

Nicole, reina de Macas: el impacto del trabajo asalariado sobre el activismo trans en la Amazonia ecuatoriana*

Victor Cova**

Universidad de Aarhus, Dinamarca
cmonnom@gmail.com

Recibido: 31-05-18

Aceptado: 21-09-18

Resumen: Este artículo se enfoca en la importancia del trabajo asalariado en la trayectoria que llevó a Wilo/Nicole, una persona *Shuar* trans, a ser una activista transgénero indígena. Partiendo de las relaciones de género tradicionales en el

* Esta investigación fue posible gracias a la beca postdoctoral *Fleshworks: The Erotic Economy of Settler Colonialism* financiada por el DFF-FKK. Agradezco a los participantes en el evento conmemorativo de los 20 años de despenalización de la homosexualidad en FLACSO Quito, de la jornada de investigación "Penser le transgenre dans les populations amérindiennes d'Amérique latine" organizado por Magda Dziubinska en Paris-Nanterre, los participantes en el seminario del CAS en St Andrews y del departamento de antropología social en Manchester. Por su ayuda con la traducción del texto quiero agradecer a Natalia Valdivieso y Samuel Tettner. Nada de eso hubiera sido posible sin la paciencia y la valentía de Wilo Shacay, y la amabilidad de la gente de Morona Santiago

** Investigador en antropología social en la Universidad de Aarhus, Dinamarca, con una beca de posdoctorado individual del DFF-FKK para el proyecto *Fleshworks: Economía Erotica del colonialismo en la Amazonia ecuatoriana*. Escribió su tesis de PhD, *Manioc Beer and the Word of God: Faces of the Future in Macuma*, Ecuador, en la Universidad de St Andrews, Escocia, bajo la dirección de Peter Gow, sobre las relaciones entre los *Shuar* de Macuma y los misioneros evangélicos.

mundo *Shuar*, demuestro como el trabajo asalariado permite la existencia de nuevas formas de vida. Al mismo tiempo, estas nuevas formas de vida están limitadas por el mercado del trabajo, que asigna a los homosexuales y a los travestis actividades económicas específicas: la belleza y el trabajo sexual. Restringe también el tipo de alianzas y de activismo que pueden tener lugar. Cambiando de escala, muestro que el capitalismo también provoca y limita el activismo indígena a través del proceso de colonización y de militarización de la frontera entre Ecuador y Perú. Puesto de otra manera, el trabajo asalariado proporciona la condición, la provocación, el enemigo y los límites del activismo trans en la Amazonía ecuatoriana.

Palabras clave: diversidad sexogenérica, activismo, pueblos indígenas

Resumo: Este artigo foca na importância do trabalho assalariado na trajetória que levou Wilo/Nicole, uma pessoa trans Shuar, a ser uma ativista indígena transgênero. A partir das relações tradicionais de gênero no mundo Shuar, demonstro como o trabalho assalariado permite a existência de novas formas de vida. Ao mesmo tempo, essas novas formas de vida são limitadas pelo mercado de trabalho, que atribui aos homossexuais e travestis atividades econômicas específicas: relacionadas à beleza e ao trabalho sexual. Tais restrições limitam o tipo de alianças e ativismo que podem ocorrer. Sob outra perspectiva, mostro que o capitalismo provoca e também limita o ativismo indígena através do processo de colonização e militarização da fronteira entre o Equador e o Peru. Dito de outra forma, o trabalho assalariado fornece a condição, a provocação, e os limites do ativismo trans na Amazônia equatoriana.

Palavras chave : Diversidade sexual e de gênero ,Ativismo, Povos indígenas

Abstract : This article focuses on the importance of wage labor in the trajectory that led Wilo / Nicole, a trans Shuar person, to be an indigenous transgender activist. Starting from the traditional gender relations in the Shuar world, I show how wage labor allows the existence of new life forms. At the same time, these new ways of life are limited by the labor market, which assigns homosexuals and transvestites specific economic activities: beauty and sex work. It also restricts the kind of alliances and activism that can take place. Changing the scale, I show that capitalism also provokes and limits indigenous activism through the process of colonization and militarization of the border between Ecuador and Peru. In other words, wage labor provides the condition, the provocation, the enemy and the limits of trans activism in the Ecuadorian Amazon.

Keywords : gender diversity ; activism ; indigenous peoples

Introducción: Nicole, Reina de Macas

“Organizaron un concurso de belleza *travesti*” - me dijo Jeffrey, emocionado. Bajando la voz continuó: “¡Nicole Shacay es la primera reina LGBT de Macas!”. Compartíamos una cerveza en un bar de Macas, una pequeña ciudad en la Amazonía ecuatoriana. Jeffrey no había salido del clóset y quería mantenerlo de esta manera, así que teníamos que ser discretos. La gente en el bar ya nos miraba raro, un hombre indígena intimando con un extranjero, no queríamos empeorar la situación. Pero Jeffrey no podía contenerse. “Hasta bailaron en el desfile municipal, ¿puedes creerlo? ¡Con tacones y todo!” Me enseñó un video del grupo de baile María Luisa Nunkui desfilando por la ciudad entre grupos de estudiantes de secundaria.

En mi apreciación, Macas era un pueblo ferozmente conservador y racista. Solo pasaba allí una o dos noches cada dos semanas mientras hacía trabajo de campo en el territorio Shuar entre 2011 y 2012. En ese entonces, investigaba la relación entre los *Shuar* y los misioneros evangélicos norteamericanos. A mi entender, Macas era una oportunidad para descansar de las largas sesiones de traducción bíblica, servicios en la iglesia y trabajo con la NASHE¹, una de las federaciones políticas *Shuar*. La vida en Macas era más turbulenta que en las comunidades, pero dentro de sus límites. Los colonos no se mezclaban con los Shuar, y a pesar de que yo conocía algunos gays y lesbianas, no había ni rastro de una escena gay. En ocasiones, había visto un par de trabajadores sexuales *travesti* por la estación de autobús, pero nada más que eso. Sabía que mis amigos gays y lesbianas estaban asustados, ya que algunos habían sido amenazados, acosados y atacados. Me parecía difícil creer que solo tres años después las cosas hubiesen cambiado tanto.

Conocí a Nicole, también conocido como Wilo, unas semanas después de mi conversación con Jeffrey. Estaba con Tania, una activista lesbo-feminista quien trabajaba como mi asistente de investigación. Tania viene de una familia mestiza de Macas y se marchó tan pronto como pudo, en parte porque no aguantaba el conservadurismo de la ciudad. Wilo nos habló sobre el desfile de belleza LGBT, el grupo de baile y sus planes de organizar talleres sobre derechos sexuales. También nos hablaron de la dificultad para organizar los eventos y del escaso apoyo que habían recibido. Anteriormente yo había trabajado con una de las federaciones *Shuar* y aún mantenía el vínculo con algunos de los políticos. Le

¹ Nación Shuar del Ecuador.

pregunté a Wilo si había considerado pedirles ayuda y Wilo solo se rió. “¡Me caerían a palos si yo entrase a su oficina!”, me dijo.

Este artículo se enfoca en la importancia del trabajo asalariado en la trayectoria que llevó a Wilo/Nicole a ser una activista transgénero indígena. Examina cómo el trabajo asalariado en un contexto colonial capitalista configura el espacio de posibilidades para el activismo en Macas, un pequeño pueblo colono en la Amazonía. Se basa en veinte meses de trabajo de campo en Morona Santiago entre 2011 y 2018, además del seguimiento de varios informantes vía internet y por medio de mi asistente de investigación, Tania Macera. En general, mi trabajo se enfoca en las relaciones entre los *Shuar* y grupos no-*Shuar*, y los efectos de estas relaciones. Después de un primer período (catorce meses) en el campo entre 2011 y 2012 en el que exploré las relaciones entre los *Shuar* y misioneros evangélicos norteamericanos, empecé un nuevo proyecto desde 2015 (seis meses), orientado al análisis de las relaciones económicas entre macabeos y colonos y sus efectos sobre el activismo LGBTI. Las entrevistas con Wilo tuvieron lugar en 2016 y 2017 de manera formal e informal, mientras que las entrevistas con empleados en el campo de la estética y cosmética se realizaron en 2017. Líderes indígenas y ex-militares fueron entrevistados en 2015.

La mayoría de los indígenas en la provincia de Morona Santiago, y alrededor de la mitad de la población total, se consideran *Shuar* (Censo 2011). Como un etnónimo, *Shuar* identifica y delimita a una de las nacionalidades que hacen de Ecuador un Estado plurinacional. En la lengua *shuarchicham*, la palabra "shuar" significa "pariente". De esa manera, y como la mayoría de los etnónimos en la Amazonía, denota una categoría relacional cuya extensión varía según el contexto. Otra forma de determinar el parentesco es por medio de la viculación con el territorio y la ascendencia o linaje. Los *Achuar*, por lo tanto, son los *AchuShuar*, la gente de la palmera *Achu*. En ese sentido, es significativo distinguir a los *Shuar* que vive en el valle del Upano de aquellos de la cordillera del Cutucú y de quienes viven junto al río Morona. Los *Shuar* se consideran a sí mismos y también son considerados por los antropólogos, estrechamente relacionados con otros grupos como *Achuar*, *Shiviar*, *Huampis* y *Awajun*, de quienes se distinguen pese a que comparten un lenguaje mutuamente comprensible. También se los asocia con los *Candoshi*, apesar de que éstos hablan un idioma distinto. El etnónimo sirve para distinguir a los indígenas de la población no indígena que vive en la provincia.

La presencia de colonos en lo que hoy es Morona Santiago data del siglo XVI. Los registros históricos atestiguan la presencia de ancestros de los *Shuar* en la región. Asimismo, colonos españoles se encontraron con otro grupo, los Macas,



de quienes se deriva el nombre de la capital de la provincia. Los Macas no sobrevivieron a este encuentro. Durante los últimos cuatrocientos años, descendientes de españoles han vivido de manera relativamente continua en tierras previamente ocupadas por los Macas. Los archivos también dan fe de un conflicto casi constante entre los colonos de Macas, llamados macabeos, y la población *Shuar*. A pesar de la distancia geográfica de los centros económicos y políticos, los macabeos mantenían vínculos con las élites nacionales. Éstos se especializaron en la cría de ganado y en la recolección de vainilla y canela. En el siglo XIX, Macas se convirtió en una tierra de exilio para disidentes políticos blancos de Colombia y Ecuador. Hasta hace poco, los macabeos se consideraban a sí mismos como blancos, en oposición a los "indios", término que incluye tanto a indígenas como a mestizos. A lo largo del siglo XX, Macas se integró cada vez más al Estado-nación por medio de la construcción de infraestructura de transporte (pistas de aterrizaje y después carreteras), instituciones públicas y bancos.

Mediante la ley de Reforma Agraria y Colonización promulgada en 1964, y como lo explico posteriormente, el gobierno ecuatoriano promovió la redistribución de la tierra en los Andes y el reasentamiento de los campesinos andinos sin tierra en la región amazónica. La ley, promulgada por la Junta Militar, fue en parte un intento de anticipación frente a una posible revolución, tal como había ocurrido años antes en Cuba. En Morona Santiago, la promoción de reasentamientos tenía también como objetivo soslayar las demandas territoriales como parte de un conflicto de larga data con Perú. Los nuevos pobladores, denominados localmente como "colonos", provenían, en su mayoría, de las provincias de Azuay y Cañar. Con el objeto de facilitar simultáneamente la expropiación de tierras a los grandes terratenientes en los Andes, la ley especificaba que solo la tierra productiva seguiría siendo legal. Como consecuencia, las demandas de tierra por parte de los macabeos se legalizaron inmediatamente, no siendo así para los *Shuar*. Los misioneros, tanto evangélicos como católicos, introdujeron el ganado en territorio *Shuar* con el propósito de apoyar a las comunidades *Shuar* en los procesos de adjudicación de tierras bajo títulos colectivos. Las cooperativas creadas para administrar el negocio de ganado se convirtieron rápidamente en federaciones políticas que contribuyeron al éxito electoral que el partido indígena *Pachakutik* tuvo en la provincia durante las últimas dos décadas. Así, la ley de 1964 transformó de manera profunda y duradera el panorama social, económico y político de Morona Santiago.

En el nivel nacional, el activismo indígena y LGBTI conquistó batallas decisivas en los años noventa. El levantamiento indígena de 1990 inició una década de

protestas donde la población indígena y afrodescendiente de Ecuador exigió el reconocimiento de la soberanía sobre sus territorios. De igual modo, en esta década la lucha por los derechos sexuales adquirió mayor visibilidad. En 1997, un movimiento liderado por trabajadores sexuales travesti reivindicó con éxito la despenalización de la homosexualidad. Muchos percibieron la elección de Rafael Correa en los comicios presidenciales de 2006 como un resultado de estas luchas, y la presentación de su partido, Alianza País, como representante de movimientos sociales progresistas. La elección de una asamblea constituyente para reescribir la constitución como una de sus primeras medidas pareció confirmar esta percepción. La Constitución de 2008 fue escrita bajo la dirección de Alberto Acosta, uno de los fundadores del partido *Pachakutik*. En ésta se reconoció los derechos de soberanía de las nacionalidades indígenas sobre sus tierras, así como el respeto de la orientación sexual e identidad de género de las minorías sexuales. La relación entre los activistas y el Estado se vio empañada poco después, cuando Correa estableció alianzas con movimientos católicos conservadores y acentuó políticas extractivistas en la Amazonía.

Este artículo se enfoca en dos preguntas: primero, ¿cómo Wilo llegó a entenderse a sí misma como una activista LGBT?, ¿qué quiere decir ella con eso? Segundo, ¿cuáles son las fuerzas que orientan y a su vez limitan el activismo de Wilo? Con estas preguntas abordo las inquietudes y preocupaciones acerca de las relaciones entre trabajo, activismo, e identidades raciales y sexogenéricas. Para entender el origen de estas inquietudes, cabe examinar las controversias acerca del acrónimo “LGBT” que Wilo usa para definir su activismo. Cuando apareció por primera vez en los Estados Unidos, este acrónimo parecía prometer “utopía...un compromiso a la inclusión y a la representación” pero en la práctica, ha tendido a marginalizar voces transgénero “privilegiando identidad sexual más que identidad de género”, a la vez “cerrando posibilidades de coalición con diferentes grupos políticos” (Murib, 2014). Asimismo, marginaliza grupos indígenas ya que solamente reconoce entendimientos euroamericanos de género y sexualidad (Morgensen 2016). Aun así, “gay” y “lesbiana” se han convertido en localizaciones de intensa fijación afectiva mas allá de Estados Unidos y Europa, precisamente por su prometido escape de las categorías tradicionales sofocantes (Dave, 2012).

Aquí vemos que el acrónimo demuestra el tipo de alianzas que Wilo busca al igual que obscurece otras posibilidades. Este hecho es crucial, ya que la construcción de alianzas contribuye a definir el activismo y habilita las transformaciones en una mayor escala, por ejemplo las políticas influyentes (véase Dave 2012). Wilo rechaza alianzas con el movimiento indígena, a pesar de su importancia local. También encuentra difícil movilizar lesbianas y

homosexuales de clase media. Estos no son fallos de su parte pero resultan de la forma local del capitalismo de Estado. Sin embargo, en este contexto, sería un error ver en la elección de Wilo un enfoque identitario y centrado en las normas de género. Al contrario, pretendo demostrar que la sexualidad aparece en el activismo como ligada constitutivamente al trabajo asalariado.

Las dos preguntas se responden desde una perspectiva marxista *queer*. Llegué a esta posición en parte gracias a la crítica trans de los estudios *queer* y su indiferencia por la materialidad. Según Love (2014), “los estudios trans dan cuenta de la experiencia material y hacen espacio para nuevas formas y experiencias encarnadas centrales”. Los estudios trans también estimulan una crítica de la falta de historicidad del modelo de interseccionalidad de “reja social”, en su lugar haciendo énfasis en que “los *sets* de fuerzas que producen la marginalización y el privilegio...son entendidos como eventos” (Simpkins, 2016). Tomados juntos, apuntan hacia la historicidad y la materialidad de la opresión de las personas trans. A menudo, esto lleva a confusiones sobre el Estado. Este tipo de trabajo tiende a tomar “la designación oficial de sexo (...) como punto de partida” para ver qué hace esta designación sobre varios grupos de personas (Currah, 2014). Frecuentemente también ignora las formas económicas de opresión y explotación.

Dicho de otro modo, una perspectiva marxista permite deshacernos del enfrentamiento apóricico entre la humanidad universal y supuestas identidades culturales, raciales y sexogenéricas. Como Agamben lo describió recientemente, estamos atrapados entre “la vida desnuda, portadora última y opaca de la soberanía y las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (elector, empleado, periodista, estudiante, pero también el seropositivo, travesti, estrella porno, jubilado, padre, mujer)” (2015:209). Propone superar este callejón sin salida apuntando a descripciones de formas de vida, es decir, vidas que son imposibles de distinguir de su forma. En este artículo sigo su propuesta y describo la forma que ha tomado la vida de Wilo, y la influencia del capitalismo en orientarla y desorientarla.

La liberación es el primer efecto del trabajo asalariado en las relaciones de género. El dinero hace posible obtener acceso a bienes y prestaciones más allá de lo que los roles de género tradicionales y complementariedades lo requieren. Tal como lo expresa Moishe Postone (1993: 149), “El trabajo (...) se convierte en un medio peculiar para adquirir bienes en una sociedad determinada por la mercancía; la especificidad del trabajo de los productores se extrae de los productos que adquieren con su trabajo. No existe una relación intrínseca entre la naturaleza específica del trabajo realizado y la naturaleza específica del

producto adquirido a través de ese trabajo. Esto es muy diferente de las formaciones sociales en las que no predomina la producción y el intercambio de productos, donde la distribución social del trabajo y sus productos se efectúan mediante una amplia variedad de costumbres, vínculos tradicionales, relaciones de poder evidentes o, posiblemente, decisiones conscientes". En otras palabras, el trabajo asalariado hace posible, por ejemplo, que las mujeres solteras compren alimentos y renten una habitación con el dinero que ganaron como cocineras, sin tener que estar casadas con un hombre. Rubenstein (1993) mostró cómo este hecho transformó profundamente los patrones de matrimonio entre los *Shuar*, pasando de la poligamia a los matrimonios monogámicos en serie. En otras palabras, el trabajo asalariado facilitó que las mujeres se separaran de su esposo y se volvieran a casar con otro hombre.

El potencial emancipador del trabajo asalariado, aunque importante, es sin embargo, inmediatamente capturado nuevamente por una distribución del trabajo por género. El género puede ser un obstáculo para la entrada en el mercado laboral en general, o puede restringir el acceso a algunos empleos en lugar de otros. Podrían implementarse leyes para restringir el acceso de las mujeres al trabajo asalariado, pero las normas sociales pueden ser igual de poderosas y quizás aún más difíciles de cuestionar. En el capitalismo, la estratificación del trabajo según el género puede variar con el tiempo, pero no es arbitraria. Tal como el marxismo feminista lo ha demostrado en numerosas ocasiones, en las sociedades capitalistas las mujeres a menudo son relegadas a tareas que aseguran la reproducción de la fuerza de trabajo de los trabajadores (véase Battacharya 2017). Usualmente éstas se definen como gestión del cuidado: preparar alimentos, limpiar casas y oficinas, criar hijos, proporcionar satisfacción sexual. Estas tareas suelen ser las últimas en ser monetizadas, en parte, para restringir el acceso de las mujeres al dinero. A medida que las mujeres forman parte de la fuerza laboral, dependen cada vez más de contratos de trabajo para realizar estas tareas. Por lo general, quienes se dedican a tareas de cuidado reciben remuneraciones deficientes, trabajan en condiciones físicas y emocionales demandantes y poco reguladas y su trabajo puede ser difícilmente automatizado (por ejemplo, véase Kotiswaran, 2011). En Macas, a medida que las mujeres mestizas accedieron a empleos en oficinas y profesiones lucrativas como medicina, arquitectura, odontología o leyes, recurrieron a mujeres indígenas para el cuidado de sus hijos, lavado de ropa, limpieza de casas, compra de víveres y preparación de alimentos para el hogar.

Tan pronto el trabajo asalariado es definido por el género, el género se convierte en trabajo. Lo hace de dos maneras. Primero, para obtener y mantener un empleo, se necesita adoptar una presentación de género específica y a menudo

estereotipada (tacones, faldas y maquillaje para mujeres; trajes y cabello corto para hombres). En segundo lugar, y como consecuencia, el género debe comprarse a manera de una serie de accesorios y servicios profesionales: peluqueros, manicuristas, maquilladores, ropa, maquillaje, etc. En ese sentido, el concepto de performance de género puede ser rastreado como el producto del capitalismo fordista y postfordista y el giro hacia el consumo masivo y la industria de servicios como resultados de las crisis de sobreproducción y desindustrialización (Floyd 2009: 79-120). La historización de la performance de género como una función de las transformaciones internas al capitalismo abre la posibilidad de relacionarse de manera crítica con las teorías de Butler sobre la performatividad. Tal como sostiene Bourcier (2017: 147), "reformular el género como trabajo y como performance, en ese orden, nos permite superar la despolitización [de Butler], romper con la tiranía de lo nuevo como índice capitalista de progreso y como manifestación de la acumulación capitalista y el deseo". Concebir la performance de género como trabajo también abre el camino para una re-conceptualización del género y las políticas sexuales en términos de devaluación y revalorización de las formas de trabajo a través de huelgas, sabotaje, etc., en otras palabras, en términos de lucha de clases.

Como resultado, en este artículo enfatizo los factores económicos que le dan forma a la vida de Wilo y a su activismo. Wilo conceptualiza el género en términos económicos. Esto resulta ambivalente desde el pensamiento *Shuar* y sus experiencias en el mundo colono. Discuto lo que David (2017: 30) llama "producción trans", es decir, "los patrones de localizaciones de personas trans en las cadenas de producción cultural y material". Vivir como gay o trans restringe las posibilidades económicas a trabajar como un experto de belleza o un trabajador sexual. A su vez, los miedos sobre la redistribución económica detienen a las personas de salir del clóset y de denunciar crímenes de odio. El activismo indígena se enfoca en los derechos sobre las tierras y en el desarrollo económico. Enfatizo el papel de conflicto fronterizo entre Perú y Ecuador y la consecuente militarización de la provincia Morona Santiago, donde la mayoría de los *Shuar* viven. Este conflicto fronterizo ha influenciado el colonialismo y la resistencia *Shuar*, pero también ha influenciado la personalidad masculina *Shuar*². El capitalismo es el hilo conductor de las trayectorias de vida, análisis

² Uso el término "personalidad masculina" donde otros usan masculinidad siguiendo el ejemplo de Floyd (2009 79-120). Considero que la masculinidad es una forma específica reedificada y consumible de la personalidad masculina que emergió en Europa y Norteamérica en el siglo XX. La personalidad masculina tradicional *Shuar*

mítico, mercados de sexo y belleza, activismo LGBT y más abiertamente geopolítica.

Trabajo asalariado y género: masculino y femenino como dos caras de la misma moneda³.

Wilo cuenta que la primera vez que se vistió como mujer fue como descubrir el otro lado la moneda. En cualquier momento, sólo una cara es visible, como Wilo aparenta ser un hombre o una mujer en diferentes contextos. Ellos nunca aparecen como entre-dos o una mezcla de macho y hembra. Tampoco uno de ellos es percibido como esencial y el otro como accidental; los dos son externos. La comparación también hace referencia a la relación entre lo económico y el género. Su género abre algunas oportunidades y cierra otras. En esta sección examino la trayectoria de Wilo. ¿Cómo es que llegó a conceptualizar el género en estos términos?, ¿qué papel juega el género en su vida social y económica? Tanto las conceptualidades indígenas como las colonas estaban disponibles para Wilo para formar un auto-entendimiento propio. Su trayectoria forma parte de un patrón más grande de transformación hecha posible en la economía capitalista. El auto-entendimiento de Wilo sobre el asunto no importa mucho para el capitalismo, siempre y cuando sea partícipe de la economía de mercado de la forma prescrita.

10 

Wilo nació en una familia típica del valle de Upano, en una comunidad mixta Shuar-mestiza cerca de Macas, la capital de la provincia. Su familia se sustentaba por medio de la agricultura complementada con la crianza de ganado para la venta en el mercado. Su madre se dedicaba a la horticultura, como es tradición en las comunidades *Shuar*. Su padre se encargaba del ganado, y tras venderlo todo desperdició el dinero. La madre de Wilo se separó de él y se fue a Sevilla, un pequeño pueblo *Shuar*. Allí tuvo varias ocupaciones como costurera, artesana y maestra de escuela. Eso le permitió enviar a la mayoría de sus hijos, incluyendo a Wilo, a estudiar en la universidad, algunos de ellos incluso fueron a la capital, Quito. Sus hermanos se convirtieron en profesionales y se independizaron, mientras que Wilo aún vive con su madre. Wilo ha seguido los pasos de su

está también intrínsecamente relacionada con la economía, como demuestro luego, pero con la producción, y no con el consumo.

³ Esta sección está basada en tres entrevistas formales y un número de conversaciones informales entre Wilo, Tania y yo en el 2016 y 2017.

madre y se dedica a la confección de vestidos. Wilo no es la única en realizar actividades calificadas como femeninas, recientemente, uno de sus hermanos ha regresado a la comunidad para dedicarse a la agricultura. Es lo suficientemente exitoso como para contratar gente que trabaje para él. En dos generaciones, la familia de Wilo se ha desplazado de una economía de subsistencia a la participación completa en la economía de mercado. Al mismo tiempo, ciertas actividades económicas que solo eran restringidas para mujeres en la economía de subsistencia⁴ han sido adoptadas por hombres en la economía de mercado.

Wilo era un chico afeminado. Sus hermanos se reían de él. Por ejemplo, lo llamaban “mariquita”, diminutivo de “marica.” En Ecuador al igual que en otras partes de Sudamérica, es un insulto referido a los homosexuales pasivos. “Marica” es una categoría social asociada a la afeminación que alude a la penetración anal pasiva, no se refiere al participante activo que penetra. Esto corresponde al llamado modelo mediterráneo de homosexualidad (véase Howe 2013: 178). Al contrario, los *Shuar* no asocian la penetración anal con afeminación. Hay una frase que se refiere al sexo anal, *chiminiamnijikeratin*. Literalmente quiere decir la persona que fecunda el ano, y tiene un equivalente, *chiminiamnijitai*, aquel que es fecundado en el ano⁵. Ninguno de ellos implica afeminación, tampoco normalidad. Los mitos *Shuar* por ejemplo, presentan sexo entre hombres como una forma de trucos o locura. El mito principal *Shuar* que se refiere al sexo anal es el del zorro y el jaguar⁶. En el mito, el zorro engaña al jaguar y le incita a tener sexo con él. Cubre con pelos punzantes los palos que el

⁴ Sobre la economía de subsistencia en la Amazonía, véase Gow 1989

⁵ De acuerdo con el diccionario *Shuar-Español* de Pelizzaro, el verbo *Shuaraa-s* quiere decir provocar, seducir o tener relaciones homosexuales. Puede ser nominalizado para describir homosexuales como una categoría, *aakratin*. Véase Pelizzaro y Nawech, 2005: p 112-114. Mis informantes traducen *aakrain* como vacilón, alguien que trata de provocar sexo con una persona de cualquier sexo, con una connotación de exceso. Nótese que el diccionario, escrito por misioneros católicos, agrega una dimensión de juicio moral (todos los ejemplos se refieren a la homosexualidad como algo reprehensible) y una esencialización haciendo referencia a la homosexualidad y no al sexo anal entre hombres. Para más información sobre el diccionario, véase Cova 2015: 151-157. Los misioneros católicos también son los únicos que se refieren a los personajes principales del mito del sapo *Kaka* como homosexuales, cuando los *Shuar* se refieren a él como *aakratin*.

⁶ Un viejo informante de Macuma me contó esta versión del mito en el 2017. Para ver una versión un poco distinta véase Rueda 1987: 156-7.

jaguar usa para limpiar su ano después de defecar para luego ofrecerle su ayuda. Empieza insertando un palo en el ano para sacar los pelos punzantes, y luego reemplaza el palo por su propio pene. Cuando el jaguar da cuenta del engaño, persigue al zorro y lo muerde. Este mito representa la penetración anal pasiva como indeseable. Uno tiene que ser engañado. Pero la penetración anal no feminiza al jaguar⁷.

Si para los Shuar, la pasividad anal no feminiza, ¿qué lo hace? Otro mito, el de la madre rata, describe la sexuación de los cuerpos⁸. En los tiempos míticos, los hombres tenían pechos y amamantaban a los bebés, porque las mujeres morían en el parto ya que no sabían dar a luz por sus vaginas. Los hombres tenían que cortar y abrir los vientres de las mujeres para liberar a los bebés y las madres no sobrevivían. Los hombres luego se casaban con sus hijas. Una mujer embarazada conoció a un ratón quien le ofreció mostrarle como dar a luz a través de la vagina a cambio de cacahuates. La mujer regresó a su casa con el bebé en brazos y se lo entregó a su marido para amamantar. El hombre se dio cuenta que el hecho de que su mujer hubiera sobrevivido significaría que ahora ella le diría qué hacer. Cuando ella se dio vuelta, él se quitó los pechos y los tiró a su espalda. El segundo mito también desliga la femineidad de la pasividad o el sexo y relaciona los pechos y las vaginas a las relaciones de poder y a la reproducción social. La configuración corporal de hoy resulta de una configuración social y política específica. Tener pechos significa obedecer. La feminización resulta de una necesidad social, política y económica, no del deseo o de una posición sexual.

Entonces, si dos hombres viviesen juntos como pareja, uno de ellos tendría que abordar algunas características femeninas, que lo habilitarían para llevar a cabo actividades productivas femeninas como el trabajo de jardinería. Siguiendo a Postone (1993), podemos ver cómo el trabajo asalariado puede cambiar esta dinámica. El dinero permite a una pareja de hombres comprar vegetales y a una pareja de mujeres comprar carne. Estos pueden ser incluso producidos por ellos mismos y vendidos en el mercado. En consecuencia, la significación misma del ser hombre o mujer cambia radicalmente. No obstante, la economía capitalista

⁷ De hecho, aquí también los misioneros católicos agregaron referencia a la feminización en la traducción al español en donde se menciona el mito, mientras que la versión original no lo hace. Véase Pelizzano 2012: 182.

⁸ De nuevo, esta versión proviene de uno de mis informantes más cercanos en Macuma en el 2017. Para ver una versión un poco distinta véase Rueda 1987: 95-7.

continúa prescribiendo actividades preferenciales basadas en el género. Los maricones, por ejemplo, se supone que trabajen con cosméticos, y travestis en el trabajo sexual.

Trabajo asalariado y sexualidad: el tercer género del capitalismo

Wilo se dio cuenta de esto en Quito, cuando empezó a presentarse como Nicole. Ella había ido a Quito a explorar deseos que no podía satisfacer en Macas. Pero aun allí, al principio, no se atrevía a salir. Inicialmente hablaba con hombres en *chat rooms online*, pero no los conocía en persona. Posteriormente, empezó a conocer hombres y a salir con ellos. Un amigo la introdujo al *transformismo*, es decir vestirse como mujer. Nicole pagaba a un *travesti* para que la maquillara y pedía prestada ropa a sus amigas. Después adquirió su propio maquillaje y prendas de vestir. Wilo era Nicole, un *travesti*. La categoría *travesti* está particularmente disputada. A nivel local, usualmente es sinónimo de “gay”, “maricón” o “loca” (véase Gonzales 2014); es a la vez un insulto y un lugar de autoidentificación. A nivel nacional y regional, usualmente se refiere a trabajadores sexuales (Kulick 1998). Algunos la definen como una mujer transgénero que acepta sus genitales masculinos (Silvia y Ornat, 2016). Su asociación con la clase obrera y los no-blancos no se puede descartar y presenta un conflicto con los intentos de hacer de lo trans respetable, blanco, clase media (véase Valentine 2007), así como también con intentos de despatologizar y deserotizar lo transgénero (Gilbert 2014).

Una noche, en un club nocturno, otra *travesti* atacó a Wilo y amenazó con desfigurarla. Ella era demasiado bonita y no exigía un pago a los hombres. La *travesti* era una trabajadora sexual y veía a Wilo/Nicole como una competencia injusta. El trabajo sexual *travesti* está establecido en Quito. La organización de trabajo sexual *travesti*, Coccinelle, ha luchado en pro de sus derechos y lograron que la homosexualidad fuera despenalizada en Ecuador en el año 1997⁹. No obstante, el trabajo sexual en bares y en la calle continúa siendo peligroso, pero puede ser lucrativo. Las *travestis* usualmente piden más dinero que las trabajadoras sexuales cis-género. Hay menos clientes, pero menos trabajadoras y a un precio más alto. La competencia puede ser fuerte. Pero Nicole no era una trabajadora sexual, ella estudiaba contabilidad en una universidad en Quito.

⁹ 2017 marco el veinteavo aniversario de su victoria. Véase Cabral 2017.

Unas semanas después, volvió al mismo club como Wilo, y se hizo amigo de la *travesti* que la había amenazado.

Wilo inicialmente esperaba encontrar más libertad en Quito, pero se sintió decepcionada con el racismo, el clasismo y la violencia. Después de un tiempo regresó a Macas y encontró empleo en un banco. Dejó de aparecer como Nicole. Ella sabía que la industria de servicio era incompatible con ser un *travesti*. Era buena trabajadora y su jefe la promovió. Pero algo no estaba bien, sus colegas no querían trabajar con ella y sus subordinados no la escuchaban. A menudo, se burlaban de su amaneramiento y se reían de su ser *Shuar*. Eventualmente renunció. El jefe no quería dejarla ir por la discriminación y ofreció luchar con ella. El banco tenía una política de diversidad, la Constitución nacional resguardaba los derechos sexuales y los de las minorías indígenas (Garriga Lopez 2016), pero Wilo no quería luchar más. Después de salir del banco Wilo volvió a presentarse de nuevo como Nicole. Empezó a trabajar como maquilladora, diseñadora de ropa, consejera de reinas de belleza y maestra de baile. A través de los años había adquirido todas estas habilidades de amigos o de tutoriales de *YouTube* para presentarse como Nicole. Ahora podía ganar dinero aplicándolos con las mujeres cis-género. Wilo ayuda a mujeres jóvenes a prepararse para concursos de belleza; muchas de estas mujeres viven en comunidades rurales, nunca han llevado tacones y raramente usan maquillaje; unas son indígenas y otras mestizas. Wilo les muestra como caminar en la pasarela al ritmo de la música, confecciona vestidos para ellas, les enseña coreografías y les prepara los videos de presentación. En el día del evento las maquilla, les ayuda a vestirse y les motiva. Wilo y una mujer trans venezolana son las únicas mujeres trans trabajando como expertas de belleza en la provincia. La mayoría de los otros trabajadores son hombres gay. Hay muchas mujeres cis-género cortando el cabello y haciendo uñas en salones de belleza en Macas, pero los peluqueros gay ganan más. También hay algunos hombres heterosexuales, quienes siempre tienen que justificar su sexualidad.

A pesar del estatus económico un poco más alto, es peligroso ser un peluquero *gay* o *travesti*¹⁰. La primera *travesti* en Macas fue una peluquera, quien llegó a finales de los noventa y sólo se quedó un año. Hombres conservadores de la iglesia católica circularon una petición después de misa para expulsarla. La gente la insultaba y se burlaba de ella. Al final la golpearon en la fiesta de año nuevo y la forzaron a dejar el pueblo en un autobús. Quince años después, las cosas no

¹⁰ Los datos etnográficos de esta sección provienen de trabajo de campo realizado en Octubre y Noviembre del 2017 en salones de belleza y gimnasios de Macas.

han mejorado mucho. Recientemente, niños de una escuela evangélica privada tiraron piedras a una peluquera gay. Se burlaban de su sexualidad, de su feminidad. No pudo ir a la policía por miedo de represalias. Me dijo que podía haber perdido clientes y sus hermanas podían haber perdido sus empleos. La escuela envió abogados a amenazarla cuando publicó en Facebook sobre lo sucedido. Ahora considera irse del pueblo también.

La economía en Macas reserva empleos específicos para los *maricones* y las *travestis*. El mercado de belleza está marcado como femenino, pero los homosexuales ocupan una mejor posición. El mercado del trabajo sexual funciona de manera parecida. La mayoría de los trabajadores sexuales de Macas son mujeres. El ejército introdujo trabajadoras sexuales en la ciudad cuando las barracas estaban allí en los años sesenta. Contrataban a mujeres que prestaban servicio a los soldados. Cuando éstos se fueron, burdeles abrieron sus puertas al servicio de hombres más ricos. Las trabajadoras sexuales en los burdeles, antes y ahora, tienden a ser mujeres de afuera del pueblo, usualmente inmigrantes. Los hombres mestizos en Macas valoran particularmente las mujeres de Colombia y de Venezuela. Hombres con menos dinero solían ir a las cantinas con mujeres locales, muchas de ellas *Shuar*. Hoy en día hay trabajadoras sexuales frente a la estación de autobús. Es aquí donde las *travestis* también trabajan, todas *Shuar*. Algunas de ellas se prostituyeron en la adolescencia temprana, otras empezaron más tarde. Su visibilidad las hace un blanco del comentario público. Artículos de prensa y anuncios en Facebook argumentan contra su presencia, algunos las defienden, la policía a menudo las acosa. Algunos hombres gay también encuentran clientes en las redes sociales y a través del boca a boca.

Así, en Macas, los gays y *travestis* tienen un acceso privilegiado al trabajo sexual y al trabajo de la belleza. Propongo denominar a estos dos mercados como la economía erótica. Si quieren algún otro empleo, tienen que esconder sus deseos y controlar su apariencia. Para Wilo, no es ninguna casualidad que los *travesti* tengan acceso privilegiado a esta economía erótica. Ellas dominan las técnicas que hacen a las mujeres atractivas y excitan a los hombres. El concepto de *somatécnicas* (Sullivan 2014) nos ayuda a reconocer este hecho sin naturalizarlo. Estas técnicas corporales le dan forma al cuerpo nuevamente, cambiando la forma que técnicas previas habían moldeado. *Travestis* como Wilo aprenden a hacer femeninos a cuerpos moldeados como masculinos por su parentesco y una variedad de instituciones, y por eso logran ayudar a otras cuyo cuerpo no cabe en el patrón cultural hegemónico a hacer lo mismo.

Trabajo asalariado y clase sociales: activistas en busca de alianzas

A la vez que empezó a trabajar como maquilladora, Wilo también inició su trabajo como activista LGBT. Se enfocó en tres tipos de actividades: concursos de belleza LGBT, talleres de derechos sexuales y grupos de actuación. Estas actividades intentan construir la comunidad LGBT y pelear contra la discriminación sexual. Wilo considera estas actividades como mutuamente reforzadoras: mientras más personas LGBT tengan oportunidades de empleo seguras, más fácil será que se unan; mientras más se unan, mejor podrán luchar contra la discriminación económica. Wilo no sólo enfatiza la injusticia sufrida por las personas LGBT, prefiere hablar sobre sus contribuciones a la sociedad más amplia. Los concursos de belleza y los grupos de danza también ayudan a mostrar sus habilidades somatotécnicas. Además, los concursos de belleza también aumentan la visibilidad política. Las candidatas también articulan en sus discursos los problemas de la comunidad. Por ejemplo, la primera reina LGBT de Morona Santiago se centró en el acoso policial hacia las trabajadoras sexuales. Sin embargo, los intentos de Wilo no han sido tan exitosos como ella hubiese querido: reclutar miembros y formar alianzas ha sido difícil. A continuación, abordo las organizaciones e individuos que se esperaba trabajen con ella y explico porqué no lo hacen.

16 

Lo que más me sorprendió fue la renuencia de la gente LGBT de clase media en Macas a aliarse con Wilo. En Ecuador como en muchos lados, la clase media y alta tienden a dominar el activismo LGBT. Sus ingresos cómodos, redes sociales robustas y habilidades profesionales son privilegios claros. Estos privilegios podrían haber actuado en favor de Wilo. No obstante, en un pueblo pequeño como Macas, estos privilegios se vuelven en obstáculos para el activismo. Tomaré como ejemplo a un hombre a quien llamaré Juan. Juan es mestizo, tiene casi 30 años de edad y ha estado en una relación con otro hombre por casi 5 años. Ha viajado por el mundo, particularmente a Estados Unidos y Brasil, donde vivió por un tiempo. Es un profesional joven y exitoso que se define a sí mismo como progresista en términos políticos. Viene de una familia de izquierda y con ambiciones políticas. El partido indígena Pachakutik incluso le ha pedido que se lance como candidato. En otras palabras, tiene a su disposición todos los recursos que a Wilo le hacen falta: las redes locales, nacionales e internacionales, la experiencia internacional, los recursos económicos, la experiencia de la campaña política, entre otros.

Aun así se niega a apoyar a Wilo. Peor aún, expresa un miedo intenso hacia la idea de que la gente los pueda asociar. Parte de esta negación viene de la naturaleza de las élites locales, que consisten en redes de parentesco muy

estrechas, compitiendo unas contra otras por prestigio. Salir del clóset y protestar con un *travesti Shuar* le haría perder mucho prestigio. También tendría consecuencias en la vida económica de él y de su familia. Como su padre, Juan trabaja como profesional médico independiente, su nivel de ingreso depende del nivel de confianza que la gente tiene en ellos.

Los hombres *Shuar* gay con movilidad ascendente constituyen otro público potencial para el activismo de Wilo. Tomemos como ejemplo el hombre gay *Shuar* a quien llamé Jeffrey y quien me habló por primera vez sobre la reina de Macas. Tiene veinticinco años, estudió en la universidad y trabaja en una institución estatal. Desde su punto de vista, el trabajo de Wilo era el comienzo de una vida mejor para gente como él en la provincia. Él también se negó a trabajar con Wilo. Jeffrey proviene de una comunidad de las afueras de Macas, similar a donde nació Wilo. Su familia tenía grandes dificultades económicas. Su hermana y cuñado habían perdido sus empleos por la crisis y vivían con él en la casa que alquilaba en Macas. Su madre se quedó en la comunidad con sus hermanos pequeños y Jeffrey era el único que trabajaba para esta familia extensa. Su madre estaba enferma y no podía cuidar del jardín y de las vacas ella sola. Él era bueno en lo que hacía y recibió una promoción, pero su éxito era precario. Algunos clientes se negaban a ser servidos por él y algunos de sus empleados no le obedecían, porque era *Shuar*. Cuando le ofrecí presentarlo con Wilo, me hizo prometer que nunca le diría a Wilo sobre él. Temía que una aparición en público con un *travesti*, pudiera hacer que lo despidiesen del trabajo y que fuese removido del apartamento que alquilaba.

En Macas es claro que la clase restringe el tipo de activismo disponible. La gente en Macas debe verse hétero, según normativa de género y mestiza para adquirir y mantener un empleo. La homosexualidad y el indigenismo son tolerados solo si son invisibles. El activismo de Wilo es lo opuesto: intenta hacer visibles las minorías sexuales y de género, especialmente las *Shuar*. Wilo defiende las posiciones sociales y económicas de los trabajadores de la economía erótica, maquilladoras y trabajadoras sexuales, amenazando así los privilegios de la élite mestiza y el sustento de la clase media. ¿Qué se puede decir de las organizaciones indígenas? Son poderosas, organizadas y bien conectadas. Wilo podría definir su lucha como interna en el movimiento indígena.

Estado capitalista y militarismo colonial: los Iwia

Los líderes políticos *Shuar* podrían tener objetivos similares a Wilo. Ellos tratan de crear oportunidades económicas para su gente y organizar sus comunidades.

Dependen de las federaciones (NASHE, FISCH) y del partido político *Pachakutik*. Aún así, Wilo se niega a tomar parte de estas actividades por dos razones: primero, no cree que el bienestar venga de las elecciones. Para ella, los intereses individuales, más que los comunitarios, son las motivaciones principales de los políticos *Shuar*. Segundo, las federaciones la asustan. Por ejemplo, no se puede ver a sí misma visitando una federación como Nicole. Cree que los líderes no la aceptarían y hasta podrían atacarla. Pero no piensa que los *Shuar* la discriminan. De hecho, manifestó en varias ocasiones que su propia gente la aceptaba más que los mestizos. Se encuentra más cómoda siendo *travesti* en Sevilla, un pueblo *Shuar*, que en Quito o Macas. La gente de su familia acepta quien es. Debo acotar que he oído reportes de rechazo violento de gente LGBT por parte de los *Shuar*. Algunas comunidades han castigado a miembros gay y expulsado a parejas lesbianas. Pero para Wilo, esto es mejor que el racismo y homofobia por parte de los mestizos. Entonces, ¿por qué no trabajar con las federaciones?

El capitalismo ha transformado la sociedad *Shuar*. El trabajo asalariado ha producido transformaciones en las condiciones de persona y de sociabilidad. A su vez, ha restringido su expresión y limitado sus demandas políticas. Wilo puede vivir como *travesti*, su hermano puede ser agricultor. Los dos papeles transforman aspectos tradicionales de la persona *Shuar* marcados como masculino y femenino. Wilo adquiere ciertas características estéticas masculinas *Shuar* y femeninas de la estética mestiza dentro de la economía erótica. Su hermano combina la horticultura tradicional femenina *Shuar* con un trabajo mestizo contemporáneo en el ámbito de la producción de alimentos. Ambas labores excluyen un aspecto crucial de la personalidad masculina *Shuar*: la guerra. Efectivamente, las mujeres *Shuar* tradicionalmente cuidaban de los niños y cultivaban alimentos, mientras que los hombres *Shuar* mataban animales y enemigos (Taylor 2000). Aquellos que toman ese papel hoy, aunque sea simbólicamente, son el ejército y los líderes *Shuar*. De hecho, los líderes políticos *Shuar* están intrínsecamente relacionados con el lado militar. El ejército también introdujo y continúa siendo un gran consumidor del trabajo sexual en la región.

Desde los años ochenta¹¹ el servicio militar es central para lo que significa ser una persona masculina entre los *Shuar*. Allí es donde los hombres jóvenes *Shuar* aprenden qué significa ser un hombre ecuatoriano, aprenden particularmente que la identidad *Shuar* masculina es afeminada. Tradicionalmente, los hombres

¹¹ Los datos sobre la importancia de lo militar para los jóvenes *Shuar* proviene de una conversación con jóvenes *Shuar* entre el 2012 y el 2017.

Shuar se pintan la cara y se adornan el cabello y las orejas, llevan el cabello largo, sin pelo en el cuerpo y usan falda. Para los mestizos, estas son señales de feminidad. En el servicio militar, los *Shuar* son afeitados, llevan pantalones y camisas, es decir, encuentran una heterosexualidad reforzada. El ejército contrata prostitutas para este objetivo. Los reclutas tienen que tener sexo con estas trabajadoras sexuales para demostrar su heterosexualidad. Esto supone también reducir el riesgo que tengan sexo entre ellos.

La importancia del servicio militar va más allá del desarrollo de lo que significa ser una persona masculina entre los Shuar¹². Desde los años ochenta, los soldados Shuar son parte de tropas de élite especializadas en combate de la selva. Estos grupos de comandantes de selva llevan nombres *Shuar*, como *Invia* o *Arutam*. Éstos jugaron un papel central en el conflicto del Cenepa, con el cual terminó la guerra fronteriza entre Ecuador y Perú en 1995. Fue el primer conflicto que utilizó tropas *Shuar* en territorio *Shuar*. La (relativa) victoria del Ecuador canalizó a los *Shuar* como defensores de la nación. Los hombres *Shuar* que participaron en el conflicto recibieron varios beneficios: pensiones de por vida y derechos a la educación avanzada gratuita han mejorado su calidad de vida. Ellos también han construido redes de amistad e influencia dentro del ejército. Estos hechos fueron decisivos durante las recientes protestas Shuar (véase Cova). Así, la participación en el ejército es central a la economía y vida política Shuar.

Pero el conflicto Perú-Ecuador es más importante que la militarización¹³. La frontera Perú-Ecuador se materializa en dos guerras cortas, en 1941 y 1995. Pero el conflicto tiene orígenes en el siglo XIX y produjo sus efectos más importantes durante períodos de paz. El objetivo del conflicto ha cambiado a lo largo del tiempo. Primero, Ecuador buscó acceso al río Amazonas para beneficiarse de la explotación del caucho. En el siglo XX, mutó hacia el control de la explotación del petróleo y la minería. Recientemente, incluye conexiones con el sistema de transporte multimodal Brasil-China. Los resultados del conflicto de 1941 son más importantes que la guerra en sí. En 1963, una junta militar tomó el poder y se negó a reconocer el tratado de Río de Janeiro que

¹² Los datos sobre la importancia de lo militar para el activismo indígena proviene de trabajo de campo en junio-julio del 2015 durante las protestas *Shuar* sobre la construcción de un camino a Taisha.

¹³ Para recuentos sobre el conflicto fronterizo véase Moncayo Gallegos 2011, Ortiz Batalla 2004

terminó la guerra, abrió nuevamente una base militar en el territorio Shuar e inició una reforma agraria. Las reformas impulsaron a los campesinos andinos sin tierra a asentarse en la Amazonía. Uno de los objetivos era prevenir disturbios sociales en los Andes que pudiesen convertirse en una revolución como en Cuba. Pero como la creación de la base militar lo confirma, también sirvió para reforzar demandas de ocupación de tierra. La ausencia de establecimientos ecuatorianos cerca de Iquitos ha demostrado la ilegitimidad de estas demandas territoriales ecuatorianas. Para prevenir más cesiones de territorio, Ecuador tuvo que demostrar esta ocupación con asentamientos. Particularmente, la Reforma Agraria de 1964 especifica que los títulos de tierra son condicionales a la explotación de las mismas. Esto sirvió para limitar las demandas de tierra de los grandes terratenientes en los Andes, pero también para legitimar la ocupación de tierras indígenas.

Esta reforma amenazó los territorios *Shuar* de nuevas maneras. Para justificar sus demandas contra los pobladores, los *Shuar* tuvieron que conseguir títulos de tierra y explotarla. Para hacer esto, tuvieron que criar ganado y venderlo en el mercado. La Federación Shuar emergió de estas necesidades. Cuando la importancia del ganado bajó, se convirtieron en la forma de organización política principal. Las federaciones también formaron la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (COFENIAE) con otras federaciones indígenas. A su vez, COFENIAE se ha convertido en instrumento en la vida política ecuatoriana. Con otros grupos indígenas, organizan protestas a gran escala. También han creado un partido político, *Pachakutik*, que ha adquirido mayor fortaleza. Podemos decir que el conflicto Perú-Ecuador ha tenido efectos ambivalentes para los *Shuar* pues amenazó su territorio y los forzó a organizarse. Es precisamente, de esta organización de donde su fuerza actual proviene. La Federación juega un papel central en la elección de los candidatos *Pachakutik* en elecciones locales en las que los *Shuar* votan masivamente por éstos. Desde el 2004, los políticos *Shuar* han sido elegidos mayoritariamente en los consejos de pueblo en la provincia de Morona Santiago. Este proceso culminó en la elección de un economista *Shuar* como prefecto en el 2009 y luego otra vez en el 2014. Los resultados también han sido ambivalentes para los pobladores mestizos. Los macabeos vieron su ciudad, Macas, elevada a capital regional administrativa y usaron esta fuerza para mejorar sus vínculos con las élites nacionales. Pero la llegada de los campesinos sin tierra de los Andes amenazó su posición económica. La competencia entre los dos grupos ha llevado a una estratificación interna. Algunas familias invirtieron en educación avanzada al principio. Esto ha llevado a la creación de una élite profesional que rota entre el empleo público y el privado. Son dueños

de la mayor parte de los bienes raíces y de los grandes ranchos. El resto de los pobladores colonos, o explota parcelas pequeñas de tierra, o trabaja para las élites. Es aquí, donde la mayoría de la economía erótica se localiza; a pesar de su poder económico, los mestizos han ido perdiendo poder político. Los mestizos carecen de organizaciones políticas como las de los *Shuar*. Su voz y votos han sido divididos entre muchos partidos políticos.

De esta manera, el conflicto de la frontera Perú-Ecuador crea la escena para el activismo de Wilo. Ha creado una forma heteronormativa de lo que significa ser una persona masculina entre los *Shuar* que excluye a personas como Wilo. Esta forma de masculinidad se ha convertido en hegemónica en las organizaciones políticas *Shuar*. A su vez, las actividades *Shuar* con los militares proveen de legitimidad a las demandas políticas *Shuar*. El activismo de Wilo promueve por otro lado una forma de personalidad que arriesga socavar esta identidad masculina y a su vez el activismo indígena. La economía erótica, en la cual Wilo se sitúa, también emergió de este conflicto. De muchas maneras, Wilo y las federaciones batallan contra un mismo enemigo con objetivos similares. A pesar de todo, su inconmensurabilidad es la condición de su activismo.

Conclusión: capitalismo y activismo

Puesto de otra manera, el capitalismo proporciona la condición, la provocación, el enemigo y los límites del activismo trans en la Amazonía ecuatoriana. El trabajo asalariado proporciona las condiciones económicas para que Wilo pueda vivir como *travesti* y reina de belleza, en lugar de como *aakratin*, por ejemplo. De esa forma el capitalismo parece relativamente emancipador. Wilo puede vivir su vida siempre y cuando gane dinero, lo que nos trae a la provocación, ya que Wilo no puede ganar dinero de la forma que ella quiere. El mercado laboral de Macas está estructurado de cierta forma en la que los *maricones* y los *travestis* son altamente valorados en la economía erótica y desalentados de realizar otras ocupaciones. La dominación social sigue ejerciéndose, pero por medio del trabajo asalariado. El activismo de Wilo se enfoca en las maneras que este nicho económico se puede hacer habitable a través de la organización de la comunidad LGBT dentro de él. Esta comunidad LGBT tiene que ser defendida contra las élites locales, quienes los acosan a través de las iglesias, la policía o las escuelas. Esta élite es dueña de la tierra en la cual Macas fue construida, y controla el municipio o cabildo y gestiona la mayoría de las instituciones privadas y públicas. Wilo y la gente que colabora con él, corren el riesgo de perder su sustento, o peor, provocar que sus parientes pierdan sus empleos y clientes. De

esa manera el capitalismo también figura como un límite para el activismo de Wilo, definiendo el tipo de acciones y alianzas que son permisibles.

Este doble flujo de liberación y contención, de desterritorialización y reterritorialización es el movimiento fundamental que define al capitalismo según Marx. Como Melinda Cooper expresa: “Marx discierne dos tendencias compensatorias que trabajan en la lógica de valuación capitalista: por un lado, una inclinación a cambiar todos los límites externos a la generación especulativa de riqueza social, y por el otro, un impulso a reestablecer esos límites como la condición de la realización del valor como riqueza privada” (Cooper 2017: 16). En otras palabras, la discriminación y violencia que las personas *queer* e indígenas encuentran en Macas sirven a un propósito específico en el capitalismo: “una forma de canalizar y restringir la realización actual de la riqueza” (Cooper 2017: 16). Cooper ha demostrado que los conservadores sociales y neoliberales en Estados Unidos fueron aliados de la promoción de la familia heteronormativa. Es importante para los activistas darse cuenta de esto para evitar dos trampas: la Caribdis del neoliberalismo de izquierda, el cual imagina que la promoción del capitalismo empoderará a las minorías contra los conservadores y la Escila del conservadurismo de izquierda, el cual imagina que los gays y trans son la vanguardia del capitalismo y que vienen a destruir la familia obrera. Centrar al capitalismo en el análisis de las vidas trans y el activismo trans sirve para no solo reafirmar que la clase importa, pero también para considerar nuevas posibilidades de alianzas y acciones directas.

En ese sentido, la lucha de Wilo por la viabilidad de una comunidad LGTB en Macas también encuentra al capitalismo, tanto bajo la forma del trabajo asalariado como bajo la del Estado capitalista, como su límite. Por un tiempo, Wilo confió que el Estado podía ser su aliado. Al fin y al cabo, ¿no había incluido el gobierno de Rafael Correa los derechos sexuales en la Constitución?, ¿no había propuesto una de las legislaciones más progresistas en términos de identidad de género? (Garilla López 2016). Pero rápidamente se dio cuenta que el Estado estaba más interesado en actuar públicamente una alabanza homonacionalista del *plurinacionalismo* ecuatoriano y de la tolerancia a las minorías de género, que en ayudarlos a detener el acoso policial de las trabajadoras sexuales, violencia contra los gays y lesbianas, o abrir un espacio seguro para la comunidad LGTB. Recientemente, fue invitada a un evento en Cuenca. Wilo pensó que podría hablar sobre su proyecto y conocer a otros activistas, pero se dio cuenta rápidamente que sería otra oportunidad aburrida, y autocomplaciente de sacarse fotos, y que había sido invitada para ser una presencia simbólica como indígena trans. Se fue de compras después de media hora.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2015), *The Use of Bodies: Homo Sacer IV.2*. Stanford, Stanford University Press
- Battacharya, Tithi (2017) *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press.
- Bourcier, Sam. (2017) *Homo Incorporated: Le Triangle et la Licorne qui Pète*, Paris: Editions Cambourakis.
- Brown, Michael F. (1985), *Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- Buitron-Arias, Natalia (2016), *The Attraction of Unity: Power, Knowledge and Community among the Shuar of Ecuadorian Amazonia*. PhD Thesis. London, LSE
- Cabral, Alberto (2017), *Las Fantasmas se cabrearon: Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en Ecuador*. Quito, INREDH
- Cooper, Melinda (2017), *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*. Cambridge, MA, MIT Press
- Costales, Alfredo y Costales, Dolores (1998), *Historia de Macas en el departamento del sur y la república, 1822-1922*. Macas, Casa de la Cultura Ecuatoriana, "Benjamín Carrión," Núcleo de Morona Santiago
- Cova, Víctor (2015), *Manioc Beer and the Word of God: Faces of the Future in Makuma, Ecuador*. (PhD Thesis, University of St Andrews, Scotland)
- Currah, Paisley (2014), "The State" in *TSQ: Transgender Studies Quarterly* (1 May 2014) 1 (1-2): 197–200.
- Descola, Philippe (1996), *In the Society of Nature : A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology; 93. [>nature domestique]. Paperback ed. ed. New York, Cambridge University of Press.
- Dave, Naisargi (2012), *Queer Activism in India: A Story in the Anthropology of Ethics*. Durham, Duke University Press
- Floyd, Kevin (2009), *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*. Minneapolis, University of Minnesota Press
- Garriga-López, Claudia Sofía (2016), "Transfeminist Inroads: Reimagining the Ecuadorian State" *TSQ* 3 (1-2): 104–119
- González, Melissa (2014), "La Loca" *TSQ* 1 (1-2): 123-125.

- Gow, Peter (1989), "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy", *Man* 24 (4): 567-582
- Gilbert, Miqqi Alicia (2014), "Cross-Dresser" *TSQ* 1 (1-2): 65-67
- Howe, Cymene, (2013), *Intimate Activism: The Struggle for Sexual Rights in Postrevolutionary Nicaragua*. Durham, Duke University Press
- Irving et al. (2017), Trans* Political Economy Deconstructed: A Roundtable Discussion . *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 4 (1): 16–27. Durham, Duke University Press
- Kotiswaran, Prabha (2011) *Dangerous Sex, Invisible Labor: Sex Work and the Law in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Kulick, Don (1998), *Travesti: Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago, University of Chicago Press
- Floyd, Kevin (2009), *The Reification of Desire: Toward a Queer Marxism*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Love, Heather (2014), "Queer" in *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1 (1-2): 172–176.
- Liu, Petrus (2015), *Queer Marxism in Two Chinas*. Durham, DukeUniversityPress
- Mader, Elke (1999), *Metamorfosis Del Poder : Persona, Mito Y Visión En La Sociedad Shuar Y Achuar (Ecuador, Perú)*. Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala.
- Moncayo Gallegos, Paco (2011), *Cenepa: Antecedentes, el conflicto y la paz*. Quito: Corporación Editorial Nacional
- Morgensen, Scott L. (2011^a), "Unsettling Queer Politics: What can Non-Natives Learn from Two-Spirit Organizing?" in *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics and Literature*, ed. by Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley, and Scott L. Morgensen. Tucson, University of Arizona Press
- Morgensen, Scott L. (2011b), *Queer Settler Colonialism and Indigenous Decolonization*. Minneapolis, University of Minnesota Press
- Morgensen, Scott L. (2016), "Conditions of Critique: Responding to Indigenous Resurgence within Gender Studies" *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 3 (1-2): 192–201.
- Murib, Zein (2014), "LGBT" *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1 (1-2): 118–120
- Ortiz Batalla, Cecilia (2004), *Indios, Militares e Imaginarios de la Nación en el Ecuador del Siglo XX*. MA Thesis. Quito:FLACSO Ecuador
- Pelizzaro, Siro and Nawech, Fausto Oswaldo (2005), *Chicham: Diccionario Shuar-Castellano*. Quito, AbyaYala

- Pelizzaro, Siro and Martínez, Gracia (2012), *Mitos Shuar: Tomo IV Tsunki*. Quito, AbyaYala
- Postone, Moishe (1993), *Time, Labour, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge, Cambridge University Press
- Rubenstein, Steven Lee (2012), "On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar." *Current Anthropology* 53 (1): 39-79. doi:10.1086/663830.
- Rubenstein, Stephen Lee (2007), "Circulation, Accumulation, and The Power of Shuar Shrunk Heads" *Cultural Anthropology* 22 (3): 357–399.
- Rubenstein, Stephen Lee (1993), Chain Marriage among the Shuar. *The Latin American Anthropology Review*, 5: 3-9
- Rueda, Marcoo Vinicio(1987), *Setenta Mitos Shuar*. Quito, AbyaYala
- Simpkins, Reese (2016), "Trans* feminist Intersections" *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 3 (1-2): 228–234
- Taylor, Anne-Christine (2000), "Le sexe de la proie." *L'Homme* 154-155 : 309-334.
- Valentine, David (2007), *Imagining Transgender: Ethnography of a Category*. Durham, Duke University Press
- Silva, Jooseli Maria y Ornat, Marcio Jose (2016), "Transfeminism and Decolonial Thought: The Contribution of Brazilian Travestis. *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 3 (1-2): 220–227
- Sullivan, Nikki (2014), "Somatechnics" *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 1 (1-2): 187–190.