

# La transformación de los territorios de cuidado en el circuito petrolero ecuatoriano

Cristina Cielo y Nancy Carrión Sarzosa

## Resumen

Este artículo explora la transformación del trabajo de cuidados de mujeres indígenas en la Amazonía ecuatoriana, mientras sus comunidades se ven cada vez más integradas a la industria petrolera. Las actividades de cuidado —no solo para la reproducción social sino para sostener los ciclos de fertilidad, crecimiento y deceso de modo interdependiente con la naturaleza— constituyen ecologías afectivas. En los sitios de desarrollo del circuito petrolero de Ecuador, el trabajo de cuidados de las mujeres es domesticado y devaluado, mientras los territorios que producen son progresivamente delimitados. Los cuidados, antes dirigidos a la reproducción social y natural, se centran ahora en la reproducción familiar y doméstica. Este artículo se basa en dos años de investigación etnográfica y cualitativa en comunidades indígenas de las provincias amazónicas de Sucumbíos y Pastaza. Introducimos la economía feminista al estudio de las ecologías afectivas para mostrar cómo los cambios en las relaciones entre habitantes y naturaleza dependen de las relaciones socioeconómicas de género, a la vez que las producen.

*Palabras clave:* trabajo de cuidados, petróleo, ecologías afectivas, Amazonía ecuatoriana

## Introducción

El circuito petrolero en Ecuador está constituido por estratégicos vínculos territoriales que incorporan los recursos y la economía locales a los flujos de energía y mercados globales. Los sitios en los que se lleva a cabo la exploración, extracción y refinamiento del petróleo —usualmente localizados cerca o incluso dentro de áreas de conservación— proveen privilegiados puntos de vista para entender la transformación de sujetos, paisajes y las complejas relaciones involucradas en esos procesos. Este artículo examina cambios en la ecología de los afectos de los disputados territorios de producción petrolera de la Amazonía ecuatoriana. Destacamos la transformación de los territorios en los que viven las comunidades indígenas, a medida que el trabajo de cuidados que los generan se incorpora cada vez más al circuito petrolero. El trabajo de cuidados para los hombres, mujeres y niños incluye actividades que regeneran no solo sus comunidades humanas, sino otros agentes no humanos, incluyendo plantas, animales, bosques, ríos y espíritus que habitan su ambiente natural. Ubicaremos nuestro análisis en dos territorios: 1) la Amazonía sur, donde la extracción petrolera es una amenaza inminente, y 2) la Amazonía norte, donde el territorio está drásticamente transformado por proyectos de desarrollo que compensan a las comunidades por la explotación petrolera.

Al contrastar estos dos sitios, nos enfocamos en los espacios en que las mujeres desarrollan actividades y relaciones afectivas, los mismos que cambian a medida que las comunidades son incorporadas a los mercados de consumo y trabajo que acompañan a los proyectos petroleros y de desarrollo. El análisis comparado refleja que tales proyectos producen rupturas radicales. En la comunidad donde ya se extrae petróleo, vemos que los territorios del trabajo de cuidados desempeñado por mujeres se reducen a la escala doméstica, y las dinámicas de género involucradas en este trabajo las hacen más dependientes del trabajo asalariado de los hombres. La yuxtaposición de estos dos sitios nos permite comprender las intersecciones entre transformaciones políticas y económicas, por un lado, y los cambios en las relaciones de género que atraviesan los afectos y cuidados, por el otro.

A medida que las comunidades amazónicas integran las actividades de la industria petrolera en sus vidas, las prácticas de cuidado de sus miembros crean nuevos territorios. La producción afectiva de los territorios y las ecologías

(Aitken y An 2012; Singh 2013) emerge de las relaciones de interdependencia, corresponsabilidad y constitución mutua que tienen sus habitantes con la naturaleza y que hacen posible la reproducción de la vida humana y no humana (Brannelly *et al.* 2015). El trabajo de cuidados que hombres y mujeres desempeñan en este escenario sostiene a sus familias y comunidades a la vez que los implica ecológicamente en los ciclos de fertilidad, crecimiento y deceso que sostienen la vida de su entorno (Brownhill y Turner 2006; Pérez Orozco 2012). Tal participación interdependiente con la naturaleza configura subjetividades que participan de un sentido de comunalidad que va más allá de lo humano. Al estudiar los impactos de la infraestructura de desarrollo sobre estas dinámicas, identificamos transformaciones fundamentales de las subjetividades amazónicas en los territorios petroleros.

Comenzamos con una introducción al trascendental establecimiento del Ecuador como un estado plurinacional que busca proporcionar un marco para la coexistencia de diversas ontologías. Discutimos este reconocimiento esperanzador de las ecologías indígenas en la constitución del país, así como las formas en que los objetivos de desarrollo del país y la dependencia del petróleo impactan las promesas de plurinacionalidad. Seguidamente analizamos los territorios del pueblo zápara, en la región amazónica centro-sur del Ecuador, donde todavía no se ha extraído petróleo, destacando la heterogeneidad y complejidad de sus ecologías afectivas.<sup>1</sup>

También evaluamos la “Ciudad del Milenio”, un proyecto de desarrollo estatal recientemente construido en la región norte de la Amazonía ecuatoriana, donde comenzó la extracción de petróleo, en 1973. A través de este último caso, analizamos las formas en que los proyectos de desarrollo en contextos petroleros limitan las relaciones afectivas y el trabajo de cuidados de las mujeres a las esferas humana y doméstica, disminuyendo así los territorios por ellas configurados. Analizaremos las consecuencias de estos

1 Fuimos introducidas a la noción de “ecologías afectivas” por un panel organizado por Neera Singh, Katja Neves y Mamta Vardan, quienes después coordinaron un dossier sobre el tema (Singh 2018). En las ecologías afectivas, “las fronteras entre el ‘yo’ y el medioambiente son porosas, y la subjetividad humana se forma en la participación del humano con su ambiente total y no solamente su ambiente social”, considerando “la capacidad afectiva que tiene un cuerpo de formar relaciones con otros cuerpos [humanos y no humanos], transformando así paisajes y subjetividades” (Singh 2013: 191-2). Se desarrollan estas ideas en lo que sigue.

procesos en la diferenciación desigual del género, que limita la autonomía y las posibilidades de autodeterminación de las mujeres al generar mayor dependencia del trabajo asalariado de los hombres. En última instancia, los territorios petroleros se engendran mediante la domesticación del trabajo de cuidados de las mujeres. Esto fractura las relaciones afectivas de cuidado entre estas mujeres y las topografías específicas y situadas de lo no humano.

### 1. Ecologías diversas en economías políticas contemporáneas

En los medios de comunicación y en el imaginario social ecuatoriano, las mujeres amazónicas dirigen protestas contra la expansión de la frontera petrolera en el Ecuador (ver figura 1). La prominencia de organizaciones de mujeres en la defensa de sus territorios amenazados por la explotación se ha observado en toda América Latina y África (Moreno 2014; Turner y Brownhill 2001; Isla 2015). Estos trabajos señalan que la incorporación diferenciada de los hombres al trabajo asalariado sienta las bases para el protagonismo de las mujeres en contra del extractivismo (Federici 2004; García 2017). Nuestro aporte a esta literatura consiste en explorar estas transformaciones en términos del cuidado interdependiente y de las ecologías afectivas de las poblaciones amazónicas.

**Figura 1.** Marcha de las mujeres amazónicas a Quito, 2013



Fuente: Ecuavisa

En contraste, para el gobierno nacional del Ecuador los habitantes de la Amazonía podrían ser una amenaza debido a las prácticas predatorias a las que serían llevados por grandes necesidades económicas derivadas de su histórica desatención y marginación. De acuerdo con esta visión oficial, la infraestructura y los proyectos financiados por los beneficios de la extracción de petróleo pueden ayudar a conservar la Amazonía. Sin embargo, nuestra investigación —realizada a partir del año 2014, por medio de entrevistas, grupos focales y observación participativa— revela que tales proyectos de desarrollo disminuyen el cuidado de las comunidades amazónicas por su entorno natural. Como veremos más adelante, la extracción de petróleo y los proyectos de infraestructura que la acompañan reorientan las actividades y las relaciones afectivas de las mujeres con su entorno natural para dar prioridad al entorno humano y social.

Argumentamos que la importancia del papel de la mujer en la defensa del territorio no solo se explica por la amenaza de desposesión material (Harvey 2005) que implica la explotación de los recursos. También debemos considerar la subsunción (Hardt 1999) de las relaciones afectivas de los habitantes con su entorno a la industria extractiva. Enfocar la transformación de los territorios constituidos por el trabajo de cuidado de las mujeres en nuestros dos sitios de estudio nos permite rastrear las cambiantes ecologías afectivas en la Amazonía (Finer *et. al.* 2015). Con la incorporación cada vez mayor de las áreas indígenas en los bloques de concesiones petrolíferas y de las poblaciones indígenas en los procesos de producción de petróleo, el trabajo asalariado se separa progresivamente del dominio de regeneración de la vida, cada vez más entendida como reproducción social de la familia. Esto disminuye las posibilidades de conservación, entendidas como trabajo colectivo y afectivo de cuidados del mundo natural, y transforma la división sexual del trabajo. El género en el trabajo de cuidados —quién cuida, a quién o qué hay que cuidar y por medio de qué tipo de actividades— crea posiciones diferenciadas y desiguales en espacios transformados de comunalidad.

El filósofo político boliviano Luis Tapia (2009) sostiene que en los Estados poscoloniales como Bolivia y Ecuador hay diversos modos de coordinación social para la producción y la reproducción que coexisten dentro y fuera de las fronteras nacionales. Tapia muestra que la contemporaneidad de los múltiples modos de organización para el sostenimiento de la vida colectiva y natural modela estructuras políticas plurales. Tanto Bolivia como Ecuador

fueron refundados como estados plurinacionales por sus respectivas Asambleas Constitucionales de 2009 y 2008, respectivamente, en respuesta a las demandas hechas por los movimientos indígenas para lograr el reconocimiento de sus diversas “formas de gobierno” (Tapia 2009). Estas constituciones establecieron un marco legal para legitimar diferentes ordenamientos territoriales y variadas formas de trabajo, reproducción, autoridades e intersubjetividades (Quijano 2000) que regulan las ecologías situadas. Podemos comprender mejor estos proyectos plurinacionales con la insistencia de la ecología afectiva en entender la organización colectiva más allá de lo humano (Dewsbury 2012).

Los modos de convivencia indígena incluyen actividades para la reproducción de sus entornos sociales y naturales que dan forma a las economías y territorios que habitan (Perkins 2007). Estas formas de vida colectiva son tan corpóreas y afectivas como conceptuales y políticas (Agrawal 2005; Galcerán Huguet 2007; Lordon 2014). La teoría de los afectos (Thrift 2004; Gregg y Seigworth 2010) nos ayuda a identificar diversas ontologías y ecologías, en diálogo con diversas teorías materialistas sobre la ecología de las relaciones hombre-naturaleza (Salleh 2005; Foster 2013). La comprensión del contexto ecuatoriano requiere, además de estos enfoques, las perspectivas políticas y económicas feministas para dar cuenta de los cambios en las asociaciones afectivas en la rápida transformación de la Amazonía.

La expansión de la frontera extractiva es central en el proyecto de desarrollo posneoliberal del Ecuador (Dávalos 2010; Acosta 2011). Las comunidades indígenas son cada vez más política y subjetivamente incorporadas al proyecto nacional y, por lo tanto, a las cadenas mundiales de mercantilización del petróleo. El énfasis de economistas feministas en el trabajo de reproducción y cuidados (Narotzky 2007; Vega y Gutiérrez-Rodríguez 2014) nos ayuda a examinar las posibilidades diferenciadas de género para la participación en el devenir colaborativo de la vida. Con la subordinación de la organización reproductiva de la vida a las lógicas de desarrollo de la producción (Dalla Costa y Dalla Costa 1999), el trabajo de las mujeres no solo adquiere nuevas formas, sino que se devalúa a medida que los territorios conformados por su labor de cuidados son delimitados.

El trabajo de cuidados y los territorios que sustentan los ciclos locales de fecundidad necesarios para la vida humana y no humana se subsumen en ciclos de producción, consumo y desperdicio en los que las relaciones afectivas de las mujeres se limitan cada vez más a lo humano y se circunscriben dentro

de una escala doméstica. Mientras tanto, los hombres aspiran a incorporarse como trabajadores asalariados de la industria petrolera y disminuir su dedicación a los trabajos agrícolas y de caza. Esta división de género de los espacios de trabajo productivo y reproductivo es parte de la transformación de los territorios constituidos afectivamente por las comunidades indígenas en zonas de la industria petrolera.

La centralidad de la extracción del petróleo para la inserción del Ecuador en el mercado mundial perpetúa el modelo de exportación primaria del país, antes dependiente de productos agrícolas como el banano y el cacao (Acosta 2011). Las materias primas representan el 92% de las exportaciones del Ecuador, siendo el petróleo el 55% de las exportaciones totales y su venta el 29% del ingreso gubernamental entre 2000 y 2012 (Larrea 2013). La mayor parte del petróleo del Ecuador se encuentra en la cuenca del Amazonas, en la región oriental del país, habitada por grupos indígenas.

En la sección que sigue, se examina el trabajo de cuidados y las ecologías afectivas en comunidades indígenas de la nacionalidad zápara. La identificación de las actividades de los zápara y de las subjetividades colectivas en áreas amenazadas por la exploración petrolera pero aún no por su explotación, contrasta claramente con el caso de la Ciudad del Milenio, donde los territorios que examinamos y las jerarquías de género que ilustran los límites del radical proyecto político plurinacional del Ecuador ya han sido transformados.

## 2. La complejidad de la interdependencia en territorio zápara

Muchas de las mujeres amazónicas movilizadas para defender sus territorios son de la parte central de la provincia de Pastaza, donde se asientan las comunidades del pueblo zápara. Ellos forman una de las 14 nacionalidades indígenas del Ecuador y viven en pequeñas comunidades dispersas en un territorio de 241,236 hectáreas. A pesar de que su territorio ha sido oficialmente reconocido, está superpuesto tanto en áreas de conservación del programa SocioBosque, del Ministerio de Medio Ambiente, como en los bloques petroleros concesionados en 2012 a la empresa china Andes Petroleum.

Aunque las primeras exploraciones sísmicas en Pastaza para encontrar petróleo fueron en 1965, la extracción del crudo aún no ha comenzado, en parte debido a la resistencia histórica de los grupos indígenas de la zona.

Como veremos, las posiciones sobre la extracción de minerales e hidrocarburos han creado y reactivado conflictos entre comunidades amazónicas indígenas y entre grupos al interior de ellas (Vallejo y Duhalde 2015). Otras poblaciones que buscan defender sus territorios contra la incursión del petróleo (LaTorre *et al.* 2015; Sawyer 2016), como lo hacen algunas facciones de la nacionalidad zápara (Vallejo *et al.* 2018), temen que la extracción en sus territorios interrumpa la relación de interdependencia que han establecido dentro de sus ecologías.

La narrativa de la nacionalidad zápara afirma: “Éramos más de un millón de záparas. Y justamente por los transcurros de las leyes que atrajeron los de afuera, entonces ya no nos permitió vivir en esos sectores” (comunero de Torimbo, entrevista 2014). Los zápara fueron considerados extintos en los registros oficiales. En los siglos XVII y XVIII se integraron en zonas misioneras que, a manera de refugio multiétnico, protegían a las poblaciones locales de ser forzadas a trabajar para los dueños de las haciendas. Para fines siglo XIX y principios del XX fueron diezmados por los desplazamientos, las epidemias, la transformación de la tierra y la dinámica de esclavitud que caracterizó al periodo de extracción de caucho. Los procesos de identificación y consolidación étnica de los zápara comenzaron en los años noventa, cuando se organizaron para enfrentar las amenazas que acompañaban las exploraciones sísmicas de petróleo. Estas amenazas incluyeron nuevas divisiones sociales en sus comunidades, así como la desaparición de animales y la contaminación de los ríos (Sawyer 2004). En el censo de 2010, solo había 559 personas autoidentificadas como záparas.

Las reivindicaciones étnicas entre los záparas están atravesadas por posiciones políticas frente al desarrollo y la extracción de petróleo. Los individuos que se describen como zápara “nativos” afirman ser quienes valoran y mantienen su conexión con la tierra, los animales y el medioambiente natural, en contraposición a los “migrantes”, que más recientemente han reclamado la etnia zápara para negociar con representantes de empresas estatales y petroleras. Los “migrantes” a quienes se refieren los zápara “nativos” son familias y comunidades multiétnicas de las poblaciones indígenas zápara, achuar y andoa que han habitado los territorios durante siglos. Sin embargo, los antiguos conflictos históricos se reconfiguran ahora como posiciones encontradas respecto a la extracción petrolera, ambas acompañadas por reivindicaciones sobre el cuidado del territorio. Un zápara que se identifica como indígena nativo explica:

A migrantes no le importa, como no es territorio de ellos, a ellos no les preocupa, no le interesa cuidar y valorar la selva zápara [...] Justo dentro de eso ellos no nos respetan, siguen matando nuestros animalitos, y siguen terminando la biodiversidad, destruyendo árboles, construyendo chacras [...] Ellos quieren destruir nuestra visión, nuestra biodiversidad (comunero de Torimbo, entrevista 2014).

A pesar de estas reivindicaciones étnicas, territoriales y políticas, las comunidades zápara comparten muchas prácticas y visiones. Ya sea que promuevan o se resistan a la extracción y el desarrollo del petróleo, sus actividades corpóreas, afectivas y oníricas cotidianas establecen lo que Simone Bignall (2010) llama *yo complejos*. Esto es, formas heterogéneas ensambladas que a lo largo del tiempo encuentran estabilidad en la articulación organizada de las diferencias. En este sentido, la sostenibilidad territorial y ecológica no se logra por medio de la uniformidad o la abstracción, sino en la articulación de la diversidad entre lo humano y el mundo no humano —aquello formado por animales, elementos naturales y espíritus. Tales *yo complejos* caracterizan a los zápara y, más generalmente, a los ciclos reproductivos vitales de la Amazonía. Reproducir, producir, incluso cazar, es cuidar. En una comprensión poscolonial del cuidado (MacGill 2014), este no solo significa velar, sino también atender y hacerse responsable, tanto materialmente como en términos de mutua pertenencia. La caza, para los zápara, no es simplemente una cuestión de capturar animales para la provisión de alimento, ni es una actividad que implica solo al cazador y la presa. La caza, en cambio, consiste en someterse a sí mismo y a su cuerpo tanto al mundo natural como al mundo de los sueños:

Para cazar eso, a veces solíamos unir sanguijuelas que saben pegar casi todo el cuerpo, o bien a veces soñamos un pozo que está ahí bañando y se nos pega las sanguijuelas casi en todo el cuerpo. Entonces, quitando para que no me chupe la sangre. Así soñamos, segurito sí cazamos un animal grande, grande, porque cuando ya hacemos de cargar ya matamos y destripamos y eso es lo que cargamos y sabe correr la sangre de la danta (comunero de Masaramu, entrevista 2014).

Los sueños son centrales para la reproducción de los zápara. Ellos dependen de sus sueños y de su capacidad para controlar ensoñaciones o visiones

particulares, tanto como del cazar, plantar y ordenar el mundo diverso en el que viven y de cuya reproducción participan (Bilhaut 2011). Sus sueños ayudan a los zápara no solo a tomar decisiones sobre sus actividades cotidianas, sino también a orientar su acción organizativa y política más allá del espacio nacional. Al advertir y sugerir a los zápara, los sueños son una “forma de relacionarse y comunicarse entre humanos y no humanos” (2011: 125). Los sueños de los zápara pueden estar mediados por la incorporación del mundo no humano en el propio cuerpo, inhalando o fumando tabaco, ingiriendo ciertas plantas, sumergiéndose en el río, etc. En este sentido los territorios de las comunidades zápara comprenden las asociaciones de seres humanos y elementos no humanos.

Estos territorios son los complejos cuerpos espacializados que generan afectos. Como sostiene Bignall (2010: 12), el concepto del yo complejo “permite un modelo de la individualidad que constantemente huye o escapa de sus propios límites, forjando relaciones cada vez más complejas y activas con otros cuerpos”. Aitken y An (2012) señalan la organización ecológica como una multiplicidad interdependiente generada por la diversidad y por el activismo que emerge del interés del yo complejo por cultivar sus interacciones heterogéneas. Las posiciones antiextractivas de los zápara se configuran por su reconocida necesidad de cuidar —velar por, atender y volverse responsable— de la diversidad de estas relaciones. Junto con Escobar (2008), preferimos hablar de los yo complejos que los habitantes de la Amazonía ocupan como territorios construidos afectivamente; como sitios de prácticas situadas y aprendizaje en los que las identidades se ponen en juego.

El concepto de territorio aporta a la economía política ideas sobre los devenires situados y las relaciones de poder históricamente producidas que determinan sus posibilidades (López de Souza 2005: 7). También proporciona un marco de análisis para captar o hacer inteligibles “los cuerpos ecológicos en movimiento [caracterizados por] el afecto, el movimiento, la tendencia y la intensidad” (Aitken y An 2012: 7), sobre todo cuando el trabajo afectivo y de cuidados forman territorios. La comprensión de los yo complejos como territorios nos ayuda a vincular los mundos de la vida y sus actividades cotidianas a proyectos políticos, ayudándonos a comprender la transformación de epistemologías y ontologías en las economías políticas contemporáneas.

Los territorios zápara están conformados por las relaciones afectivas, corpóreas y simbólicas del cuidado, entendidas como “una forma de ser y estar

en el mundo que nuestros hábitos y comportamientos corporales facilitan, una forma que no se puede articular dejando fuera los agentes particulares y las situaciones involucradas” (Hamington 2004: 1-2). En este sentido, las actividades diferenciadas por género configuran territorios distintos pero superpuestos para hombres y mujeres zápara. Los hombres cazan, pescan y defienden sus territorios mediante negociaciones, guerras y comunicaciones con otros mundos como chamanes. Las mujeres cultivan los sembradíos y utilizan su conocimiento extendido de las plantas para cuidar de los cuerpos humanos. Así, los territorios que los hombres zápara experimentan, habitan y modelan se definen por rutas, límites y nodos. Conocen la localización de los salares que frecuentan los diferentes animales; pueden identificar las fronteras convenidas entre los grupos indígenas adyacentes y los que delimitan los sitios de conservación o de extracción; y reconocen los flujos del poderoso río que limpia, atrapa y arroja sus sueños lejos.

Las mujeres, a través de sus muy diferentes actividades reproductivas, se conectan con otros seres y espacios. En tiempos de guerra o de conflicto, ellas envían pájaros por medio de sus canciones para proteger a los hombres. Cuando cultivan, reconocen a los dueños espirituales de la tierra que toman la forma de jaguares, serpientes y otros animales. Una mujer zápara describió su ritual para plantar: “Eso se llama runduna sabían decir. Con eso se golpea así, se hace bañar con achote, se golpea, se llama todas las mayores que sembraban la chacra” (comunera de Torimbo, entrevista 2014). También habló del espíritu que acompañaba las cosechas de su abuela en forma de boa constrictor.

La culebra tenía su poder. Esa boa se convertía para poder dar suerte, si va a dar un buen producto o no va a dar producto [...] En esa época, las mujeres eran muy poderosas. Tenían su poder, ese poder tiene un canto. También tenían su poder de silbar. Cuando ellas hacían *chacras*,<sup>2</sup> venía la boa, se presentaba. Su presentación era que le va a hacer un buen producto la chacra. Y le hacía soñar ese boa [...] Entonces, le encuentra, nunca le debes matar a ese boa; cuando le ves, le tocas, le caricias bien bonito y así le dejas. Cuando vienes a

2 Terreno pequeño ubicado junto a la vivienda, destinado al cultivo de los productos más importantes para la alimentación familiar.

la casa, tú duermes, la visión ya está ahí. En el sueño, te da el poder. Te dice: “Tú haga chacra, yo estoy cuidando. Soy madre de la chacra, entonces tú vas a ser mi amigo”. Eso, segurito, le encontrabas en la chacra, se lo recomendaba los abuelos, no debes matar ese *hukumbia*, boa, ese boa tiene que estar ahí. A veces asoma, a veces no asoma. Así le daban el poder, dice. No cualquiera hacía chacra en cualquiera [...] Cuando iba a las chacras, absorbía, tomaba, con eso andaba (comunera de Torimbo, entrevista 2014).

Los zápara no solo cuidan la tierra y los animales, sino que también permiten la supervivencia continua de sus comunidades humanas. Este enfoque en la interdependencia es clave para comprender el “pertenecer de un cuerpo a un mundo de encuentros; o un mundo que pertenece a un cuerpo de encuentros” (Gregg y Seigworth 2010: 2).

La convivencia humana con los no humanos “enfatisa el ‘devenir sin fin’ del mundo [en el cual] la ‘fijación’ del ser humano aparece como un problema” (Whatmore 2013: 35). “Pertenecer a la tierra” en lugar de ser dueño de ella, que MacGill (2014) recalca, es parte de las cosmovisiones indígenas australianas. Las territorializaciones zápara están organizadas ecológicamente por la distribución espacial de sus purinas y comunidades. Las purinas son áreas selváticas que están lejos de asentamientos humanos, sin ser permanentemente habitadas. Grupos zápara —como otros grupos indígenas amazónicos con sistemas de purina (Chávez *et al.* 2005)— viajan dos o tres veces al año a estas áreas profusas y densamente pobladas por animales, para cazar, pescar y recolectar diversas variedades de plantas y semillas. Estas áreas tienden a ser altamente biodiversas, con salares frecuentados por jaguares, pumas y tapires, lugares a donde toda la familia viaja y en donde el aprendizaje intergeneracional tiene lugar. Desde las fértiles purinas, las familias traen carne y pescado ahumados a sus comunidades:

Cultivos tenemos, vacación de los niños bajamos no más allá [...] y a toditos sabemos bajar allá, cada quien a su purina [...] Entonces nosotros bajamos, ahí pasamos. Ahí hay casería cerca. Entonces ahí solamente buscamos alimentación y con barbasco barbasqueamos, así pasamos ya unas dos semanas, tres semanas. Entonces hacemos un paseo, regresamos otra vez acá. Y dejamos limpiando alrededor de esta casita limpiecita [...] porque en esa parte estamos cuidando ya, todo lo que tenemos esta purina, nosotros cuidamos esta parte [...] si no, ¿en dónde vamos a hacer cacería? ¿En dónde vamos a tener este campo? (comunera de Torimbo, entrevista 2014).

Los zápara fueron animados por misioneros a establecerse, pero continúan siendo nómadas. Sus comunidades son generalmente muy pequeñas, formadas por pocos grupos familiares cuyas casas están separadas por una distancia importante (ver figura 2).

**Figura 2.** Comunidad zápara en Pastaza



Foto: Corinne Duhalle

Es común que los grupos dejen un territorio para comenzar de nuevo una comunidad en otro lugar si surgen problemas. Una mujer mayor zápara nos dijo que siempre aconsejaba a sus hijos que sus casas estuvieran “lejos, lejos una de otra ... lejos, lejos, así se vive en paz” (comunera de Llanhamacocha, entrevista 2014). Esta relación transitoria con lugares específicos da forma a las territorialidades zápara y a las relaciones con otros seres, animales y árboles en espacios extendidos. Estas distancias entre los grupos familiares, así como la flexibilidad de sus espacios sociales, hacen que la vida animal, vegetal y espiritual sea mucho más importante en las actividades cotidianas. Como en otras comunidades amazónicas que describe Eduardo Kohn (2007), los perros son los animales más importantes. Su importancia, sin embargo, no

tiene que ver con su antropomorfización, sino con el papel que desempeñan como la principal “tecnología” cazadora. Los cerdos domésticos, los monos, los loros, los tucanes y los pollos también comparten la vida de las familias, entrando y saliendo de los espacios abiertos que son las casas (figura 3).

**Figura 3.** Espacios que comparten los zápara con los animales.



Foto: Corinne Duhalle

Desde una edad temprana, los niños de estas comunidades pueden describir con detalles perceptivos, informados y afectivos los animales, plantas y espíritus con los que comparten el territorio. En los talleres donde pedimos a los niños zápara que representen escenas de sus vidas, dibujaron figuras humanas como una pequeña parte de un mundo más poblado por esos elementos cuidadosamente detallados. Su conocimiento concreto de las características físicas, sociales y espirituales de los seres no humanos fue también impresionante: explicaron pacientemente que hay peces que les gusta vivir solos en cuevas, que se alimentan de lodo, y que los peces tienen dueños humanos a quienes siguen. También hablaron sobre los mensajes que diferentes tipos de aves y otros animales envían a los seres humanos.

Es precisamente este conocimiento íntimo y situado, y la interdependencia con la naturaleza lo que ancla el trabajo territorial de cuidados de los zápara. Su producción y reproducción social y material incorpora fuerzas de la naturaleza y del mundo más allá. Todo lo contrario de una idealización de la naturaleza, es una coexistencia muy material con ella que subyace a sus interconexiones afectivas con la vida más allá de lo humano. Otro miembro de la comunidad zápara explica que si se permite la explotación, “ya no hay cacería, no hay pescados, se mueren los árboles, se acaban las chacras, ya no tenemos de qué vivir” (comunera de Torimbo, entrevista 2014). Los efectos nocivos de la actividad extractiva en sus cultivos y en la vida de los animales son muy claros para ellos: abundan las historias de peces muertos, aves y tapires encontrados cerca de pozos excavados para buscar petróleo. Su afinidad y constitución mutua con la mega diversidad que caracteriza la región amazónica nos ayuda a entender la resistencia de las poblaciones amazónicas a la explotación petrolera. Utilizando la terminología de Bignall, los territorios zápara son entendidos como yo complejos en los que las diferencias heterogéneas componen interdependencias y sus miembros tienen “un interés no mediado en el activismo que busca salvaguardar las condiciones ecológicas más amplias que protegen otras formas de diversidad (no humana) como parte de un amplio medio existencial” (Bignall 2010: 22).

Es importante destacar que los zápara no viven en un mundo armonioso de relaciones hombre-naturaleza. Más bien, es un mundo en el cual el peligro, la enfermedad y las dolencias —así como el sustento y el afecto— están inextricablemente ligados a lo no humano. Para los zápara, cuidar a sus familiares significa también enseñarles a navegar el mundo espiritual, con la ayuda de los chamanes. Los chamanes han ayudado durante mucho tiempo al pueblo amazónico a invocar espíritus en los conflictos sociales y comunitarios, desde disputas sobre recursos hasta problemas familiares y personales, pasando por cuestiones de organización y autoridad (Taussig 1987). Entre los zápara, los chamanes son ahora frecuentemente buscados en conflictos derivados de posiciones opuestas con respecto a la extracción petrolera.

En el curso de nuestro estudio, un chamán contratado por un zápara propetróleo utilizó un espíritu de la selva para atacar a un líder antipetróleo. El espíritu mató accidentalmente al hijo de ese líder. Los padres del niño lamentaron haber permitido al niño caminar solo por esa zona llena de espíritus. Un miembro de la comunidad zápara explica: “Así como las

gentes nos equivocamos, así también se equivoca el *supay*” (dirigente de Torimbo, notas de campo 01/2015). Los territorios que emergen de estas relaciones afectivas con lo no humano están moldeados por la densidad de subjetividades que reúnen cuerpos, espacios y espíritus (Gebara 2000; Coba 2017). Aquí, donde tanto los peligros como el aprovisionamiento dependen directamente no solo de la agencia humana, los ciclos locales de fertilidad determinan lo que significa *cuidado*. Como hemos visto en el caso descrito, las actividades de aprovisionamiento y organización para la reproducción de la vida crean territorios de cuidado íntimamente enredados con la vida natural y espiritual. La presidenta de la Asociación Zápara de Mujeres lo expresó concisamente: “Nuestra economía es nuestro territorio y naturaleza” (comunera de Puyo, entrevista 2014).

### 3. Transformaciones del trabajo de cuidados, territorios y género en la Ciudad del Milenio

Ni los zápara ni otros grupos indígenas evalúan de forma unánime los posibles beneficios y riesgos de los proyectos de desarrollo que el gobierno ecuatoriano ofrece en los sitios estratégicos de interés nacional (SENPLADES 2011). En esta sección se observa la Ciudad del Milenio y se examinan las transformaciones de la territorialidad que se producen mediante la delimitación del trabajo de cuidados y de las relaciones afectivas con la “selva viva” (*kawsak sacha* en quechua). El *kawsak sacha* es uno de los tres pilares del concepto de *sumak kawsay*, desarrollado en gran parte por intelectuales indígenas y traducido como *buen vivir*, una noción posdesarrollista luego apropiada por el gobierno en el Plan Nacional de Desarrollo para el Buen Vivir (Lyll et al. 2018). En el caso de la Ciudad del Milenio, sin embargo, veremos que tales planes de desarrollo dismantelan los modos de vida y los conocimientos indígenas que el plurinacionalismo buscaba posicionar. Además del *kawsay sacha*, las otras dos nociones fundamentales del *sumak kawsay* son una tierra sana y libre de daños y el conocimiento milenario.

Las contradicciones entre el *sumak kawsay* indígena y las políticas estatales del buen vivir son más visibles al comparar la constitución de los territorios de cuidado zápara con las experiencias de los grupos indígenas ya incorporados a los proyectos de desarrollo del Estado. A pesar de las importantes diferencias entre las historias y prácticas de los grupos indígenas amazónicos,

una rica literatura antropológica nos muestra que los modos amazónicos de comunalidad no están organizados por la oposición de lo humano y lo no humano (Descola 2013) ni por las jerarquías propiamente *occidentales* de las diferencias de género (Gregor y Tuzin 2001). Una fuente de análisis rica para estos últimos autores es el trabajo de Marilyn Strathern (1988) sobre el género en las comunidades indígenas de Melanesia, en el que destaca la relacionalidad de las categorías hombre y mujer, en contraposición a su clara separación. En los trabajos fundacionales de Strathern, vemos que los roles de género se pueden definir más allá de su marco occidental. En el contexto de la Amazonía norte, las desigualdades y la dominación de género existen y se manifiestan desde mucho antes de la llegada de las petroleras (Cabodevilla 1989). Sin embargo, lo que los trabajos etnográficos que exploran formas de relacionamiento de género no occidentales (Uzendowski 2005) nos pueden mostrar es que las formas y mecanismos de dominación se han dado en mundos simbólicos y por medio de prácticas muy distintas.

Comunidades indígenas como los zápara, que abarcan los mundos humano y no humano, también son evidentes en los quechuas y otras comunidades indígenas de la región noreste de la Amazonía ecuatoriana, donde se hizo la primera perforación petrolera en 1972 (Little 2001). Gran parte de esa área de explotación de petróleo fue declarada zona natural protegida en 1979 y reserva intangible en 1999, con decretos que prohíben las actividades de extracción. Sin embargo, no solo ha continuado la perforación de pozos petroleros en la región, sino que la exploración y concesión de bloques petroleros se ha extendido a territorios zápara, en el centro y sur de la Amazonía de Ecuador. La inversión de China en la infraestructura energética del Ecuador<sup>3</sup> significó que se establecieran acuerdos de préstamo por petróleo que exigen su extracción futura en estos sitios (Hurtado 2016).

Las políticas redistributivas nacionales que pretenden incluir a diversos grupos indígenas en el desarrollo nacional lo han hecho limitando los objetivos del proyecto de plurinacionalidad para la coexistencia de diversas

3 Las inversiones chinas en el sector energético crecieron a partir del año 2000 mediante préstamos que condicionaron al Estado a pagar en petróleo y contratar empresas chinas. Debido a estas condiciones más de 70% de los contratos públicos más grandes fueron entregados a China durante el gobierno de Rafael Correa (Garzón 2014).

ontologías. En contraste con la convivencia humana y no humana presente en las actividades afectivas y materiales para la reproducción, los territorios petroleros requieren una ruptura entre los procesos productivos y reproductivos. Esta ruptura desplaza los territorios del trabajo de cuidados, reproduciendo la división sexual del trabajo y las consecuentes desigualdades que son imprescindibles para las relaciones de mercado (Federici 2005).

Nuestro segundo caso examina esta dinámica en Playas de Cuyabeno, una comunidad predominantemente indígena quechua en donde el gobierno erigió, en 2013, la moderna Ciudad del Milenio a cambio del consentimiento para explotar petróleo (Lyll 2016).

Los residentes de Playas de Cuyabeno empezaron a emigrar a la zona en los años 1960 para encontrar tierras fértiles para la caza y el cultivo. Muchos de ellos salían de haciendas en la frontera con Colombia, donde habían trabajado como peones. Hasta 2013, Playas de Cuyabeno se parecía mucho a las comunidades de la nacionalidad zápara descritas anteriormente, aunque era más frecuentada por habitantes cercanos debido al establecimiento de una escuela en el lugar, fundada por sus habitantes en coordinación con los misioneros capuchinos aproximadamente en 1970. Sin embargo, muchas mujeres y niños de Playas recuerdan sus viejas casas como los espacios domésticos descritos por los záparas. Las mujeres hablan de los loros y otros pájaros que adoptaban como animales de compañía, de los pequeños venados que rescataban cuando las madres eran cazadas y de los monos que se quedaban a vivir con ellos por la comida que les ofrecían. Estos animales entraban y salían de sus casas, donde ventanas y puertas, si habían, estaban siempre abiertas. Las mujeres no solo cuidaban de sus familias sino también de estos animales y de su entorno natural.

Solo unas pocas casas se encontraban en el centro de la comunidad. Los miembros de la comunidad Playas de Cuyabeno vivían a varios kilómetros de esta zona central, en pequeñas fincas donde cultivaban la tierra y convivían con la selva y sus animales. Pero sus arreglos de vida cambiaron de manera abrupta con la urbanización de la comunidad. La Ciudad del Milenio fue construida sobre la comunidad anteriormente dispersa y con ello no solo cambió el espacio, sino también la comprensión y participación de la comunidad en la regeneración de sus ecologías.

El ambicioso proyecto de la Ciudad del Milenio —el primero de su clase en el Ecuador y promocionado como modelo experimental para otras 200

ciudades que el presidente Rafael Correa propuso para la región amazónica<sup>4</sup>— fue establecido por la empresa estatal Ecuador Estratégico, encargada de planificar y desarrollar infraestructura para las poblaciones en territorios críticos para la extracción de recursos naturales. La Amazonía noreste de Ecuador ha sido un sitio clave para proyectos económicos y productivos nacionales desde los años 1970. Al traer infraestructura y servicios básicos a sus habitantes, el Estado intenta expandir la frontera extractiva e incorporar nuevos territorios y sujetos en su proyecto nacional (Cielo, Coba y Vallejo 2016). Una parte fundamental de esta incorporación es la transformación del trabajo territorial de cuidado de las mujeres, que incluye sus actividades, horizontes de significado y ecologías afectivas.

La Ciudad del Milenio Playas de Cuyabeno parece el tipo de comunidad cerrada que se puede encontrar en las afueras de una gran área metropolitana. Sin embargo, en lugar de estar rodeada por la selva urbana, la nueva urbanización de Cuyabeno está ubicada en la Reserva Ecológica del Cuyabeno (ver figura 4).

**Figura 4.** Ciudad del Milenio de Playas de Cuyabeno, visto desde el Río Aguarico



Foto: Lisset Coba

4 Hasta fines de 2017, solo se habían construido cinco Ciudades del Milenio en el país y otra docena estaban planificadas.

Las 68 casas prefabricadas de la Ciudad del Milenio —con idénticos muebles, electrodomésticos y una computadora en cada hogar— se colocan en espacios equidistantes a lo largo de calles adoquinadas con aceras, postes de luz y letreros que señalan las diferentes partes de la urbanización. Todo esto en una pequeña comunidad accesible por vía fluvial, que recibe pocos turistas o visitantes. Para obtener una casa en esta moderna urbanización, los miembros de la comunidad de Playas tuvieron que abandonar sus casas rurales y comprometerse a vivir en la ciudad instalada en la comuna central. Las casas que antes estaban en esta área fueron destruidas. Desde entonces, muchos miembros de la familia —particularmente las generaciones más jóvenes— visitan sus fincas con poca frecuencia.

En este contexto la transformación del trabajo de cuidados, particularmente de las mujeres, es significativa, así como los territorios afectivos que este trabajo genera. Al igual que con los zápara, los miembros de Playas de Cuyabeno vivían previamente en espacios integrados a la selva. Es especialmente entre las mujeres de la Ciudad del Milenio de Playas, que existe una clara nostalgia por la vida que tenían entre sus animales adoptados, junto a sus cultivos y la selva. El cuidado de estos dominios no humanos era vital para su reproducción. Pero como residentes recién urbanizados de la Ciudad del Milenio, a las familias se les prohíbe mantener animales cerca de sus casas, y una valla separa el área urbana de la selva. El Ministerio del Medio Ambiente les impone una multa si los animales, especialmente los silvestres, se acercan a los hogares de la Ciudad del Milenio. A pesar de esto, algunas mujeres secretamente crían pollos debajo de sus casas, cubriéndolos para no ser descubiertas en su falta a las normas impuestas. En los días fríos, siempre en secreto, hacen pequeños fuegos para calentar a los temblorosos pollos recién nacidos. Prender fuego también está prohibido, dada la posibilidad de que las casas se quemen. Pero ya que mucha de su cocina tradicional se hacía sobre fuego abierto, de vez en cuando y también a escondidas, las mujeres cocinan su tradicional plato llamado *maito*, con pescado a la parrilla y yuca.

La mortalidad infantil es uno de los efectos de la Ciudad del Milenio más impactantes para las mujeres. Recuerdan que muchos niños de la comunidad murieron mientras se construía la Ciudad y durante sus primeros meses de residencia allí. La explicación que encuentran para estas muertes son los conflictos y rupturas con comunidades vecinas provocados por las

intervenciones estatales en torno a la propia construcción. Los chamanes de estas comunidades habrían enviado maldiciones a Playas del Cuyabeno y sus habitantes, que principalmente afectan de manera mortal a los bebés más pequeños.

La Ciudad del Milenio significó para los habitantes nuevas oportunidades laborales ofrecidas por PetroAmazonas. Se ofrecieron plazas de trabajo al interior de la empresa o como proveedores de servicios, especialmente para hombres —la empresa tenía prohibido que las mujeres laboraran dentro de las instalaciones, excepto en la cocina, con el argumento de que distraen a los trabajadores. Sin embargo, muy pocos residentes de la comunidad trabajan actualmente dentro de la empresa. Algunas posibilidades de generar ingresos mediante la prestación de servicios benefician sobre todo a los hombres de la comunidad, con actividades que son mayores en número y mejor remuneradas.

El servicio mejor remunerado es la provisión de transporte fluvial. Algunas familias invirtieron las indemnizaciones que recibieron al ser afectadas por las actividades petroleras y otras contrajeron deudas para comprar botes motorizados. A un año de inaugurada la Ciudad del Milenio, la directiva de la comunidad organizó turnos para asegurar que los beneficios sean distribuidos equitativamente entre aproximadamente 14 propietarios de botes motorizados. Siempre son hombres quienes trabajaban en esto. Cada propietario de bote debe esperar más de un año para tomar su turno de un mes y recibir una remuneración de ocho mil dólares americanos. Con esto, no solo las expectativas económicas quedaron frustradas, sino también la posibilidad de que los hombres pudieran desempeñar el rol de proveedores que esperaban cumplir como habitantes de una ciudad moderna aunque precaria.

Mujeres y hombres explican que al vivir en la nueva ciudad se ven atrapados en una paradoja. “Sin trabajo, aquí no podemos vivir”, dice un comunero y explica que necesitan dinero para comprar combustible e ir a la finca a cazar, pescar, recolectar frutas, cultivar yuca y plátano, y traer comida a la ciudad. Pero cuando trabajaban para la empresa petrolera con la finalidad de conseguir ese dinero, no tenían tiempo suficiente para la caza y la pesca ni para cultivar sus fincas. Así, trabajar para la petrolera limita sus actividades tradicionales de subsistencia basadas en el cuidado de la tierra y la selva. Cuando no pueden trabajar para la petrolera, aun cuando tienen

más tiempo que podrían dedicar a sus fincas, no pueden viajar a ellas porque no tienen dinero.

Para las mujeres la situación es similar. Al quedarse en sus nuevas casas, principalmente para estar cerca de sus hijos mientras asisten a la nueva Escuela del Milenio construida en la ciudad, atienden menos sus actividades agrícolas más ecológicamente imbricadas:

[Mi suegra] cultivaba estas tierras, ella vivía aquí trabajando, haciendo finca [...] a ella nunca le ha faltado la yuca, el verde, el maíz, el arroz [...] Las mujeres dice que agarraban motosierra y cogían hacha, trabajaban ellas mismas, agarraban la escopeta, ellas mismas se iban al monte a cazar para darle de comer a los niños [...] Las mujeres [ahora], en la casa a cuidar a los hijos, y muy poco a la finca [...] las mujeres pasamos en la casa, aquí que es más cerca de la escuela (comunera, entrevista 2014).

Las mujeres explican que la distancia con sus fincas dificulta su acceso a los alimentos de la dieta tradicional. Al vivir en la ciudad resuelven esta carestía acudiendo a las tiendas locales para comprar arroz, fideos y enlatados, muchas veces adquiriendo deudas que son pagadas cuando sus maridos cobran por trabajar para la compañía petrolera.

En la ciudad ellas tienen escasas opciones de ingresos económicos. Los únicos servicios remunerados ofrecidos por PetroAmazonas son muy eventuales y consisten en la preparación de alimentos y el lavado de ropa para trabajadores de la empresa cuando llegan a realizar obras de reparación o mantenimiento de la ciudad. La baja remuneración que reciben no es percibida por ellas como un ingreso significativo, sino que dicen que sirve para cubrir gastos cotidianos, principalmente alimentación y gasolina.

Para los niños y jóvenes, el cambio de la vida comunitaria al residir en la Ciudad del Milenio es muy sorprendente. Antes de vivir en la comunidad urbanizada, como nos dijo un adolescente, “les tocaba trabajar y ayudar”, llevar agua, cuidar animales, pescar, cultivar yuca o plátano (comunero de Playas de Cuyabeno, entrevista 2014). Ahora, pueden jugar hasta la noche en la cancha de fútbol, bien iluminada. Con las luces de la calle encendidas toda la noche, ya no temen a los espíritus en las áreas más cercanas a la selva. Dicen que ahora menos mosquitos y espíritus frecuentan el área. Cuando los niños de Playas hicieron dibujos de sus casas anteriores, mostraron una

selva prominente en la que sus casas formaban parte del paisaje verde del que sus familias cuidaban. Los dibujos de la Ciudad del Milenio, por el contrario, destacaron su infraestructura. El asombro de los niños e incluso el miedo a los animales de la selva, sus espíritus y sus poderes, se opaca frente al asombro y maravilla por las plataformas petroleras cercanas, descritas como curiosas y poderosas.

Las plataformas petroleras cerca de Playas de Cuyabeno y los elementos naturales que los rodean están íntimamente conectados. Como hemos visto anteriormente, el pueblo zápara entiende cómo la potencial explotación petrolera amenaza el agua, las plantas y los animales de los que depende su vida. En Playas de Cuyabeno, el proyecto de desarrollo que compensa a sus residentes por los efectos negativos de la explotación en su territorio, reconfigura ese mismo territorio al separar a los habitantes de las plantas y animales que antes cuidaban y de los cuales dependían.

Mientras los residentes de la Ciudad del Milenio ven limitadas sus relaciones con animales y cultivos debido a la infraestructura y las normas urbanas, irónicamente se los anima a emprender proyectos productivos para criar pollos en jaulas reguladas, y cultivar en sus fincas cercanas café y cacao para el comercio. Estos proyectos, generados con donaciones de pollos y semillas de PetroAmazonas a través de sus funcionarios de relaciones comunitarias, pretenden hacer que los habitantes de Playas de Cuyabeno sean menos “dependientes” de la selva. La caza está prohibida, ya que supuestamente pone en peligro la fauna del Cuyabeno. Tales proyectos forman parte de la reconfiguración del territorio que domestica las relaciones de los miembros de la comunidad con los animales y desplaza la agricultura de consumo junto con la pesca y caza, para favorecer el consumo de bienes comerciales a los que los residentes de Playas —generalmente hombres— pueden acceder mediante ingresos monetarios.

Estas relaciones transformadas no son solo físicas sino afectivas y productoras de nuevas materialidades y nuevas ecologías. A medida que las nociones de cuidado y los territorios de las ecologías amazónicas se reconfiguran, las desigualdades de género también lo hacen. En el contexto actual zápara, al igual que en otros contextos amazónicos (Descola 2001), las diferencias de género contribuyen a la interdependencia y construcción mutua de actividades humanas y no humanas, cuidados y afectos. Neera Singh (2013) observó una dinámica similar en las relaciones de los

habitantes de los bosques en la India, señalando que en el contexto de la “relación de crianza y cuidado que comparten con el bosque y su vegetación [...] el género y otras identidades sociales no son tan relevantes como las prácticas cotidianas encarnadas y las relaciones con las plantas y animales silvestres” (2013: 194).

La comprensión de Negri y Hardt (1999) sobre la incorporación del afecto en las formas actuales de apropiación capitalista del *trabajo vivo* puede ayudarnos a entender cómo los afectos y cuidados delimitan los territorios. En su opinión, el capitalismo contemporáneo se caracteriza por una mayor intensificación de la subsunción real del trabajo al capital (Marx 1973), en la que las subjetividades, las emociones y los deseos se explotan para producir valor. En este sentido, el afecto —definido en términos spinozianos como el poder de actuar— es un elemento cada vez más importante para la valoración del trabajo.

Lo que las teorizaciones sobre la expropiación del trabajo afectivo (véase también Morini y Fumagalli 2010) no explican, sin embargo, es la continuación y exacerbación de las diferencias raciales y de género (Gutiérrez-Rodríguez 2010; Federici 2012), tanto materiales como simbólicas. Federici (2006) critica la noción de *trabajo afectivo* de Hardt y Negri en tanto estos no toman en cuenta las desigualdades situadas y corporales que constituyen esta labor. De manera similar, las evaluaciones feministas de las teorías de los afectos señalan que estas no toman en cuenta la *disonancia afectiva* (Hemmings 2012) que establece y reproduce órdenes sociales desiguales (Clough 2008).

El cuidado de la familia —tanto para hombres como para mujeres— en la nueva urbanización significa asegurar su sustento por medio de actividades domésticas y del trabajo asalariado. La imbricación ecológica con los mundos animal y espiritual que les circunda se debilita e incluso la relación entre los residentes y la selva se convierte en una amenaza mutua: la selva se vuelve inhóspita mientras que ellos reciben mensajes que les acusan de poner en peligro a la naturaleza. Limitar sus territorios de cuidado protege a los habitantes y a la selva de ser amenazas mutuas. Los territorios de cuidado no desaparecen, sino que se transforman, ya que están constituidos por la densidad práctica, experiencial y afectiva de los vínculos; por formas concretas y situadas de cuidar la salud y la vida. Los territorios de cuidado que antes incorporaban espacios no contiguos, como fincas y purinas, se circunscriben cada vez más al espacio de

la Ciudad del Milenio y sus vínculos con el consumo y los mercados laborales. El ser y cuerpo de la comunidad amazónica sigue siendo complejo, pero ahora simplemente incorpora menos diversidad biológica en su devenir, mientras la producción y la reproducción se limitan a la esfera humana.

Más aun, la organización social (en contraposición a la organización socioecológica) de la Ciudad del Milenio requiere la domesticación del trabajo de cuidados de las mujeres, limitándolo a su familia, y enfocándolo particularmente a la educación formal de sus hijos y la limpieza de la casa. Las mujeres se quejan de que el trabajo doméstico ocupa mucho más tiempo. Puesto que la diferencia más visible entre las casas idénticas está en el cuidado que las mujeres ponen en estas, y porque el chisme ha aumentado entre los vecinos que ahora viven más cerca que antes, compartir espacios públicos recién establecidos significa que hay mayores obligaciones sociales para limpiar e invertir más trabajo doméstico en la casa (ver figura 5).

**Figura 5.** Dentro de una casa de la Ciudad del Milenio



Foto: Ivete Vallejo

Las mujeres nos dijeron que ahora sienten que deben usar químicos, bolsas de basura y otros productos comerciales de limpieza. Convertidas en amas de casa se vuelven más económicamente dependientes de los hombres que tienen acceso más fácilmente al trabajo remunerado y al dinero. Con la domesticación de su trabajo de cuidados, las mujeres participan menos en la generación de territorios que emergen de las relaciones humano-naturaleza y pasan su tiempo en la producción de su hogar y la reproducción de su familia. Los horizontes previos de sentido en los que las relaciones fértiles con la naturaleza se organizaban socialmente han sido sometidos a formas de inclusión contradictorias, caracterizadas por rupturas en las relaciones prácticas y afectivas de la mujer con la naturaleza. En consecuencia, se ha producido una disminución de su participación en los ciclos productivos y un debilitamiento de su autonomía.

Los cambios en el cuidado de la salud son otra expresión de la transformación de la interdependencia de las mujeres con la naturaleza. Aunque las mujeres en la Ciudad del Milenio todavía conocen el uso medicinal de las plantas, las usan con menos frecuencia a medida que su relación con la selva se hace más distante. En la partería, por ejemplo, hay poca separación entre el conocimiento abstracto y su práctica material, entre la naturaleza y la comunidad. Las parteras no reciben un pago por sus servicios, sino que su trabajo se considera como parte de la regeneración de su comunidad y por eso la partería es una de las actividades femeninas más respetadas. Su capacidad para traer nuevas vidas a salvo al mundo se desarrolla en estrecha comunión con la naturaleza. Las parteras conocen las propiedades de plantas y animales específicos que una mujer puede necesitar. Este conocimiento es compartido por casi todas las mujeres, quienes después de su primer parto asistido por otra mujer, han dado a luz solas. Sin embargo, desde que se estableció el centro de salud con médicos en la Ciudad del Milenio, la experiencia del parto se está transformando. Aunque las mujeres no confían en los médicos, algunas tienen ahora miedo de dar a luz por sí mismas.

Al igual que estas formas de conocimiento, el chamanismo también se ha debilitado con la incorporación de las actividades cotidianas a los proyectos estratégicos de desarrollo. El chamán de la comunidad señala que sus poderes han disminuido desde que se construyó la Ciudad del Milenio, puesto que la distancia con el mundo espiritual y la selva es mayor. Las formas concretas de conocimiento que ayudan a los residentes de la Amazonía a negociar los

mundos natural y espiritual, junto con las prácticas de las mujeres en las que el trabajo de cuidado se extiende a territorios más allá del hogar y lo humano, están siendo domesticadas e incluso deslegitimadas. Estos procesos son paralelos a los que Federici (2005) sostiene tienen lugar en la transición al capitalismo en su libro *Calibán y la bruja*, en el que el poderoso conocimiento sobre los ciclos vitales de las mujeres se ve cuestionado y limitado por la restricción del trabajo femenino a la reproducción de la familia como fuerza de trabajo para el capital (Cielo y Vega 2015).

### Conclusiones

En la comparación de estos dos lugares del circuito petrolero ecuatoriano —uno de exploración y otro de explotación— podemos ver las transformaciones radicales que implica la incorporación a la industria petrolera para las ecologías afectivas de las poblaciones amazónicas que allí viven. En áreas donde la explotación aún no ha comenzado, como el territorio zápara, el trabajo territorial de cuidados de las mujeres —y sus subjetividades y yo complejos que incorporan afectivamente seres más allá de lo humano— puede provocar la unión de ellas para la resistencia frente a la extracción del petróleo. Las zápara se unieron a otras mujeres indígenas amazónicas en su marcha hacia la ciudad capital de Quito en 2013, en protesta por las políticas extractivas. Su declaración pública dejó claras sus demandas: “Asegurar la continuidad de la vida del pueblo amazónico indígena, preservando y conservando la abundancia de nuestros territorios, de acuerdo con el *sumak kawsay* [buen vivir] y *Kawsak Sacha* [vivir en la selva]” (cita en Constante 2013).

Las mujeres indígenas de toda América Latina se han organizado en redes nacionales y regionales, como la Red Latinoamericana de Defensoras de Derechos Sociales y Ambientales, para salvaguardar los mundos de vida y las comunidades que ellas y sus familias cuidan, y de las cuales dependen. Sus esfuerzos buscan defender sus complejos territorios del avance de las fronteras extractivas, como lo expresó una mujer zápara: “Los antiguos dejaron diciendo que no debíamos permitir que entraran porque se acaban los animales, se daña el agua” (comunera de Torimbo, entrevista 2014). La Asociación Zápara de Mujeres ayudó a construir una choza cerca de los pozos de exploración petrolera, y comenzó a sembrar cultivos para poder permanecer en la zona y defender el territorio cuando llegó la compañía petrolera.

A medida que el Estado desarrollista y el sector petrolero han intervenido en la organización de las actividades cotidianas, vemos que los territorios transformados separan cada vez más, no solo los mundos humano y natural, sino también las esferas pública/productiva y privada/reproductiva. Estos territorios son reconfigurados a medida que el cuidado y sus actividades se limitan no solamente a lo humano sino a las esferas doméstica y familiar. A medida que el alcance de sus cuidados se demarca espacialmente y se delimita a la dinámica social, cambia el sentido del tiempo y del futuro que ellas tienen, haciéndose más lineal. Cuidar a sus familias ahora significa preocuparse por la inserción futura de sus hijos en el mercado de trabajo y asegurar su acceso a la educación formal. No solo el trabajo de las mujeres se domesticó y se devaluó al volverse más dependientes del trabajo asalariado de los hombres, sino que sus formas de conocimiento también perdieron poder. Una lideresa zápara se preocupa de que “Respetaba antes, pero ahora no. La gente entra [a nuestro territorio] como si fuera la propia casa, y las mujeres, si ves, un poco raro” (comunera de Puyo, entrevista 2014). Las nuevas subjetividades —sociales más que ecológicas— se moldean a través de procesos materiales y afectivos en los que el trabajo diferenciado de cuidados crea relaciones sociales cada vez más rígidas y desiguales en términos de género. Como mostramos en nuestro estudio de caso, las formas de comunalidad —de la participación en el devenir colaborativo de la vida— están limitadas por las condiciones económico políticas.

### Agradecimientos

Este capítulo es traducción de un artículo publicado en la revista *Conservation and Society* (2018, vol. 16, no. 1); agradecemos a los editores el permiso para traducirlo al castellano para el presente libro. El texto se basa en una investigación realizada con Fernando García, Ivette Vallejo, Lisset Coba, Angus Lyall y Corinne Duhalde y fue apoyado por FLACSO sede Ecuador. También aportaron al trabajo de esta investigación becarios en los programas de Estudios Ambientales, Antropología y Sociología de FLACSO. Agradecemos también a Neera Singh por la organización del panel sobre ecologías afectivas que fue el punto de partida para el artículo y por su valiosa retroalimentación, y a James McEnteer y Angus Lyall por su cuidadosa lectura y edición del texto original. También agradecemos a las editoras de este libro

por ofrecer el espacio para compartir reflexiones importantes sobre género y extractivismo, así como por sus comentarios para mejorar el texto.

## Bibliografía

- Acosta, Alberto.** 2011. "Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición", en M. Lang y D. Mokrani (comps.), *Más allá del desarrollo*, Quito, Fundación Rosa Luxemburg/Abya Yala, pp. 83-118.
- Agrawal, Arun.** 2005. *Environmentality*, Durham, Duke University Press.
- Aitken, Stuart C. y Li An.** 2012. "Figured Worlds: Environmental Complexity and Affective Ecologies in Fanjingshan, China. *Ecological Modelling*, núm. 229 (24), pp. 5-15.
- Bignall, Simone.** 2010. "Desire, Apathy and Activism", *Deleuze Studies*, núm. 4 (supplement), pp. 7-27.
- Brownhill, Leigh y Terisa Turner.** 2006. "Ecofeminism as Gendered, Ethnicized, Class Struggle", *Capitalism, Nature, Socialism*, núm. 17 (4), pp. 87-95.
- Cabodevilla, Miguel A.** 1989. *Memorias de frontera: misioneros en el río Aguarico (1954-1984)*, Quito, CICAME.
- Cielo, Cristina y Cristina Vega.** 2015. "Reproducción, mujeres y comunes: leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual", *Nueva sociedad*, núm. 256, pp. 132-144.
- Cielo Cristina, Lisset Coba e Ivette Vallejo.** 2016. "Women, Nature, and Development in Sites of Ecuador's Petroleum Circuit", *Economic Anthropology*, núm. 3 (1), 119-132.
- Clough, Patricia T.** 2008. "(De)coding the subject-in-affect", *Subjectivity*, núm. 23 (1), 140-155.
- Coba, Lisset.** 2017. "The Dispossession of Water: An Ecofeminist Perspective on the Capital-Life Contradiction in the Ecuadorian Amazon". Manuscrito inédito.
- Constante, Soraya.** 2013. "Mujeres indígenas se manifiestan en Quito contra la explotación natural", *El País*. Disponible en <[https://elpais.com/internacional/2013/10/18/actualidad/1382067876\\_357276.html](https://elpais.com/internacional/2013/10/18/actualidad/1382067876_357276.html)>. Consultada el 25 de septiembre de 2017.
- Dalla Costa, Mariarosa y Giovanna F. Dalla Costa.** 1999. *Women, Development, and Labor of Reproduction*, Lawrenceville, Africa World Press.
- Dávalos, Pablo.** 2010. *La democracia disciplinaria: el proyecto posneoliberal para América Latina*, Quito, CODEU.
- Descola, Philippe.** 2001. "The Genres of Gender: Local Models and Global Paradigms in the Comparison of Amazonia and Melanesia", en T. Gregor y D. Tuzin (comps.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, University of California Press, pp. 91-114.

- Descola, Phillipe.** 2013. *Beyond Nature and Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dewsbury, John David.** 2012. "Affective Habit Ecologies: Material Dispositions and Immanent Inhabitations", *Performance Research*, núm. 17 (4), pp. 74-82.
- Escobar, Arturo.** 2008. *Territories of Difference: Place, Movements, Life, Redes*, Durham, Duke University Press.
- Federici, Silvia.** 2004. "Women, Land-Struggles and Globalization: An International Perspective", *Journal of Asian and African studies*, núm. 39 (1-2), pp. 47-62.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Caliban and the Witch: Women, Capitalism and Primitive Accumulation*, New York, Autonomedia.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, New York, PM Press.
- Finer, Matt et al.** 2015. "Future of Oil and Gas Development in the Western Amazon", *Environmental Research Letters*, núm. 10 (2), pp. 1-6.
- Foster, John Bellamy.** 2013. "Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature", *Monthly Review*, núm. 65 (7), pp. 1-20.
- Garzón, Paulina.** 2014. "Una cuestionable alianza Sur-Sur: Las inversiones chinas en Ecuador y en la región", en J. Cuvi (comp.), *La restauración conservadora del correísmo*, Quito, Arcoiris Producción Gráfica, pp. 259-266.
- Galcerán Huguet, Montserrat.** 2007. *Producción y reproducción en Marx*, Madrid, Universidad Nómada.
- 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", tesis de maestría, Quito, Flacso Ecuador.
- Gebara, Ivone.** 2000. *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión*, Madrid, Trotta.
- Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth.** 2010. *The Affect Theory Reader*, Durham, Duke University Press.
- Gregor, Thomas A. y Donald Tuzin.** 2001. *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*, Berkeley, University of California Press.
- Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación.** 2010. *Migration, Domestic Work and Affect: A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labor*, Nueva York, Routledge.
- Hamington, Maurice.** 2004. *Embodied Care: Jane Addams, Maurice Merleau-Ponty, and Feminist Ethics*, Champaign, University of Illinois Press.
- Hardt, Michael.** 1999. "Affective Labor", *Boundary 2*, núm. 26 (2), pp. 89-100.
- Harvey, David.** 2005. *Spaces of Neoliberalization: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.
- Hemmings, Clare.** 2005. "Invoking Affect: Cultural Theory and the Ontological Turn", *Cultural Studies*, núm. 19 (5), pp. 548-567.
- \_\_\_\_\_. 2012. "Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation", *Feminist Theory*, núm. 13 (2), pp. 147-161.

- Isla, Ana.** 2015. *The "Greening" of Costa Rica: Women, Peasants, Indigenous Peoples, and the Remaking of Nature*, Toronto, University of Toronto Press.
- Kohn, Eduardo.** 2007. "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement", *American Ethnologist*, núm. 34 (1), pp. 3-24.
- Larrea, Carlos.** 2013. *Extractivism, Economic Diversification and Prospects for Sustainable Development in Ecuador*, Quito, UASB Digital.
- LaTorre, Sara, Katharine N. Farrell y Joan Martínez-Alier.** 2015. "The Commodification of Nature and Socio-Environmental Resistance in Ecuador: An Inventory of Accumulation by Dispossession Cases, 1980-2013", *Ecological Economics*, núm. 116, pp. 58-69.
- Little, Paul.** 2001. *Amazonia: Territorial Struggles on Perennial Frontiers*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- Lopes de Souza, Marcelo.** 2005. "O territorio: sobre espacio e poder, autonomia e desenvolvimento", en I. de Castro, P. da Costa y R. Lobato (comps.), *Geografia: conceitos e temas*, Río de Janeiro, Bertrand Brasil, pp. 77-116.
- Lordon, Frederic.** 2014. *Willing Slaves of Capital: Spinoza and Marx on Desire*, Londres, Verso Books.
- Lyall, Angus.** 2016. "Voluntary Resettlement in Land Grab Contexts: Examining Consent on the Ecuadorian Oil Frontier", *Urban Geography*, núm. 38 (7), pp. 1-16.
- Lyall, Angus, Rudy Colloredo-Mansfeld y Melanea Rousseau.** 2018. "Development, Citizenship, and Everyday Appropriations of Buen Vivir: Ecuadorian Engagement with the Changing Rhetoric of Improvement", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 37, núm. 4, pp. 403-416.
- MacGill, Bindi.** 2014. "Postcolonial Belonging as an Ethic of Care", *New Scholar: An International Journal of the Humanities*, núm. 3 (1), pp. 155-170.
- Marx, Karl.** 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Nueva York, Penguin Books / New Left Review.
- Moreno Parra, María S.** 2014. "Warmikunda Juyayay! Ecuadorian and Latin American Indigenous Women Gaining Spaces in Ethnic Politics", tesis de doctorado, Lexington, University of Kentucky.
- Morini, Cristina y Andrea Fumagalli.** 2010. "Life Put to Work: Towards a Life Theory of Value", *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, núm. 10 (3/4), pp. 234-252.
- Narotzky, Susana.** 2007. "El lado oculto del consumo", *Cuadernos de antropología social*, núm. 26, pp. 21-39.
- Negri, Antonio y Michael Hardt.** 1999. "Value and Affect", *Boundary 2*, núm. 26 (2), pp. 77-88.
- Pérez Orozco, Amaya.** 2012. "Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida", *Investigaciones feministas*, núm. 1, pp. 29-53.
- Perkins, Patricia.** 2007. "Feminist Ecological Economics and Sustainability", *Journal of Bioeconomics*, 9 (3), pp. 227-244.
- Quijano, Anibal.** 2000. "Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America", *International Sociology*, núm. 15 (2), pp. 215-232.

- Salleh, Ariel.** 2005. "Moving to an Embodied Materialism", *Capitalism Nature Socialism* núm. 16 (2), pp. 9-14.
- Sawyer, Susana.** 2004. *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*, Durham, Duke University Press.
- \_\_\_\_\_. 2016. "Indigenous Initiatives and Petroleum Politics in the Ecuadorian Amazon", en N. Haenn y R. Wilk (comps.), *The Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*, New York, Nueva York University Press, pp. 222-228.
- Seigworth, Gregory J. y Melissa Gregg.** 2010. "An Inventory of Shimmers", *The Affect Theory Reader*, Durham, Duke University Press, pp. 1-25.
- SENPLADES-Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.** 2011. *Transformación de la matriz productiva*, Quito, SENPLADES.
- Singh, Neera.** 2013. "The Affective Labor of Growing Forests and the Becoming of Environmental Subjects: Rethinking Environmentality in Odisha, India", *Geoforum*, núm. 47, pp. 189-198.
- \_\_\_\_\_. 2018. "Introduction: Affective Ecologies and Conservation", *Conservation and Society*, núm. 16, pp. 1-7.
- Strathern, Marilyn.** 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Tapia, Luis.** 2009. *Pensando la democracia geopolíticamente*, La Paz, Muela del Diablo Editores.
- Taussig, Michael.** 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man*, Chicago, University of Chicago Press.
- Thrift, Nigel.** 2004. "Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect", *Geografiska Annaler. Series B. Human Geography*, núm. 86 (1), pp. 57-78.
- Turner, Terisa E. y Leigh S. Brownhill.** 2001. "African Jubilee: Mau Mau Resurgence and the Fight for Fertility in Kenya, 1986-2002", *Canadian Journal of Development Studies/Revue canadienne d'études du développement*, núm. 22 (4), pp. 1037-1088.
- Vega, Cristina y Encarnación Gutiérrez-Rodríguez.** 2014. "Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado: debates latinoamericanos", *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, núm. 18 (3), pp. 9-26.
- Whatmore, Sarah J.** 2013. "Earthly Powers and Affective Environments: An Ontological Politics of Flood Risk", *Theory, Culture & Society*, núm. 30 (7-8), pp. 33-50.