería temer a ningún blanco. ‘Vive como yo -me dijo- actúa como yo, que toda mi vida luché contra patronos abusivos’. Si sólo supiera castellano, hubiera sido como él, pero heredé sus pensamientos y tú vas a poner los míos en papel”.

Como varias otras mujeres de su generación, Francisca se queja frecuentemente del hecho de que su matrimonio temprano le impidió ir a la escuela y aprender a hablar y escribir el castellano. “De lo contrario podría haber sido abogada o doctora”, me ha repetido varias ve-

ces.⁴ Como en otra experiencia de su vida, en su solución a este problema, su modernidad consiste en una traducción cultural que supone resignificar la cultura del Otro, en este caso la antropóloga amiga y narradora, para cumplir su proyecto personal de que sus pensamientos y su herencia cultural sean “llevados en el viento”. La historia de su casamiento arreglado puede ser leída como una intensa lucha de identidad personal y sobrevivencia cultural. Es un relato de una persona individual que se enfrenta a la tradición, al mundo social, aún a sus padres para lograr ser sí misma y seguir su propio camino. Pero en su historia también hace uso de símbolos y estrategias narrativas culturales que evocan respuestas y significados compartidos por otras mujeres Napo Quichua. Como es verdad en todas las narrativas personales, en la suya, Francisca negocia el juego recíproco entre lo personal y lo social, entre la agencia individual y los determinantes culturales y sociales.

Al analizar el problema de cuán “representativa” es una historia de vida individual en términos de pautas culturales más amplias, Portelli (1997: 137) señala que más importante que la experiencia “promedio”, representada por las generalizaciones o las estadísticas, una narrativa personal nos confronta a una rica gama de posibilidades de experiencias dentro de una cultura y sociedad en un período histórico particular. Es una conclusión que en mi opinión expresa también la realidad de los distintos encuentros antropo-

lógicos transculturales de los cuales he tratado de presentar un ejemplo en este ensayo. Nuevas circunstancias históricas han incrementado dramáticamente los cambios sociales y culturales en la Amazonía, y generaciones más jóvenes de mujeres indígenas confrontan nuevos desafíos que pueden no llevarles al mismo sendero de identidad que Francisca eligió. También una nueva generación de antropólogas está trabajando en esta área de la Amazonía, y es de esperar que su propia experiencia y compromiso contribuyan a revelar las voces de estas mujeres en distintas narrativas etnográficas.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, 1991, “Writing Against Culture”, en *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fern pp. 137-162.
- Asad, Talal, 1986, “The Concept of Culture Translation in British Social Anthropology”, en James Clifford y G.E. Marcus, editores, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, pp.141-164.
- Basso, Keith, 1997, *Wisdom Sits in Place. Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque.
- Blackman, Margaret, 1992, *Returning Home: Life Histories and the Native Community* *Journal of Narrative and Life History* No. 1, Vol. 2, pp. 49-59.
- Borges, Jorge Luis, 1977, “1977 Cambridge”, *Obra Poética*, Buenos Aires.
- Bruner, Edward, 1993, “Introduction: The Ethnographic Self and the Personal Self”, en Paul Benson, editor, *Anthropology and Literature*, Urbana, pp. 1-26.
- Clifford, James, 1986, “Introduction: Partial Truths”, en James Clifford y G.E. Marcus, editores, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, pp. 1-26.
- , 1997, “Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology”, en Akhil Gupta y James Ferguson, editores, *Anthropology Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Uni-

4 Esta es una queja que he oído de muchas otras mujeres de la generación de Francisca quienes, por su falta de educación, se sienten disminuidas aún frente a sus propias hijas. Sin embargo, cuando estas mujeres estaban en edad escolar, otros factores influían en la acritud de sus padres respecto a la educación de sus hijas, además de las presiones sociales para casarlas muy jóvenes. Muchos de estos padres temían, con razón, que si sus hijas eran reclutadas en el internado de monjas, iban a terminar de trabajadoras domésticas en casa de los blancos locales, o peor aún, enviadas a Quito para el mismo tipo de trabajo y ser así separadas permanentemente de sus padres.

- versity of California Press. Pp. 185-222.
- Cruikshank, Julie, 1998, *The Social Life of Stories. Narrative and Knowledge in the Yukon Territory*, Lincoln.
- Fabian, Johannes, 1983, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, New York.
- Gillies, John, 1994, "Memory and Identity: The History of a Relationship", en John Gillies, editor, *Commemorations. The Politics of Nation Identity*, Princeton, pp.3-23.
- Guerrero, Andrés, 1994, "Una imagen ventriloqua: el discurso libetal de la 'desgraciada raza indígena' a fines del siglo XIX", en Blanca Muratorio, editora, *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Flacso-Ecuador, Quito, pp.197-252.
- Handler, Richard, 1994, "Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?", en John Gillies, editor, *Commemorations. The Politics of Nation Identity*, Princeton, pp.27-39.
- Hugh-Jones, Stephen, 1988, "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians", *L'Homme* No. 2-3, Vol. 23, pp. 138-155.
- Kondo, Dorinne, 1986, "Dissolution and Reconstitution of Self Implications for Anthropological Epistemology", en *Cultural Anthropology* No. 1, Vol. 1, pp. 74-88.
- Malinowski, Bronislaw, 1937, "Introduction", en Julius E. Lips, *The Savage Hüs Back*, New Haven.
- Muratorio, Blanca, 1995, *The Life and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*, New Brunswick.
- , s.f., "Amazonian Windows to the Past. Recovering Women's Histories from the Ecuadorean Upper Amazon", en Jane Schneider y Rayna Rapp, editor, *Articulating Hidden Histories*, Berkeley, pp. 322-335.
- , 1998, "Indigenous Women's Identities and the Politics of Cultural Reproduction in the Ecuadorian Amazon", en *American Anthropologist* No. 2, Vol. 100, pp.409-420.
- Narayan, Kirin, 1997, "How Native is a 'Native Anthropologist'?", en Louise Lamphere, H. Ragone y P. Zavella, editors, *Situated Lives. Gender and Culture in Everyday Life*, New York, pp.23-41.
- Nugent, David, 1999, "A Conversation with Joan Vincent", en *Current Anthropology* No. 4, Vol. 40, pp. 531-542.
- Patai, Daphne, 1991, "U.S. Academics and Third World Women: Is Ethical Research Possible?", en Sherna Gluck y D. Patai, editoras, *Women's Words. The Feminist Practice of Oral History*, New York.
- Platt, Tristan, 1992, "Writing, Shamanism and Identity or Voices from Abya-Yala", en *History Workshop Journal* No. 34, pp. 132-147.
- Portelli, Alessandro, 1997, *The Battle of Villa Giulia. Oral History and the Art of Dialogue*, Madison.
- Pratt, Mary Louise, 1986, "Fieldwork in Common Places", en James Clifford y G.E. Marcus, editors, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, pp. 27-50.
- Ramos, Alcira, 1988, "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed", en Jonathan Hill, editor, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, pp. 214-234.
- Rosaldo, Renato, 1993, *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*, Boston.
- Stivers, Camilla, 1993, "Reflections on the Role of Personal Narrative in Social Science", en *Signs* No. 21, Vol. 18, pp. 408-425.
- Turner, Terence, 1988, "Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society", en Jonathan Hill, editor, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, pp. 235-281.
- Warren, Kay, 1992, "Transforming Memories and Histories: The Meaning of Ethnic Resurgence for Mayan Indians", en Alfred Stepan, editor, *Americas. New Interpretative Essays*, New York, pp.189-219.