



Serie Informes/País
Octubre 2021



Mujer Rural y
Derecho a la Tierra
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

MUJERES Y TERRITORIO

EQUIDADES E INEQUIDADES EN EL TERRITORIO AMAZÓNICO

LA NECESIDAD DE TRANSFORMACIÓN HACIA UNA AUTONOMÍA TERRITORIAL CON ROSTRO DE MUJER

Informe elaborado por: Katy Machoa
Fotografías: Leonardo Salas, Katy Machoa y Darío Villacís.







Investigación realizada en el marco del proyecto CSO-LA/2018/159690-2/72 "Fortaleciendo redes para el diálogo sobre las inequidades de la tierra-EQUITERRA", ejecutado por Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras (AVSF), Central de Servicios Agrícolas (CESA), Grupos Social FEPP (FEPP) y el Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria del Ecuador (SIPAE), con el apoyo de Unión Europea.

«La presente publicación ha sido elaborada con el apoyo financiero de la Unión Europea. Su contenido es responsabilidad exclusiva de la autora y no necesariamente refleja los puntos de vista de la Unión Europea».

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	7
PRIMERA PARTE	9
EL SER-MUJER-DE-LA-SELVA	
1.1 INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA	9
1.2 LAS MUJERES SHUAR Y SU AJA	11
1.3 PUEBLO ANCESTRAL DEL RÍO ANZU	15
1.4 LAS DIMENSIONES DEL TRABAJO FEMENINO EN EL TERRITORIO	17
1.4.1 TRABAJO NO REMUNERADO	17
1.4.2 TRABAJO REMUNERADO	19
1.4.3 RELACIÓN ENTRE EL TRABAJO REMUNERADO Y NO REMUNERADO	20
1.4.4 USO DEL TIEMPO	21
1.4.5 PERCEPCIÓN DEL TIEMPO EN LA CHAKRA Y EN EL AJA: FAMILIAS DE LAS NACIONALIDADES	22
1.4.6 MUJERES Y EL ESPACIO DE AUTOSUSTENTO	23
1.4.7 TERRITORIO Y USO DEL SUELO	25
1.5 CONCLUSIONES	26
SEGUNDA PARTE	29
HISTORIAS DE VIDA	
2.1 INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA	29
2.2 MEMORIAS DE LA INFANCIA	33
2.3 LA EDUCACIÓN	36
2.4 YO NO QUERÍA CASARME	37
2.5 JUSTICIA PROPIA FRENTE A LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES	41
2.6 RUPTURA DE LA VIOLENCIA	43
2.7 CONCLUSIONES	44
CONCLUSIONES FINALES	47
BIBLIOGRAFÍA	51





INTRODUCCIÓN

La investigación caracteriza la situación de la mujer indígena amazónica y las relaciones de género que estas reproducen en su espacio de vida y territorios de asentamiento. La división sexual del trabajo es una categoría central del análisis a partir de la cual se visibiliza el rol de la mujer en la dimensión familiar y territorial.

El trabajo de la mujer en la producción de la *chakra*¹ tiene una relación directa con la autonomía territorial y es un eje central de la agenda de lucha de las nacionalidades amazónicas. Con este antecedente, el estudio describe los componentes económicos de la producción agrícola y su interacción con el espacio territorial, con los consumidores y con los proveedores externos. En esencia, sistematiza información que posibilita establecer una base referencial para una consigna emblemática de los pueblos amazónicos: “El territorio es nuestra vida”.

Las nacionalidades de la provincia de Pastaza que participaron en este esfuerzo por visibilizar el rol de mujer en los procesos productivos e intersubjetivos de la producción son: la Federación de la Nacionalidad Shuar de Pastaza (FENASH-P), el Pueblo Originario del Río Anzu y la Asociación Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE). Con estas organizaciones se trabajaron, además, historias de vida de mujeres, con énfasis en las agendas organizativas.

Con relación al espacio y territorio en que se localiza el estudio, se observa que Pastaza es una de las zonas de mayor pluviosidad en el mundo, caracterizada por mantener significativas extensiones de bosque húmedo tropical, “según el MAE es de 2.793.519,87 hectáreas, lo que corresponde al 94,24 % del territorio de la Provincia” (Gobierno Provincial Pastaza, 2017, p. 56). Así mismo, desde un enfoque histórico, se evidencia que esta provincia constituye el epicentro político de los pueblos y nacionalidades amazónicas. En efecto, con la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) en 1986 y el reconocimiento de su sede en la comunidad de Unión Base, la población asentada en este pluriterritorio ha sido protagonista y punto de partida de históricas caminatas con dirección a la capital del Ecuador, de las que quizás las más representativas son: la Marcha *Kawsaymanta*, *Allpamanta*, *Jatarichun* de 1992 y el paro nacional de octubre del 2019.

Por su parte, el espesor verdoso amazónico que ocupa buena parte de este territorio tiene relación directa con la construcción y posicionamiento del discurso de la autonomía territorial, respecto a la cual las diferentes nacionalidades han librado sus propias batallas para asegurar el autogobierno de los territorios ancestrales particulares que, al mismo tiempo, posibilita la existencia de múltiples ontologías políticas.

En esencia, entonces, el estudio aborda, con un enfoque interdisciplinario, las premisas de una construcción autonómica que tiene como punto de partida la interacción entre la mujer y su territorio.

1. Término *kichwa* que en la región latinoamericana, especialmente en el área andino-amazónica, denomina a la porción de tierra destinada a la agricultura, tanto para el comercio como para el sostenimiento familiar. Este ecosistema establece relación con la crianza de animales, el agua y la vivienda de las personas.





PRIMERA PARTE

Las mujeres siempre estamos como luz,
somos una antorcha en la oscuridad
y nunca nos vamos a callar

(Shakay, 2021, entrevista grupal).

EL SER-MUJER-DE-LA-SELVA

1.1. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Históricamente los pueblos y nacionalidades hemos luchado por el reconocimiento y visibilización de nuestra existencia frente al Estado. Como resultado de estos esfuerzos organizativos, la actual Constitución Política del Ecuador reconoce como principios fundantes la plurinacionalidad y la interculturalidad. Esto implica que el conjunto de la sociedad ecuatoriana se ha pronunciado por la existencia de diversas formas de entender/saber/sentir el ser-mujer-de-la-selva, que se encuentran en permanente dialéctica e interacción con una matriz colonial y republicana común y que, a su

vez, se reconocen y recrean de manera persistente como una semejanza en nuestras historias de vida.

Por otro lado, dicho reconocimiento normativo implica también un reconocimiento a la existencia de la multiplicidad ontológica que habita en el país. Esta consideración teórica ha sido desarrollada por los autores Arturo Escobar (2012) y Mario Blaser (2019), quienes tras sus estudios en América Latina han observado y constatado que las concepciones y el hacer mundo son diversas.

En cuanto a las diferencias, el estudio también evidencia particularidades de acuerdo a la experiencia de la recomposición territorial y, por ende, identitaria de las nacionalidades shuar y kichwa, representadas por la Federación de la Nacionalidad Shuar de Pastaza y el Pueblo Kichwa Río Anzu, respectivamente.

Las técnicas de investigación tuvieron como punto de partida la organización de dos grupos focales con los cuales se identificó la percepción del ¿qué es ser mujer?, a partir de una visión integrada e integral de la cosmovisión de los pueblos andino-amazónicos. La aplicación de esta técnica comprendió una actividad previa de inducción y sensibilización de las participantes ante las diferentes forma de ser y estar en el mundo siendo mujeres.

Desde nuestra cosmovisión de mujeres amazónicas el tiempo-espacio constituye una dualidad difícil de separar. El tiempo no puede solo entenderse como el aquí y ahora, puesto que el presente está conectado y es una consecuencia del pasado y, a su vez, el futuro es la proyección de la interacción del pasado que se recicla de manera infinita. De igual manera, el espacio es la materialidad que podemos ver aquí y ahora, pero también existe otro espacio que puede ser ubicado en la profundidad de la tierra; en contraste, también existe otro mundo que está por encima del primero y el segundo.

Estas aristas que explican la realidad en la ideocultura amazónica han sido consideradas como punto de partida de la propuesta metodológica denominada “los tres mundos” que comprende el ser mujer desde la configuración del espacio territorial y las relaciones de género aquí expuestas.

En el marco del “paradigma indígena de investigación” (Arévalo, 2017, p. 5), la metodología de los tres mundos tiene un enfoque diferente a la popularmente conocida línea del tiempo. Se trata de un esfuerzo por sostener nuestras cosmovisiones como pueblos y nacionalidades, puesto que el tratamiento del tiempo-espacio nunca fue entendido de manera lineal por los abuelos/as. Esta metodología permitirá ubicar el ser kichwa amazónica en permanente diálogo con las mujeres de otras nacionalidades. Pero al mismo tiempo,

nosotras y ellas, nosotras y las otras, nuestras semejantes, nos reconocemos en una sostenida e indeclinable lucha anticolonial.

Los grupos focales de mujeres de la nacionalidad shuar y kichwa se integraron en sus territorios respectivos. En el grupo de la nacionalidad shuar participaron 23 compañeras; en el grupo de las mujeres kichwa, 32. Cada grupo estuvo conformado por mujeres de diversas edades que, a su vez, se organizaron en subgrupos etarios para lograr mayor participación. El subgrupo de trabajo que trató y sistematizó “el pasado” incluyó de manera mayoritaria a mujeres sabias (adultas mayores).

Desde nuestra cosmovisión de mujeres amazónicas el tiempo-espacio constituye una dualidad difícil de separar. El tiempo no puede solo entenderse como el aquí y ahora, puesto que el presente está conectado y es una consecuencia del pasado y, a su vez, el futuro es la proyección de la interacción del pasado que se recicla de manera infinita. De igual manera, el espacio es la materialidad que podemos ver aquí y ahora, pero también existe otro espacio que puede ser ubicado en la profundidad de la tierra; en contraste, también existe otro mundo que está por encima del primero y el segundo.

Estas aristas que explican la realidad en la ideocultura amazónica han sido consideradas como punto de partida de la propuesta metodológica denominada “los tres mundos” que comprende el ser mujer desde la configuración del espacio territorial y las relaciones de género aquí expuestas. En el marco del “paradigma indígena de investigación” (Arévalo, 2017, p. 5), la metodología de los tres mundos tiene un enfoque diferente a la popularmente conocida línea del tiempo. Se trata de un esfuerzo por sostener nuestras cosmovisiones como pueblos y nacionalidades, puesto que el tratamiento del tiempo-espacio nunca fue entendido de manera lineal por los abuelos/as. Esta metodología permitirá ubicar el ser kichwa amazónica en permanente diálogo con las mujeres de otras nacionalidades. Pero al mismo tiempo, nosotras y ellas, nosotras y las otras, nuestras semejantes, nos reconocemos en una sostenida e indeclinable lucha anticolonial.

Los grupos focales de mujeres de la nacionalidad shuar y kichwa se integraron en sus territorios respectivos. En el grupo de la nacionalidad shuar participaron 23 compañeras; en el grupo de las mujeres kichwa, 32. Cada grupo estuvo conformado por mujeres de diversas edades que, a su vez, se organizaron en subgrupos etarios para lograr mayor participación. El subgrupo de trabajo que trató y sistematizó “el pasado” incluyó de manera mayoritaria a mujeres sabias (adultas mayores). Durante los talleres las participantes se expresaron en su idioma materno, sea kichwa o shuar-chicham. Las traducciones o interpretaciones en algunas ocasiones fueron simultáneas, pero en otros casos se realizaron posteriormente.

La Dirigencia de la Mujer de las organizaciones participantes fue la que avaló la participación de las talleristas que, por tanto, tuvieron una representación comunitaria. En el caso de la nacionalidad shuar de Pastaza, contamos con las representantes de cuatro asociaciones que conforman la FENASH-P. Por su parte, el Pueblo Ancestral del Río Anzu participó con cinco de sus seis dirigentas de la mujer, pertenecientes a cada una de las comunidades que conforman dicho pueblo. En el proceso de validación se contó con el aporte del Consejo de Gobierno de la FENASH-P.



1.2. LAS MUJERES SHUAR Y SU AJA²

La nacionalidad shuar de Pastaza, de acuerdo al Plan de Vida actualizado al 2020, cuenta con una extensión territorial aproximada de 40.783.85 ha y forma parte de la Circunscripción Territorial Amazónica en la que habitan 4 666 pobladores. Sus tierras son globales y se encuentra conformada por 4 asociaciones y 34 comunidades: Asociación Pastaza 15, Asociación Pupunas 6, Asociación Tarimiat 10 y Asociación Washintsa 3, ubicadas en la Parroquia Simón Bolívar, Cantón Pastaza.

La investigación partió de un taller participativo programado en el marco de la agenda de formación, diseñado por la Escuela de Formación de Mujeres Yapit de la FENASH-P. Dicha escuela popular está conformada por las representaciones a la Dirigencia de la Mujer o sus delegadas correspondientes a las asociaciones y comunidades filiales a la FENASH-P. Las mujeres participantes en total fueron 23.

El proceso de sistematización aplicado a la metodología de los tres mundos integró un análisis del discurso tomado de las exposiciones realizadas por los subgrupos. Para cada tiempo-espacio se consideraron tres ideas de mayor frecuencia. Los resultados son los que aparecen en la figura 1:

Figura 1. Conceptualización del ser mujer desde las mujeres de la nacionalidad shuar de Pastaza



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

Las mujeres, frente a la pregunta: ¿Cómo era la mujer del pasado?, se refieren a este tiempo con añoranza, como tiempos mejores. La mujer del pasado es reconocida como “una mujer maravillosa, muy inteligente” (Tangamashi, 2021, entrevista grupal), que vivía en un ambiente más sano y puro que el que tenemos en la actualidad. Esa mujer, la de la añoranza, tenía un rol social, político y militar clave en la sociedad.

Las mujeres somos herederas de guerreras; de una manera muy poderosa con nuestros *anent*³, nuestro *nathen*⁴, con nuestro aja porque la mujer era el centro de la guerra. La mujer es el corazón del aja que es la chakra o huerta (...) La mujer sabía clasificar y tenía una chakra integral en donde había medicinas, hojas, lianas para pescar. La mujer era capaz

de todo. (Shakay 2021, entrevista grupal).

La memoria histórica visualiza a la mujer shuar con una vestimenta hecha de *kamush*⁵, llevando consigo las herramientas de trabajo: el *chapuk*, canasto; el *kayasakama*, fósforo antiguo, una piedrita hermosa con la que se prendía el fuego sagrado; la baretta, un palo afilado para sacar piedras y sembrar semillas. (Shakay, 2021, entrevista grupal).

Pero la belleza de la mujer también proyecta la abundancia y variedad de plantas, animales y peces e irradia salud, puesto que sus hijos e hijas se encontraban sanos. Las mujeres expresaron que “ellas eran tan hermosas porque eran médicas o doctoras, sabían cómo desparasitar a sus hijos, sabían qué alimentos darles, la alimentación no era monótona sino variada (Shakay, 2021, entrevista

2. Es una palabra en shuar chicham que hace referencia al espacio de cultivo para la provisión de alimentos de una familia shuar.

grupal). Existía una conexión entre las plantas medicinales, los sueños y el aja. La conexión de estos elementos creaba un rito propio de las mujeres shuar:

Nunca dejaban de inhalar tabaco, ya que al dormir, mediante el sueño, les llegaba un espíritu de valentía y de fuerza. A veces, mediante el sueño, los espíritus les transmitían mensajes: en tal lugar, en tal tronco, en tal río, en tal sector hay una piedra, ¡Anda, recógela como un hijo que llora vas a encontrar. Mediante ese sueño la mujer se levantaba, se dirigía al lugar y encontraba lo que era la piedra de la suerte para la producción. (Tangamashi, 2021, entrevista grupal).

El tabaco, los sueños y el aja también proporcionaban a la mujer shuar el don del canto, el poder del anent. De la misma manera con la que encontraban la piedra de la suerte para la producción, así mismo se aparecían en los sueños los cantos, que eran aprendidos por la mujer en estado onírico y al despertar los repetían: “Al despertar ella ya lo tenía en la mente, repitió, adquirió y se iba a la huerta cantando esa canción” (Tangamashi, 2021, entrevista grupal).

La conexión con el aja requería de una presentación especial por parte de la mujer en este espacio sagrado. Para ello, las mujeres resaltaban su belleza empleando achiote, witu y otras tinturas naturales en su rostro y antes de ingresar al aja, “yo recuerdo que mi papi sabía matar perdiz que tiene patitas rojas. Ella sabía pelar y pintarse aquí. Cada pintura tiene su significado, si eres viuda, soltera, todo tiene su significado” (Shakay, 2021, entrevista grupal).

Tras este rito y con un profundo sentido de respeto, pedían permiso para poder ingresar al aja; una vez adentro, lo primero que hacían era limpiar la maleza. A través del ciclo lunar se manejaba el tiempo de la sociedad shuar. Los productos podían ser fácilmente comercializados por las mujeres porque existía el trueque.

El hombre también tenía sus cantos sagrados dedicados a Shafen, un ser con dones especiales para el trabajo en la selva. Por este motivo, los hombres lo invocaban para contar con las habilidades de Shafen:

El hombre, cuando se iba con la flauta cantando, llama al espíritu de Shafen para que el trabajo se le haga más suave, no se le haga tan difícil (...) los árboles o las malezas se le hagan más suaves, de esa manera iba cantando el hombre y la mujer iba con sus cantos también. (Juwa, 2021, entrevista grupal).

Las mujeres shuar contaron que en el tiempo anterior a la colonización no existía iglesia. La religiosidad estaba enfocada a las piedras y cantos sagrados, como sucedía con el rito de ir a la cascada y pedir la fuerza de Arutam, para lo cual había que ayunar, tomar tabaco, malicahua y ayahuasca. A este lugar sagrado llevaban también a los hijos/as para que se les transmitiera fuerza y sabiduría.

En cuanto al matrimonio, las mujeres hacen referencia con agrado a que la pareja en la noche planificaba

qué trabajo iban a realizar al día siguiente. Vamos hacer una huerta, vamos hacer tal cosa, ya la mujer tenía lista la semilla, ya el hombre iba tumbando, la mujer iba limpiando las malezas, prendía candelita, hacía humo mientras el marido rozaba (...) ahí sí había el trabajo de hombre y mujer. (Tangamashi, 2021, entrevista grupal).

En este relato se hace referencia a una relación equilibrada, sin embargo, las mujeres también recuerdan las historias de sufrimiento de sus abuelas. Coinciden en que con la colonización los hombres tuvieron otros aprendizajes que permitieron la incorporación de la violencia contra la mujer, como se destaca en el siguiente testimonio:

Mi abuelita, que era la segunda esposa de mi abuelo. Existieron partes que para nosotras

3. Los *anent* son cantos que dedican su melodía a lograr que se cumpla un objetivo específico; el contenido verbal de la melodía variará en función del objetivo. Por tanto, existen diferentes *anent* para la guerra, cultivo, amor, etc.

4. Es el bejuco del espíritu, *ayahuasca* en Kichwa.

5. Palma con la cual elaboraban vestimenta.

como mujeres ha sido muy difícil sacar a la luz, enfocarnos (...) En una casita vivían todas las esposas, mi abuelita sabía decir que sí había peleas entre ellas, no vamos a decir que vivían de una maravilla porque siempre había celos: había que a ella le quería más, o al hijo de esa señora le quería más, esas cosas también había (Shakay, 2021, entrevista grupal).

En cuanto a la distribución de las actividades del cuidado de los hijos/as y los roles establecidos para cada sexo, las mujeres, con base en sus conocimientos actuales, reflexionan sobre los derechos de la siguiente manera:

Antiguamente no había ninguna colaboración del marido en el sentido de cargar a los hijos. Ellos cargaban carabina nada más, las mujeres siempre changina y bebe, el marido siempre venía atrás como protegiéndonos (...) las mujeres llevaban la changina de yuca más plátano, más bebe, más tina y el hombre cargado con la escopeta ¡hasta la candela cargábamos! machete aquí. La mamá era más que pulpo, hasta ahora es así. Si mataban una wanta, carga, si mataba otro animal, tenga la mujer, ni siquiera se compadecía en ayudarle (...) Y si tenía dos o tres mujeres tenía que compartir con todas ¡que pan duro ha sido para llevar todo este reto! (Tangamashi, 2021, entrevista grupal).

El rol que jugaron las mujeres en el pasado en cuanto a la formación de sus hijos/as y las formas mediante las cuales les corregían es un rito. En dicho rito las mujeres no dejaban de estar ligadas a las plantas medicinales, el fuego y la sabiduría. Uno de los ritos ante la falta cometida por alguno de sus hijos/as es relatado así:

Si mi hija cogió sin permiso alguna cosa, por ejemplo, una comida porque en ese tiempo no había dinero, entonces la mamá preparaba una rama de ají bien maduro, prendía la candela y le ponía a la candela con todo y pepa sin cortarle; mientras la planta de ají se va quemando sale un humo oscuro purito, es como el gas. Mientras tanto el niño/a era cargado/a como bebe pequeño ¡así, así!...

mientras repetía ¡que tu robo se escape, que tu robo no vuelva, que tu robo se acabe aquí! (Tangamashi, 2021, entrevista grupal).

Las mujeres ponen en evidencia una deformación de lo que sería la costumbre shuar de tener varias mujeres. Relatan que una vez que estaba establecida la unión, el hombre tenía que consultarle a la esposa si ella estaba de acuerdo con la inclusión de una nueva pareja, entonces ahí y solo ahí era posible una ampliación familiar de estas características. Además, la nueva pareja tenía que ser hermana de la primera esposa. Ahora los hombres no cumplen con las costumbres de la nacionalidad shuar, por lo que se puede advertir la existencia de una doble violencia: por un lado, se buscan parejas pese al no consentimiento de la mujer; por otro, las carencias económicas a las que se suman violencias verbales, psicológicas y físicas. Revisemos este relato:

Primero hablaba con la esposa, decía: te voy hacer dos mujeres porque ya tengo visto otra (...) y la esposa aceptaba, decía: bueno, busca y así iba a hacer pedido, pedía la mano al padre y traía al hogar a la esposa (...) tampoco no es como hoy día, cogen por traer y hacen sufrir a la esposa. Antes pedían permiso, conversaban con la esposa y la esposa estaba de acuerdo que el marido traiga a otra mujer, mediante ese acuerdo él traía a la esposa, a la segunda esposa, a la tercera esposa, podría seguir, pero era de esta manera y era un respeto bastante delicado, no era un matrimonio de coger y dejar pasar, era bastante respetuoso.

En la actualidad la relación con el aja cambió mucho, la profunda conexión entre la mujer y el aja ha pasado por alto los ritos. Las mujeres reconocen que ahora muchas emplean herbicidas, insecticidas y abonos químicos y aun así sus cosechas no son buenas. A decir de las mujeres, la diferencia radica en que:

Nuestras abuelas, para que no coja gusanito, no coja maleza, tenían un anent de aja, también había otro para los sembríos, para nuestros esposos y animales. Realmente los anent constituían un poder de la selva otorgado a las mujeres, "de los anent de la

mujer fluye medicina, amor, fluye un canto que pueda encantar al ser amado para ser valientes, para no tener problemas. (Shakay, 2021, entrevista grupal).

En la actualidad los ritos que le dan poder a la mujer, así como la relación entre las plantas medicinales, los sueños y el aja se han visto trastocados.

En cuanto a la perspectiva del futuro, es decir, el acceso a la educación superior, materializado en la obtención de un título profesional, representa una visualización de fortaleza, lo que se articula con la posibilidad de no violencia a las mujeres, ya que sus condiciones materiales de vida ya no serían de dependencia a un hombre. El logro de ser profesional no sería suficiente si este no va de la mano con el fortalecimiento de las prácticas y ritos propios de la mujer shuar.



1.3. PUEBLO ANCESTRAL DEL RÍO ANZU

Es uno de los 13 pueblos ancestrales que conforman la nacionalidad Pastaza Kikin Kichwa Runakuna-PAKKIRU. Se conforma por seis comunidades: San Pablo de Allí Shungu, Boayaku y Gavilán del Anzu, localizadas en la parroquia Teniente Hugo Ortiz; Jatun Paccha, localizada en la parroquia 10 de Agosto; Pucayaku y Simón Bolívar, de la parroquia Fátima, del cantón Pastaza.

El proceso de investigación se realizó mediante un taller participativo en el marco de la agenda sostenida en defensa de su territorio, en rechazo a los avances para la implementación de la explotación petrolera Bloque 28. A esta convocatoria acudieron las representantes de la Dirigencia de la Mujer o sus delegadas correspondientes a cada una de las comunidades que conforman el pueblo. Las participantes fueron 32.

El proceso de sistematización fue igual al aplicado en el caso de la nacionalidad shuar: el análisis del discurso tomado de las exposiciones presentadas en el grupo focal, y la consideración de las tres ideas de mayor frecuencia para cada tiempo-espacio. Los resultados se muestran en la figura 2.

Figura 2. Conceptualización del ser mujer desde las mujeres del Pueblo Ancestral Río Anzu



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

Las mujeres participantes del Pueblo Ancestral Río Anzu recuerdan las relaciones de género en el pasado como relaciones armoniosas y equitativas. Revisemos el relato:

En esos tiempos el hombre y la mujer trabajaban, nadie se gritaba (...) en las reuniones los dos opinaban, a las mingas los dos andaban. Mi abuela y abuelo planificaban en las noches para ver qué hacer el siguiente día. Mi abuela se iba a la huerta y mi abuelo se iba a pescar o se iba a la selva a la cacería (...) si se iban a las vacas todo hablaban. (Licuy, 2021, entrevista grupal).

Existía una distribución del trabajo que daba cuenta de esta relación armoniosa como lo perciben las mujeres, pero, al mismo tiempo, podemos notar la asignación social de la mujer a las tareas domésticas y su relación con la chakra.

A veces ayudaban los hombres a deshierbar, pero eran muy pocos, ellos se iban más a la pesca, a la cacería (...) los hombres se encargaban de cortar los árboles; las

mujeres, en cambio, de sembrar. En la pesca se iba toda la familia, si era la cacería solo el hombre, también las mujeres eran quienes se encargaban de lavar la ropa, cocinar, hacer chicha, brindar la chicha. (Shiguango, 2021, entrevista grupal).

Los conocimientos ancestrales de los que eran poseedoras/es las abuelas/os constituyen los recuerdos más preciados y muestran la relación de convivencia con la naturaleza, detallada con mayor profundidad por los investigadores kichwas amazónicos Calapucha y Tanguila (2012, p. 239).

Las abuelitas, cuando alguien se portaba mal, le llevaban para aconsejar y ahí la abuela les ponía ají, pero primero le aconsejaban diciendo que si va hacer caso (...) le ponían 15 ajís en cada ojo, después de eso le soplaban en la corona. También en las guayusas aconsejaban a las hijas que se portaban mal, que andaban con chicos, les decían: si va hacer caso lo que hablaba la mamá, si tu no haces caso y te casas con ese hombre, vas a quedarte embarazada ahí ¿qué vas hacer?

(...) si no sabes cómo vas a cuidar, así les aconsejaban, si te embarazas desgana ahí te vas arrepentir (...) así nos hablan. Por eso yo nunca me iba a las fiestas porque los borrachos sabían molestar y yo me iba a esconder al monte, ni siquiera español sabía hablar. (Licuy, 2021, entrevista grupal).

Al profundizar en la distribución del trabajo, las relaciones entre la pareja ya no aparecen tan armoniosas.

Todo hacían las mujeres. Cuando tenían hijos pequeños debían cargar atrás y trabajar así (...) por ejemplo, ahora mi esposo ni una sola ropa me ayuda a lavar, así me esté orinando no sabe ayudar. Ahí yo misma debía hacer todo hasta ahora, cuido a mis nietos, muy pocos padres eran pegados a los hijos, pero la mayoría nunca les daba cariño, nunca les daba un abrazo... nada. (Licuy, 2021, entrevista grupal).

En la narrativa de las mujeres kichwas se encuentra que, al profundizar en la discusión del “ser mujer”, existe una naturalización de la asignación de tareas de la mujer en lo doméstico, así sucedió en el pasado y así sucede ahora, en el presente. “Las mujeres teníamos fortaleza porque somos quienes sosteníamos el hogar, pero no era visibilizada, antes”. (Licuy, 2021, entrevista grupal).

En la actualidad existe preocupación por la implantación del alcoholismo en la mayor parte de las familias, por lo que coincidieron al unísono en que “no existe futuro si continúa el alcoholismo”.

Pero esta problemática no está presente solo en el hombre, también en algunas mujeres. Una joven de catorce años, a la pregunta, ¿cómo te gustaría que sea el futuro de las mujeres de tu pueblo? respondió: “Mi mami no tome, ni pelee y que no sigan vendiendo alcohol”.

En cuanto a la posibilidad de pensar el porvenir, fue enfático el señalamiento de que si no se superan los problemas que enfrentan en la actualidad no podrá existir un mejor mañana. “No hay futuro, si existe el alcoholismo, las drogas, la violencia y el machismo” (Shiguango, 2021, entrevista grupal).

1.4. LAS DIMENSIONES DEL TRABAJO FEMENINO EN EL TERRITORIO

La división sexual del trabajo es un concepto que permite ubicar las contradicciones entre trabajo remunerado versus no remunerado, trabajo productivo versus reproductivo, trabajo doméstico versus público; así mismo, se pueden explicar cómo las mujeres hemos sido históricamente relegadas al trabajo doméstico. Existen muchos estudios sobre esta doble presencia del trabajo, sin embargo, en el territorio de una nacionalidad indígena el trabajo de las mujeres adquiere otras formas y no se limita a ser doble.

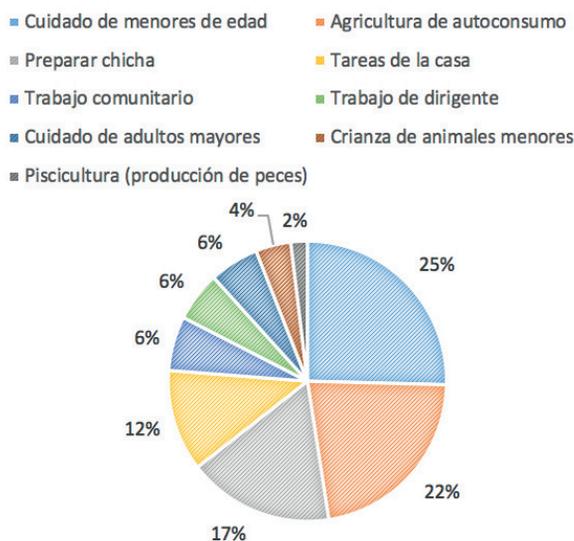
A continuación se presentan los resultados de una serie de encuestas realizadas a las mujeres shuar y kichwa que han conformado un hogar, con rangos de edad entre 18 a 60 años. Estas se aplicaron a dos grupos focales: uno conformado por 19 mujeres de la nacionalidad shuar de Pastaza y otro por 16 mujeres del Pueblo Ancestral Río Anzu.

Los ejes de la encuesta fueron: 1. trabajo remunerado, 2. trabajo remunerado, 3. relación entre el trabajo remunerado y no remunerado, 4. uso del tiempo, 5. uso del tiempo en la chakra y el aja, 6. soberanía alimentaria, 7. administración del hogar y 8. uso del suelo y agroproducción.

1.4.1. Trabajo no remunerado

En el caso de las mujeres shuar el trabajo no remunerado se distribuye en nueve actividades presentadas a continuación, de acuerdo a la mayor predominancia de tiempo: el cuidado de menores de edad muestra el mayor porcentaje con un 25 %, seguido de la agricultura de autoconsumo con un 22 %, preparar chicha con el 17 %, tareas del hogar con el 12 %, mientras que al trabajo comunitario, trabajo de dirigencia y el cuidado de adultos mayores le corresponden el 6 %, respectivamente. A la crianza de animales menores le corresponde el 4 % y finalmente la piscicultura el 2 %.

Figura 3. Trabajo no remunerado: mujeres de la nacionalidad shuar de Pastaza

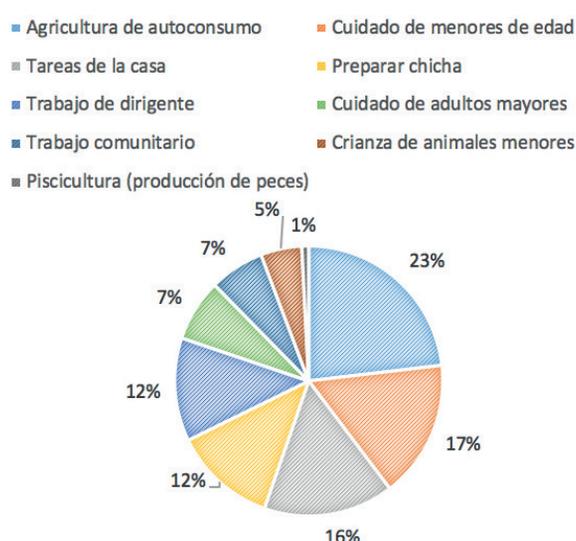


Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

En el caso de las mujeres del Pueblo Ancestral Río Anzu, el trabajo no remunerado se distribuye, de igual manera, en nueve actividades; sin embargo, a diferencia de las mujeres shuar, su principal trabajo se ubica en la agricultura de autoconsumo representada con un 23 %, seguida del cuidado de menores de edad con un 17 %, tareas de la casa con un 16 %, mientras que preparar la chicha y el trabajo dirigencial corresponde al 12 %.

En cuanto al cuidado de adultos mayores y trabajo comunitario, estas actividades ocupan el 7 % respectivamente, seguidas de la crianza de animales menores con un 5 % y la producción de peces con el 1 %.

Figura 4. Trabajo no remunerado: mujeres del Pueblo Ancestral del Río Anzu



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

Las nueve actividades de mayor presencia en la cotidianidad de la vida de las mujeres shuar y kichwas pueden clasificarse en cinco grupos: primero, la tareas domésticas; segundo, la economía del cuidado, que incluye todas las actividades de atención de personas menores y de la tercera edad, y la crianza de animales; tercero, el ámbito de lo comunitario, en el que se incluyen las actividades de trabajo con la colectividad, el desempeño como dirigente y preparar chicha, labores multidimensionales en el sentido de que siendo no remuneradas contribuyen al bienestar familiar y también comunitario, ya que en muchas ocasiones es para sostener mingas, reuniones, asambleas, etc., encuentros propios de la dinámica organizativa.

El cuarto grupo está enfocado a la agricultura de autoconsumo, entendida como aquella destinada a satisfacer las necesidades alimentarias de la familia, así como de los animales de crianza y domésticos. El quinto grupo hace referencia a la manera como se desempeña el trabajo no remunerado, es decir, al rito. Tanto las mujeres shuar como las kichwas tienen sus propias prácticas ancestrales para realizar las actividades de cuidado, el trabajo en la chakra o aja, la preparación de la chicha. En general las actividades se encuentran movilizadas por el enfoque epistemológico de cada nacionalidad.

El trabajo no remunerado para la mujer shuar y kichwa implica, por tanto, al menos cinco dimensiones: lo doméstico, el cuidado, lo comunitario, el rito y el sustento alimentario.

1.4.2. Trabajo remunerado

Este se entiende como aquel trabajo de mercado que genera ingresos. Lo que significaría la existencia de un abanico de posibilidades de participación de las mujeres indígenas dentro de dicho mercado, sin embargo las posibilidades generalmente se encuentran reducidas a trabajos no asalariados.

Las encuestas realizadas a las mujeres delegadas de la nacionalidad shuar de Pastaza evidencian que las actividades laborales más recurrentes, cuya finalidad es la obtención de ingresos económicos para sus familias, son: la producción agrícola y artesanal, la docencia en turismo comunitario y la de empleada privada. Cabe aclarar que dichas actividades pueden ser realizadas predominantemente por mujeres, es decir, no exclusivamente por ellas, ya que en el entramado familiar-comunitario resulta complejo disgregar la intervención de la mujer en el proceso del producto final. Así tenemos que la actividad laboral más frecuente es la producción agrícola, con un 46 %.

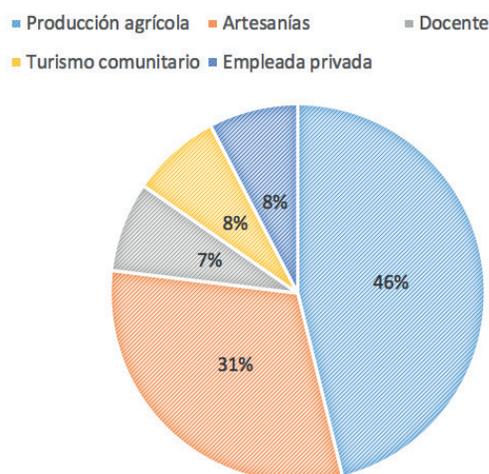
En orden de porcentaje, con un 31 % la segunda actividad es la producción de artesanías, aunque en términos generales esta no es exclusiva de las mujeres. Sí existen artesanías que son realizadas solo por mujeres, como las mocawas, aretes y collares, productos que mayormente se ofrecen en ferias.

Con el 8 % se registra la docencia en turismo comunitario que, si bien es una actividad familiar, en su desarrollo hay roles específicos de las mujeres que reproducen la lógica de sus labores regulares. Por otro lado, en el contexto de la pandemia ha tomado preponderancia la medicina ancestral, y como parte del deber de cuidado que asume la mujer dentro de la familia ha trascendido la producción y venta al público de estos medicamentos, no como un patrón generalizado, pero sí en algunos casos.

Con el mismo porcentaje están aquellos trabajos realizados en acuerdo con un particular. Finalmente,

con el 7 % se encuentra la docencia en escuelas o colegios, aunque entre las personas encuestadas no participaron funcionarias públicas, pero existen y se podría inferir su inclusión en este porcentaje, ya que son casos específicos.

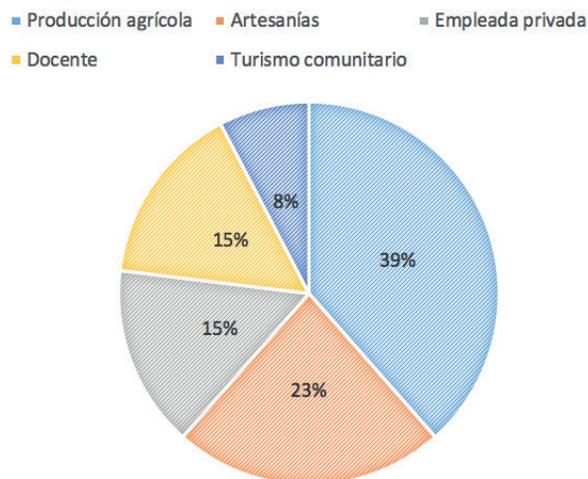
Figura 5. Trabajo remunerado: mujeres de la nacionalidad shuar de Pastaza



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

En cuanto a la distribución del trabajo remunerado en las mujeres del Pueblo Ancestral Río Anzu, tenemos el 39 % de participación en la producción agrícola, seguida de la producción de artesanías con un 23 %. Respecto a los trabajos remunerados asalariados resaltan dos actividades con el mismo porcentaje: la docencia y el empleo privado. Finalmente el turismo comunitario, con un 8 %, cuyo análisis es semejante al del caso de las mujeres shuar.

Figura 6. Trabajo remunerado: mujeres del Pueblo Ancestral del Río Anzu



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

Las mujeres de la nacionalidad shuar, kichwa mayormente, se dedican a la producción agrícola y de artesanías antes que a otras actividades laborales como la docencia o un empleo asalariado. Este hecho, sin embargo, no se relaciona con el nivel de ingresos económicos, ya que la comercialización de los productos está sujeta a la variabilidad del mercado y no se aproxima a la estabilidad que proporciona el trabajo con un ingreso fijo, como es el caso del servicio público o el de empleada particular. Hay que destacar que tanto la producción agrícola como la de artesanías enfrentan una serie de barreras para su comercialización, tales como el transporte, el lugar de comercialización, el precio justo, entre otras. Además, se trata de ingresos no fijos, no regulares, que dependen de variables favorables como la afluencia de gente en una feria, para el caso de la venta de artesanías.

1.4.3. Relación entre trabajo remunerado y no remunerado

Las siguientes fueron características identificadas por las mujeres en cuanto al trabajo remunerado: es temporal, depende del flujo de gente, requiere de un espacio de comercialización, no es un ingreso fijo, la ganancia es mínima, entre otras. En consecuencia, en adelante se aludirá al trabajo remunerado como

eventual, con la finalidad de visibilizar con claridad las características antes mencionadas respecto del trabajo remunerado en las mujeres shuar y kichwa.

Las encuestas realizadas con mujeres de la nacionalidad shuar de Pastaza muestran que el trabajo no remunerado es mayor (53 %) al trabajo remunerado eventual (47 %). La brecha entre estos tipos de trabajo no es amplia, sin embargo, hay que notar que existe una mayor parte de mujeres cuyo uso del tiempo se concentra en actividades no remuneradas.

Figura 7. Tipo de trabajo: mujeres de la nacionalidad shuar de Pastaza



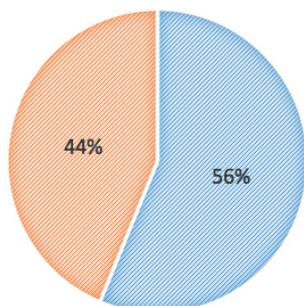
Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

En el caso de las mujeres del Río Anzu sucede un fenómeno contrario al de las mujeres shuar, ya que el porcentaje más alto (56 %) corresponde al trabajo remunerado eventual, mientras que el trabajo no remunerado ocupa el 44 %. De igual manera, la brecha entre estos dos tipos de trabajo no es amplia, sin embargo, es de notar que las mujeres kichwas del Río Anzu tienen más acceso al trabajo remunerado.

Si relacionamos estos datos con las actividades laborales, tenemos que el 56 % del trabajo remunerado se corresponde con la producción agrícola (ver figura 6). Efectivamente, las mujeres y sus familias trabajan en la producción de papa china, de donde obtienen una fuente de ingreso según lo que se ha podido constatar mediante observación, y como se explica más adelante, con relación al uso del suelo.

Figura 8. Tipo de trabajo: mujeres del Pueblo Ancestral del Río Anzu

■ Trabajo Remunerado Eventual ■ Trabajo No Remunerado



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

Pese a que la brecha entre trabajo remunerado eventual y no remunerado no es muy amplia, es pertinente señalar que el mayor o menor acceso a remuneración se debe a factores geográficos, nivel de instrucción, actividades productivas y procesos organizativos. De todos estos, mediante observación se ha constatado que la ubicación geográfica es el elemento de mayor incidencia para el acceso al trabajo remunerado.

La relación centro-periferia también influye. El Pueblo Ancestral del Río Anzu, al estar ubicado más cerca de Puyo, cuenta con vías de acceso de primer y segundo orden para todas sus comunidades; en contraste, la nacionalidad shuar, por estar más alejada, muchas de sus vías de acceso están deterioradas o se limitan a simples trochas. Considerando que las rutas de acceso son claves para la producción agrícola (trabajo remunerado más relevante), son sin duda un factor determinante de acceso al trabajo.

1.4.4. Uso del tiempo

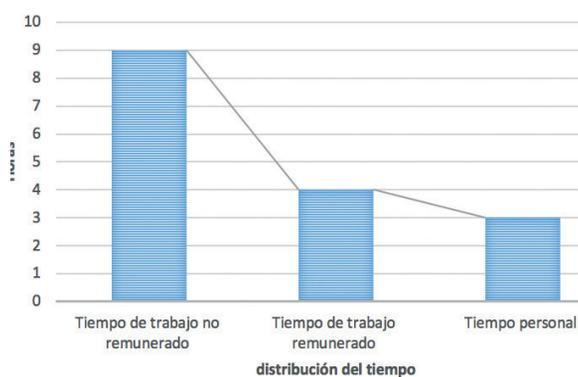
Ante la necesidad de correlacionar el tipo de trabajo que realizan las mujeres en sus territorios con el uso del tiempo, se aplicó una encuesta en la que las participantes describieron las actividades y el tiempo que estas les toman en un día ordinario de la semana. Sus repuestas fueron agrupadas así: tiempo de trabajo remunerado, tiempo de trabajo no remunerado y tiempo personal.

De manera diferenciada se buscó determinar entre las mujeres shuar y kichwa las distintas actividades que implican trabajo no remunerado y las ocupaciones de mayor predominancia en cuanto al trabajo remunerado. Ahora bien, ¿qué tiempo emplean las mujeres para desarrollar estas actividades en un día ordinario? Es la pregunta que se intentó contestar.

Adicionalmente se consideraron las actividades de tipo personal y el tiempo que emplean para desarrollarlas. Entre estas predominaron las de convivencia familiar, aseo y cuidado personal. Cabe recalcar que la distribución del tiempo y las actividades cambian en el contexto de la fiesta, pues la duración y características de esta varían si la celebración es de tipo comunitario o familiar.

En promedio existe coincidencia en la distribución del tiempo de un día ordinario entre las mujeres shuar y kichwa. En ambos casos las mujeres emplean alrededor de nueve horas para realizar trabajo no remunerado, cuatro horas para labores remuneradas y tres a su tiempo personal. En promedio las mujeres descansan ocho horas diarias.

Figura 9. Uso del tiempo en mujeres de la nacionalidad shuar y del Pueblo Ancestral del Río Anzu



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

Las mujeres shuar y kichwa coinciden en que dedican la mayor parte del tiempo diario a las diferentes tareas de trabajo no remunerado, y en que el cuidado de sus hijos que se encuentran en la primera y segunda infancia son actividades demandantes y sin horario definido. Por otro lado, existe un efecto de desdoblamiento en cuanto al trabajo que puede llegar a desempeñar una mujer, puesto que al mismo tiempo que realiza tareas de cuidado cumple con otras como la preparación de alimentos o actividades relacionadas con la chakra.

1.4.5. Percepción del tiempo en la chakra o el aja: familias de las nacionalidades

El ser mujer y la chakra o el aja, respectivamente, tienen un vínculo particular que se expresa en el rito, como se expuso en la primera sección de este estudio. Este espacio de cultivo tiene carácter familiar, ya que todos los miembros participan desde edades tempranas en las tareas agrícolas. A continuación se presenta, con base en la percepción de las mujeres, la permanencia de los familiares en el espacio de cultivo.

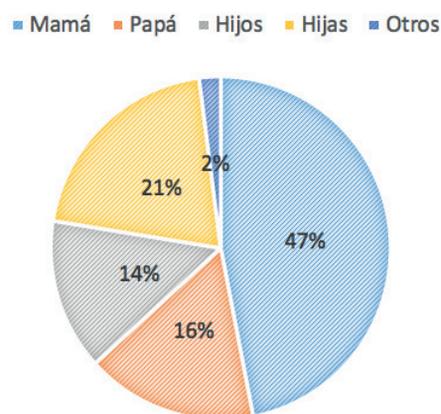
Para determinar la permanencia de cada miembro de la familia en la chakra o el aja se eligieron los diez productos que se cultivan con mayor frecuencia. Una vez hecha esta elección colectiva, se planteó la pregunta generadora: ¿Quién de la familia cultiva con mayor frecuencia este producto? y se la aplicó a los diez productos seleccionados. Así se relacionó el número de productos cultivados con el tiempo, dicho de otra forma: a mayor número de productos cultivados, mayor cantidad de tiempo requerido. Los resultados fueron:

En el caso de la nacionalidad shuar de Pastaza los diez productos fueron: 1. yuca, 2. plátano, 3. papachina, 4. orito, 5. yurimawa, 6. camote, 7. ají, 8. pelma, 9. tuyo y 10. seda. Las respuestas a la pregunta generadora efectivamente denotan el carácter familiar, puesto que participan todos los miembros de la familia. Sin embargo, dicha participación no es homogénea, dado que la mayor presencia corresponde a la madre con el 47 % y a las hijas con el 21 %.

Si sumamos ambos porcentajes tenemos que el 68 % de los productos que se cultivan con mayor frecuencia

en el aja son responsabilidad de las mujeres de la familia. En cuanto al padre, la participación es del 16 % y la de los hijos el 14 %, lo cual suma un porcentaje evidentemente menor de los hombres. Por otro lado, el trabajo que implica el cultivo requiere de ayuda extra a los miembros de la familia o de personas contratadas, aunque este representa apenas el 2 %.

Figura 10. Percepción del tiempo en el aja: familias de la nacionalidad shuar de Pastaza

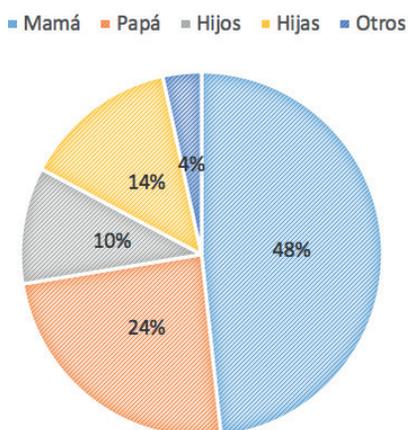


Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

En el caso del Pueblo Ancestral del Río Anzu, los diez productos seleccionados fueron: 1. papachina, 2. yuca, 3. plátano, 4. caña, 5. limón, 6. ají, 7. papaya, 8. cacao, 9. maíz y 10. café. La percepción de las mujeres kichwas respecto a quiénes permanecen más tiempo en la chakra es semejante a la de las mujeres shuar, representada con un 48 %.

El 52 % restante se distribuye entre el padre (24 %), las hijas (14 %), los hijos (10 %) y otros (4 %).

Figura 11. Percepción del tiempo en la chacra: familias del Pueblo Ancestral Río Anzu



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

Si bien todos los miembros de la familia participan de las actividades en la chacra o el aja, su contribución no es equitativa. La presencia femenina es mayor y específicamente la de la madre, que es casi permanente. Las mujeres entrevistadas señalan que cuando sus hijos/as son pequeños/as los acompañan a la chacra/aja, pero esto cambia cuando deben trasladarse fuera de la comunidad para continuar sus estudios secundarios o de tercer nivel.

1.4.6. Mujeres y el espacio de autosustento

En esta sección se profundiza en la relación de la mujer con la chacra o el aja. La chacra es el tiempo-espacio de mayor frecuencia para las mujeres (ver figuras 7 y 8). La relación mujer-espacio de cultivo es profunda. Las mujeres shuar practican los anent para poder relacionarse con su aja. Existe un anent para cada momento de la producción, es decir, uno en el momento de la siembra, otro mientras crecen las plantas y otro al momento de la cosecha (Shakay, 2021, entrevista grupal).

Desde la cosmovisión shuar los cantos al momento de relacionarse con el espacio de cultivo también se hacen presentes. "Antes íbamos con nuestra mejor vestimenta a la chacra y empezábamos con el canto para que las plantitas crecieran bien y dieran buen fruto" (Shiguango, 2021, entrevista grupal).

La energía depositada en la chacra para que los productos no sean afectados por ninguna plaga es vital, ya que de esto dependen la alimentación familiar y la posibilidad de ingresos económicos. Si bien las labores agrícolas son desarrolladas por toda la familia, también se constata que las mujeres se encuentran mayormente involucradas. Entonces se debe preguntar: ¿Cuánto representa todo el esfuerzo que realizan las mujeres en términos de fuerza, tiempo de trabajo y energía espiritual?

Para dar respuesta a esta interrogante, las mujeres participantes de cada una de las nacionalidades realizaron dos listados con productos de primera necesidad: uno con los que requieren ser comprados y otro con los que provienen de la chacra, cada uno con su respectivo valor de cambio. Las preguntas generadoras fueron: ¿Cuáles son los productos que compran para sostener la alimentación de su familia durante un mes? y ¿Cuáles son los productos que provienen de la chacra para sostener la alimentación de su familia en ese mismo mes?

A continuación se presenta una figura por cada nacionalidad, que muestra el contraste económico entre los productos comprados y los que provienen de la chacra y el territorio durante un mes, con relación a dos variables: a) número de productos, y b) valor de cambio.

La producción del aja de las familias shuar superan a los productos que requieren ser comprados para el sustento alimentario. Así, tenemos que la lista de productos comprados, elaborada de manera colectiva entre las mujeres participantes fue: 1. arroz, 2. aceite, 3. sal, 4. azúcar, 5. cebolla, 6. tomate, 7. avena, 8. pollo, 9. pescado, 10. carne, 11. papa, 12. atún, 13. lenteja, 14. arveja, 15. fréjol, 16. harina, 17. manzana, 18. naranja, 19. queso, 20. leche, 21. Lechuga, 22. hiervitas y 23. huevos.

Mientras que la lista de productos que provienen de la chacra fue: 1. plátano, 2. papachina, 3. yuca, 4. camote, 5. orito, 6. tuyo, 7. guineo, 8. maní, 9. pelma, 10. piña, 11. caña, 12. chonta, 13. guaba, 14. yurimahua, 15. ají, 16. papaya, 17. maíz, 18. aguacate, 19. fréjol, 20. naranjilla, 21. limón, 22. guayusa, 23. hierba luisa, 24. guayaba, 25. zapallo, 26. chirimoya y 27. zapote. Además de ello, la existencia de territorio

con extensiones de bosque conservado proporciona otros importantes productos alimenticios provenientes de la cacería y la pesca.

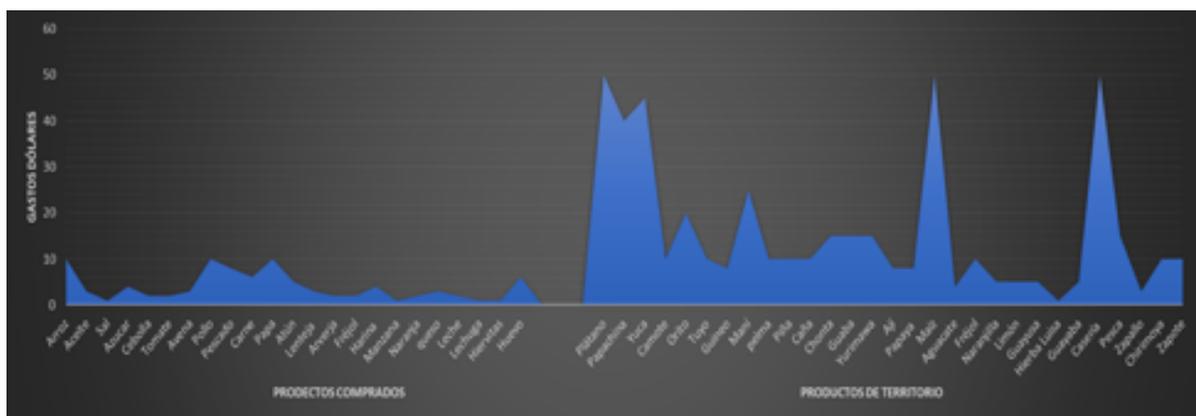
En total tendríamos 29 productos alimenticios, de los cuales 27 provienen del aja y el sistema parcelario de cultivo, y los dos restantes (cacería y pesca) de la conservación del territorio. Cabe mencionar que la cacería y la pesca son actividades generalmente realizadas por los hombres; no obstante, existen mujeres que también realizan dichas actividades.

A partir de estos datos tenemos que 23 productos requieren ser comprados por las familias, frente a 29 que provienen del aja, donde existe una mayor

presencia femenina, es decir, hay 7 productos más de los cuales se dispone en la chakra y el territorio para la alimentación familiar.

Ahora bien, la sumatoria total de los valores de cambio es: para la lista de productos que provienen del aja y el territorio \$472,00 dólares y para la lista de productos comprados \$98,00 dólares. Como es evidente, los productos del aja y el territorio cubren cinco veces más la alimentación de una familia shuar, si se compara con los provenientes del mercado.

Figura 12. Relación mensual de productos comprados y productos de la chakra: mujeres de la nacionalidad shuar



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

En el caso de las familias del Pueblo Ancestral Río Anzu, la lista de productos comprados fue: 1. arroz, 2. huevos, 3. aceite, 4. azúcar, 5. sal, 6. atún, 7. panela, 8. harina, 9. lenteja, 10. tallarín, 11. fideo, 12. carne, 13. pollo, 14. pan, 15. queso, 16. leche, 17. cebolla, 18. tomate, 19. papa y 20. frutas.

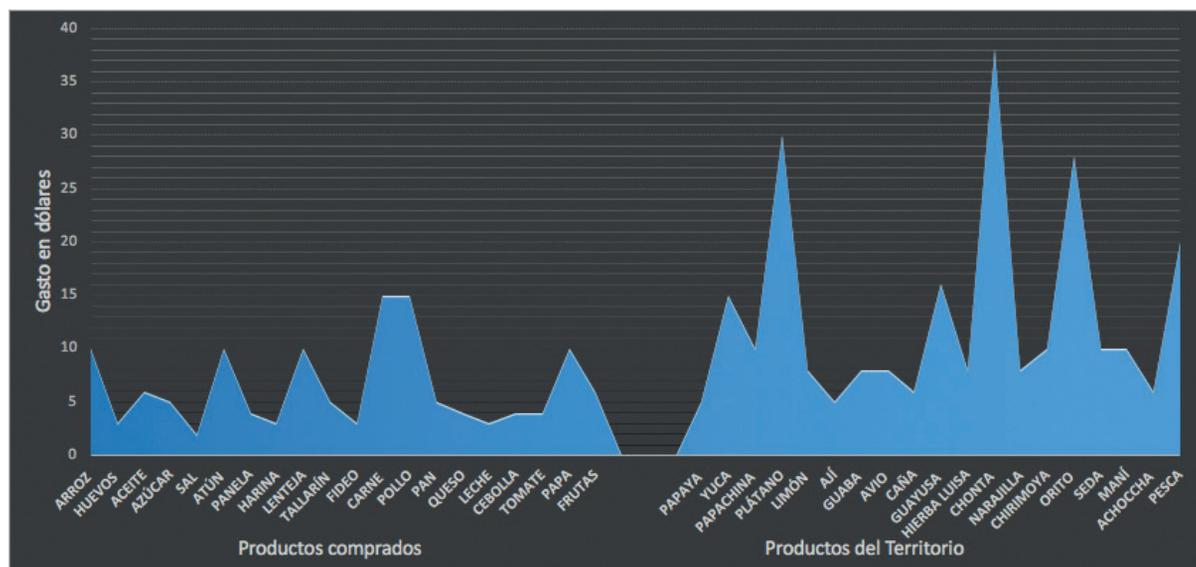
Mientras que los productos de la chakra fueron: 1. papaya, 2. yuca, 3. papachina, 4. plátano, 5. limón, 6. ají, 7. guaba, 8. avio, 9. caña, 10. guayusa, 11. hierba luisa, 12. chonta, 13. naranjilla, 14. chirimoya, 15. orito, 16. seda, 17. maní, 18. achoccha, 19. pesca y 20. cacería.

Como se observa, el número de productos comprados y los que provienen de la chakra y el territorio son iguales. No sucede lo mismo con relación al valor

de cambio de los productos. La sumatoria de los productos comprados es de \$130 dólares, mientras que la de los productos de la chakra y el territorio es de \$279,00 dólares.

Se constata que los productos de la chakra y el territorio duplican los productos comprados. Aunque la diferencia es menor con relación a las familias shuar, es evidente que los productos que provienen de la chakra y el territorio son el soporte de la alimentación familiar, y que las mujeres juegan un rol clave en la producción de este autosustento.

Figura 13. Relación mensual de productos comprados y productos de la chakra: mujeres del Pueblo Ancestral Río Anzu



Fuente: elaboración propia con base en los talleres participativos con mujeres kichwa y shuar, 2021.

1.4.7. Territorio y uso del suelo

Cada familia se encuentra ubicada en el centro poblado y su vivienda se asienta en un solar que en promedio mide 30 x 40 metros cuadrados. En este espacio, además de la vivienda, existe una chakra o aja alrededor. Además, cada familia tiene un lugar de cultivo de productos más amplio, el cual se encuentra alejado del centro poblado, conocido como la *finca*.

Los territorios shuar y kichwa poseen zonas destinadas a la conservación, las cuales se caracterizan por su mayor extensión territorial. En la distribución territorial de cada nacionalidad también se encuentran áreas de pasto, parcelas de un solo cultivo y la chakra o aja que es una zona de cultivo integral.

En la nacionalidad shuar, el sistema de producción del aja se caracteriza por la diversidad de productos que cultivan; la yuca es el principal. Antiguamente se podían encontrar aproximadamente 72 variedades de productos en el aja shuar. En la actualidad, según manifiestan las mujeres, solo se encuentran entre 10 a 20 productos. Esto denota una estrepitosa caída de la soberanía alimentaria en términos de diversidad productiva.

En cuanto al sistema parcelario de producción, este se encuentra ligado a: 1. autosustento familiar y 2. demanda del mercado. La producción para el autosustento familiar

recae sobre todo en plátano, orito y maíz, mientras que los cultivos que están sujetos a la demanda del mercado son diversos y su producción depende de la ganancia que generen para las familias. Algunos de ellos son: cacao, naranjilla, papachina y recientemente la boya. El promedio de tierra ocupada es de ½ a 2 hectáreas.

“Es difícil determinar qué se cultiva más en nuestro territorio”, afirmó Kuit, de la nacionalidad shuar, refiriéndose a que además de la variable demanda del mercado se deben considerar las condiciones de producción con las que cuenta o no cada familia; los insumos para la producción; las herramientas y materiales; y el número y características de los miembros de la familia, entre otros elementos que resultan determinantes a la hora de decidir qué producir. En cualquier caso, la participación de la mujer tanto en el sistema de producción del aja como en el sistema parcelario va acompañada del consumo de chicha, bebida ancestral que sostiene la fuerza de trabajo.

Respecto al territorio del Pueblo Ancestral del Río Anzu, se encontró que existe demanda del mercado por la papachina, cultivo que en promedio ocupa alrededor de tres hectáreas. La mayor parte de familias de este pueblo ha optado por este cultivo, sin embargo es una zona influenciada por el cultivo de caña. De esta última constatación, entre otras, se desprende la conflictiva situación de alcoholismo enunciada con anterioridad.

1.5. CONCLUSIONES

Esta sección de la investigación ha hecho énfasis en dos elementos: el tiempo-espacio y el trabajo. El tiempo-espacio ha tenido un tratamiento histórico desde el cual se ha logrado identificar como latente la irrupción del colonialismo. Aún se encuentra presente la idea de un pasado mejor en el que existían relaciones equitativas y de igualdad entre hombres y mujeres. Tal reconocimiento histórico posibilita observar que las actuales relaciones de género establecidas en los territorios no son naturales. Sin embargo, el pasado, vinculado a la descendencia familiar (abuela, madre, hija), expresa la imposibilidad del ejercicio de autonomía sobre su propio cuerpos y vida, tal es el caso del matrimonio arreglado vía paterna.

Explorar colectivamente la memoria histórica permite el reencuentro con las prácticas ancestrales, el mito y el rito de cada nacionalidad. Esto genera la necesidad individual y colectiva de sostener y retomar aquellas prácticas. Entre la añoranza y el orgullo de ser mujer de un determinado territorio perviven prácticas ancestrales que protegen las diferentes formas de vida que ahí habitan. A la autonomía territorial le corresponden determinandas prácticas ancestrales.

Pero, ¿necesitamos sostener todas las prácticas ancestrales? ¿cuáles sí? ¿cuáles requieren ser modificadas o cambiadas? Esta es la encrucijada en la que están las mujeres de las nacionalidades aquí compartidas. La divulgación del enfoque de género, los derechos de las mujeres y la educación son herramientas que las dotan de elementos para criticar y autocriticar su realidad frente a la toma de decisiones. El acceso a estas herramientas proporciona mejores condiciones para reflexionar sobre el entroncamiento del patriarcado, la cultura y los derechos de las mujeres.

Para el análisis del quehacer de las mujeres en la actualidad se han relacionado los elementos de tiempo-espacio con el trabajo. Dicha relación ha sido establecida en cuanto a la actividad laboral y el tiempo que toma realizarla. Considerando las categorías de trabajo remunerado y no remunerado, se logró determinar que existe un mayor número

de actividades e inversión de tiempo en el trabajo no remunerado y que estas actividades se realizan de forma combinada, así por ejemplo, las tareas domésticas o ir a la chakra o el aja con el cuidado de los hijos/as.

El trabajo no remunerado de las mujeres shuar y kichwa no se limita al perímetro de su casa, sino que se amplifica a su alrededor con la crianza de animales menores y los cultivos, así como con el espacio destinado para la chakra/aja y su recorrido hasta llegar allí. Este tipo de trabajo imprime una dinámica territorial determinada por el símbolo, el mito y demás expresiones ontológicas propias de cada nacionalidad.

La chakra o el aja, respectivamente, constituye un espacio de carácter familiar. Sin embargo, se destaca de entre sus integrantes, la participación de la mujer en su rol de madre, por el mayor uso de tiempo que invierte en este espacio. La relación mujer-chakra/aja es la que permite el autosustento alimentario familiar y colectivo, por tanto, no es suficiente reconocer el carácter no remunerado del trabajo en estas áreas de cultivo, sino que es preciso resaltar que dicha relación constituye la forma mediante la cual las familias aseguran la base de su alimentación, que si bien requiere ser complementada, está solventada. De la forma de producción del sistema chakra/aja se obtienen productos sanos, la recreación de prácticas ancestrales y la posibilidad de conectar estos conocimientos con las generaciones más jóvenes. Además, se ha constatado que la variedad de alimentos que provienen de ellas y del territorio en general supera en número y valor de cambio a los productos que deben ser comprados.

Por tanto, la relación mujer-territorio shuar y kichwa, respectivamente, aporta de manera económica al sustento de su familia. Es el trabajo no remunerado desde el cual se ejerce también autonomía territorial. A menor dependencia de la compra de alimentos, mayor producción de alimentos de la chakra/aja, dinámica territorial, recreación de prácticas ancestrales, en suma, mayor autonomía.

También ha resultado visible que el tiempo utilizado en preparar la chicha de yuca o chonta es un trabajo propio de la Amazonía. Su proceso y forma de preparación ocupa un tiempo-espacio especial, ya que conecta dimensiones espirituales entre quien la prepara y el territorio, sostiene la cultura ocupando espacios familiares y comunitarios, y es una base importante de la alimentación familiar y de la organización comunitaria.

En cuanto al trabajo remunerado destacan dos actividades: agricultura de autosustento y producción de artesanías, mismas que no corresponden a un trabajo estable y asalariado, por el contrario, están sujetas a los vaivenes del mercado y las exigencias de la comercialización. Por tanto, se trata de actividades laborales de tipo eventual. Esta situación nuevamente coloca al territorio como un espacio clave que proporciona estabilidad y condiciones de vida adecuadas para sus habitantes.





SEGUNDA PARTE

HISTORIAS DE VIDA

Solo a un ancianito de más de ochenta años le conté...
a nadie le he contado mi vida.
Sinchi.

2.1. INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Los pueblos y nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana tenemos rasgos identitarios transversales: el territorio, las familias idiomáticas, el principio de compartir un espacio vital, el relacionamiento con la naturaleza, la comprensión de los ciclos del ecosistema, la espiritualidad, son algunos de ellos. También estamos atravesados por problemáticas comunes, como el acecho de proyectos extractivos a implementarse o en ejecución en nuestros territorios. La minería, el petróleo, la hidroenergía, son amenazas constantes. En consecuencia, los conflictos socioambientales han sido expuestos de manera permanente a la sociedad y a las instituciones del Estado. Aunque han existido avances respecto al posicionamiento de la agenda antiextractivista,

demanda central de las organizaciones indígenas amazónicas, aún falta mucho por resolver.

En contraste, la violencia de género y la estructura patriarcal de las sociedades amazónicas han sido poco visibilizadas. Más aún, el patriarcado se ha agudizado por la estructura colonialista y la lógica depredadora del capitalismo. Se ha postergado la construcción de una agenda política que enfrente las formas de opresión y explotación hacia las mujeres. La lucidez de los pueblos y nacionalidades en la defensa del territorio, y en particular las nacionalidades de Pastaza en su claridad antiextractiva, contrastan con la escasa defensa de los derechos fundamentales de las mujeres.

En esta sección se realizará un recorrido por varias historias de vida de mujeres de las nacionalidades shuar, kichwa y waorani, que son las que habitan la provincia de Pastaza, con la finalidad de entretrejer experiencias y prácticas femeninas, para identificar la construcción del *ser-mujer*, las formas de autoidentificación, la construcción de las relaciones de género/poder y sus posibles modificaciones. Pero sobretodo, por la necesidad de transformarlas, para encontrarnos en estas historias de vida y apropiarnos de la urgencia impostergable de un cambio hacia la igualdad y equidad de género. Por tanto, requerimos construir “dentro de las luchas mismas, como necesidad para críticamente apuntalar y entender lo que se enfrenta, contra qué se debe resistir, levantar y actuar, con qué visiones y horizontes distintos, y con qué prácticas e insurgencias propositivas de intervención, construcción, creación y liberación (Walsh, 2013, p. 63).

De la misma manera, necesitamos visibilizar que hemos sido

convertidas en objetos pasivos para ser usadas y explotadas por los deseos descontrolados e incontrolables del hombre alienado. De creadoras y sustentadoras de la vida, la naturaleza y la mujer están reducidas a ser ‘recursos’ en el modelo del mal desarrollo fragmentado y contrario a la vida. (Shiva, 1995, p. 35).

A continuación la voz de nuestras protagonistas, tres mujeres que han desafiado el orden establecido, ya que siendo sobrevivientes de violencias han logrado ser referentes de sus territorios.



No.	Nacionalidad de la persona que registró su historia de vida	Organización	Edad	Seudónimo
1	Nacionalidad shuar de Pastaza	FENASH-P	73 años	Nantar
2	Nacionalidad kichwa de la Amazonía	Pueblo Ancestral del Río Anzu	43 años	Sinchi
3	Nacionalidad waorani	NAWE	45 años	Luz

La pluriterritorialidad⁶ es una característica del espacio amazónico. Las nacionalidades han sabido coexistir desde la diversidad. Distintas lenguas, costumbres, administración de justicia, espiritualidades, hacen de la Amazonía un mosaico de conocimientos. Las mujeres participantes de este relato representan esta condición: provienen de distintas instancias organizativas, gozan del reconocimiento y legitimidad sociopolítica de su nacionalidad y son o han sido en algún momento autoridades comunitarias.

Una de las preocupaciones que se advertía en la investigación era: ¿Cómo se puede generar un ambiente de confianza para hablar sobre la vida de una mujer amazónica, teniendo en consideración que previamente no ha narrado sus vivencias? En principio, la aplicación de metodologías cualitativas era una opción, sin embargo la relación entrevistada-entrevistadora adquiriría matices demasiado formales y, en concreto, poco fraternales. Por ello, a nivel metodológico se optó por el peso de la *palabra hablada*, puesto que es la forma de comunicación por excelencia en las cosmovisiones de las nacionalidades amazónicas. De ahí la importancia de la toma de guayusa, planta nativa de la selva amazónica ecuatoriana, importante en la sacralización del mundo onírico, descifrado a partir de la colectivización de la palabra hablada.

La historia de vida de Nantar⁷, una de las mujeres más sabias de la nacionalidad shuar, se realizó en una cálida madrugada alrededor del fogón, en compañía de mujeres de diversas edades tomando guayusa, todas participantes de la Escuela de Formación de Mujeres Shuar “Yapit”. La recolección de información se ancló en la cotidianidad de las mujeres. El ritual de la guayusa, cargado de una connotación femenina, permitió el establecimiento de una relación dialógica, horizontal y sincera. Nantar recuerda, previo al arranque del diálogo, que el consumo de guayusa según el rito ancestral de la nacionalidad shuar busca la limpieza estomacal.

El sitio donde se realizó el ritual de toma de guayusa fue el centro shuar de Tsuraku. Nantar habló en su idioma materno, mientras otras mujeres tomaban indistintamente guayusa. La ingesta es permanente, una y otra vez, hasta producir alivio a través del vómito. A lo lejos, su relato se ve mezclado con el desahogo de todas las impurezas del cuerpo. Las mujeres comentan que esta práctica es adecuada para sanarse. Narran que la guayusa es una planta curandera, pues permite la regeneración del cuerpo maltrecho y elimina fermentos que al estómago se le hace difícil procesar —como los de la chicha de yuca—. Además, el ritual de toma de guayusa permite la socialización simbólica en la comunidad.

Con el amanecer, la toma de guayusa ha finalizado. Al igual que el relato sabio de las mujeres que han compartido su vida y la historia de la nacionalidad shuar. Se identifican en el relato, las relaciones de género entretejidas en el territorio. La historia de vida de Nantar fue transcrita y traducida de manera simultánea por la dirigente de la Mujer de la FENASH-P, Kuit Tangamashi.

Por su parte, en la cosmovisión kichwa, la toma de guayusa (wayusa en runa shimi unificado) también es una práctica ancestral. Similar en algunos aspectos al rito shuar, excepto por la cantidad de wayusa que se toma, que es en menor cantidad. La finalidad no siempre es la de provocar el vómito en quien la bebe. Para la nacionalidad kichwa el acento radica en la interpretación de los sueños. La wayusa se consume en pilches artesanales. El objetivo no está en la limpieza corporal, sino en la recarga energética que proporciona la planta para cumplir las diferentes actividades del día.

Sinchi⁸, al igual que sus compañeras de las diferentes comunidades que conforman el Río Anzu, acude a la wayusada (ritual de toma *wayusa*) en compañía de diferentes autoridades de su nacionalidad. La wayusada hace parte de la estrategia de defensa del Río Anzu ante la intimidante presencia del consorcio petrolero Bloque 28, a través de una plataforma

6. De acuerdo con Silveira (2019, pp. 20-33), el Estado es un agente fuertemente centralizado que pone necesariamente en tensión la noción de plurinacionalidad, puesto que “no le correspondería una pluriterritorialidad, ya que el territorio [es] entendido como una exclusividad del Estado y de la comunidad nacional” (p. 24). En este sentido, el término es empleado porque denota las tensiones permanentes a las que se encuentran sometidos los territorios

7. Seudónimo empleado para hacer referencia a la delegada por parte de la nacionalidad shuar de Pastaza.

ubicada en el cantón Mera y en la zona en donde nace el río Anzu. La participación de las comunidades es importante, pues le da fuerza a un rito que tiene una carga espiritual así como política.

Los hombres de la comunidad Gavilán del Anzu, lugar de la guayusada, en un gesto de respaldo y apoyo al proceso organizativo de las mujeres de su comunidad y de su pueblo, preparan toda la logística a primeras horas de la madrugada. Desde la quietud de la selva y con el fuego en el centro, la palabra de Sinchi irrumpe. Ella nos cuenta su vida, afirma que los/as ancestros siempre cuidaron del río y su espíritu protegió al pueblo. Plantea que hay que caminar el camino que caminaron los antepasados.

Su relato, dicho en idioma materno, es escuchado con atención por mujeres de distintas edades, y abre algunas certezas e interrogantes. Se termina con la llegada de los primeros rayos de sol, y el ingreso al círculo del fuego de un grupo de tamboreros invitados de otros pueblos kichwas pertenecientes a la nacionalidad kichwa de Pastaza (PAKIRU), que hicieron parte de la wayusada como una forma de respaldo y apoyo a las mujeres participantes y a su rol en la defensa del territorio. Al amanecer, ya sin wayusa y con la melodía de los tambores, las mujeres son las primeras en comer el uchumikuna, comida tradicional kichwa. Por la fuerza del relato en la guayusada, es preciso hacer un encuentro más íntimo con Sinchi.

Previo a los preparativos del encuentro en el territorio waorani, llegó la disposición del Gobierno nacional del Decreto de estado de excepción número 1291, del 21 de abril, para 16 provincias del país. Pese a que Pastaza no formaba parte de este grupo de provincias que tenían restricciones, se optó por precautelar la bioseguridad de la nacionalidad waorani.

En consideración de los protocolos de bioseguridad, y a sabiendas del mayor riesgo de la población que se encuentra en el interior de la selva, las entrevistas a mujeres referentes de la nacionalidad waorani no

se hicieron en el rito de la bebida de la chukula⁹. Se prefirió realizar las historias de vida de manera más personalizada. Así se estableció contacto con Luz¹⁰.

Se encontraron puntos convergentes con los de las mujeres de la nacionalidad shuar, kichwa y waorani, en temas como la infancia, la educación, el matrimonio, justicia propia y la necesidad de romper con la violencia. Los relatos de las mujeres de distintas nacionalidades muestran, desde el punto de vista personal y vivencial, determinados momentos en la construcción de las relaciones de género en cada territorio.

La organización de las historias de vida que se encuentran en este texto se estableció de acuerdo a los tópicos convergentes encontrados en las narrativas de las mujeres.



8. Seudónimo empleado para hacer referencia a la delegada del Pueblo Ancestral Río Anzu.

9. Bebida tradicional waorani compuesta a base de plátano dulce.

10. Seudónimo empleado para referirnos a la delegada por parte de la nacionalidad waorani del Ecuador.

2.2. MEMORIAS DE LA INFANCIA

En las filosofías de las nacionalidades amazónicas, el territorio cumple un rol fundamental. Las condiciones de posibilidad de la vida pasan por disponer de territorio. Las respuestas al ciclo de los seres humanos están en la selva, en los ríos, en el aire, en el subsuelo. Este vínculo produce una serie de ritualidades. Esta experiencia es transmitida de generación en generación a través de los relatos orales de abuelos y abuelas. Este proceso permite que el entramado de las raíces se fortalezcan y, por tanto, que el presente, “mi” ser aquí, existencial — en la práctica lo único existente— se haga fuerte. El pasado se conecta con el presente en las nuevas generaciones: resistimos y re-existimos. Las historias de vida regularmente empiezan por mencionar las/ los abuelas/os. Ellas/os son los que canalizan la enseñanza y el aprendizaje. De esta manera, la historia de vida de “alguien” resulta ser, también, la historia de vida de “otros”.

La transferencia simbólica e ideocultural se transmite desde la niñez. Existe una dialéctica entre generaciones etarias diversas. Los adultos mayores son una suerte de pedagogos, de fuente de conocimiento. Esto marca la vida de las personas en las sociedades amazónicas. Eso no significa que todo lo que se transmite procura relaciones de liberación. De hecho, la construcción social del sexo y el género se marcan desde la infancia, sin ser totalmente homogéneos, aunque tienen como tronco común el patriarcado. Compartir historias de vida de mujeres de distintos territorios posibilita observar las particularidades de cada nacionalidad, así como las formas de operar del poder a nivel cognoscitivo y corporal.

Pensando críticamente, si bien la relevancia de ciertas prácticas consuetudinarias de las nacionalidades han fortalecido los procesos organizativos, la justicia indígena, entre otras, han condicionado la vida de muchas mujeres a la despersonalización de su ser, v. g. los roles del cuidado y la reproducción. Hay que relativizar el derecho consuetudinario: no todas las prácticas son afines con la liberación de las mujeres, de hecho, algunas son nocivas.

A continuación podemos observar cómo ciertas prácticas consuetudinarias han chocado con el empoderamiento de las mujeres hacia una agenda femenina.

Respecto a la percepción de una situación mejor y de bienestar en el pasado, Nantar recuerda:

Mi abuela me contaba que las enfermedades no existían antiguamente como hoy, diarreas, dolor de estómago, fiebres, para criar a los hijos. Padre y madre ayunaban y cuidaban de su alimentación, por ejemplo, en la cacería con la guanta o ciertos pájaros. Si tenían un bebe, la mujer y el marido tenían que cumplir ciertas normas: no tocar ese pájaro, no matar una mala serpiente, no comer tripas, ni menudencias de la guanta y el armadillo porque la guanta come ciertas pepas venenosas, bueno para ellos son alimento ¿no?, el pajarito lo mismo, come ciertas semillas, que si comió eso le transmite el malestar al bebe que está recién nacido o hasta que tenga un año también tienen que cuidarse.

De esa manera nos educaban, lo que hay que comer y lo que no hay que comer para que tu hijo pudiera nacer y criar sano. Nos enseñaban a ayunar por eso no se enfermaban nuestras hijas/os. Crecían sanos, no teníamos medicina, nada, pero teníamos esta enseñanza para proteger la salud de nuestros hijos.

Si existía desobediencia de estas normas y llegó a tener malestar su guagua o aún peor murió, los padres (de la madre y padre) le castigaban. Les hacían ayunar y llevaban a una cascada a darle ayahuasca, si era mujer le daban malicahua... porque no tenían una responsabilidad, madurez, un cuidado como madre..., si es que ellos hacían caso (a las enseñanzas de sus progenitores) el niño o la niña crecían sanos, fuertes, pero si desobedecían el niño moría. En este caso castigaban a la mujer para que coja madurez y sea fuerte y no vuelva a desobedecer y cuide a su familia bien.

La familia no era dispersa, la familia era

unida, pasaban juntos en la misma casa. Era tremenda casa, vivían ahí. En sí, el trabajo era fuerte pero con unidad de todos, consejos, alimento, se vivía con alegría. Los cuentos, el diálogo entre todos era la alegría que tenía un buen equipo, llamemos así a la familia.

Justamente las normas colectivas permitían que el bienestar fuera una cuestión común. Cabe anotar que la construcción de la normativa se expresa de manera distinta en cada nacionalidad. También, es disímil la experiencia de cada persona, de ahí que la justicia indígena siempre particulariza los procesos. Los recuerdos de la infancia para Luz, la primera de cinco hermanos de la nacionalidad waorani, se hilan a partir de la responsabilidad de cuidar a sus hermanos/as menores.

Entonces mi abuela me decía: Luz, tú tienes que cuidar a tus hermanos cuando tu mamá se va, tú eres la hermana mayor, tú ahora eres responsable como mamá. Entonces yo siempre cuidaba a mis hermanitos. Mi abuela decía: Luz, a las cinco de la mañana, ¡levantarse! Yo no sabía por qué a esa hora.

Luz: ¿Por qué tenemos que levantarnos tan temprano?

Abuela: Te vas hacer tan rápido viejita si duermes mucho. Tienes que despertar para que puedas bañarte con las gotas de la madrugada que hay en las hojas (el rocío), tienes que salir a bañar entre todos.

Luz: ¿Yo porque tengo que bañarme?

Abuela: Eso da energía, eso da fuerza.

Eso me iba enseñando cosas. Me decía: vamos a cantar canciones, tienes que aprender. Yo una sola canción aprendí de mi abuela. Ella cantaba a las tres de la mañana, despertaba para hacer hamaca, chicha y red para pescar. Me decía: Luz, tú también tienes que aprender. A los siete años aprendí a hacer mi primer collar.

Mi abuela decía: tienes que aprender y luego enseñar a tus hijos. Hay que hacer chicha para tomar de día. Orito y guineo tienen que sembrar para que los hijos puedan consumir chucula para el desayuno. Si eres mujer, todo producto tienes que tener en la chakra: caña, maní, papaya y todo lo que es de sembrar. Así no hay necesidad de ir a robar a otro vecino, todos tienen que tener así.

Mi abuela nos educaba con ortiga para que no seamos vagas. Decía que uno mismo tenía que trabajar. Cada vez que retornábamos del trabajo a la casa con ese sudor nos ortigaba aconsejando: tú tienes que trabajar, no tienes que esperar que otro trabaje, mientras daba con la ortiga en la mano y en la espalda. En dónde va a doler entonces todas esas partes que nos daban. Nos aconsejaba no castigar por castigar, sino aconsejar: no tienen que robar, no tienen que mentir.

Cuando íbamos a sembrar plátano, mi abuela decía: pinten las piernas para que se quede rico sabor del maduro, para que esté bien rojo y no así blanquito... Al medio día, dan permiso, tienen que llamar al dios de los waorani a hablar para que den buenos frutos, decía mi abuelita... Ella siempre cantaba: cómo ella trabajaba, cómo va a sembrar, cómo hacer fiesta. Así cantaba mi abuelita para hacer chicha una canción hermosa... diciendo: chicha tiene que ser suave bien y dulce.

Mi abuela decía que cuando ella tenía marido, hacía fiesta de maíz, maní, chonta, yuca ahumada, hunguragua, morete, de todo eso hacía fiesta cuando era tiempo de ese producto. Recogían y hacían fiesta de esos frutos y se vivía tranquilo. Ahora tiene facilidades, decía mi abuela, como herramientas, hacha y machete y aun así son vagas. Antes se trabajaba tan solo con las manos, sin machete. Antes cuando teníamos los vecinos kichwas, nos íbamos a matar y ahí conseguíamos el machete. Con mano y un machete sabíamos trabajar antes.

La vida en el vientre del territorio es una. Vivir en la selva no es lo mismo que estar afuera. Cuando se sale del territorio las ritualidades cambian. La desterritorialización física, no espiritual, es un fenómeno que ha tenido un mayor impacto en la nacionalidad kichwa, y menor en otras nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana. Sinchi, palabra kichwa que se interpreta al castellano como fuerza y valentía, es el seudónimo que tiene la mujer de la próxima historia de vida. Su relato, su sentir, sus miedos, son similares a otras narrativas de mujeres.

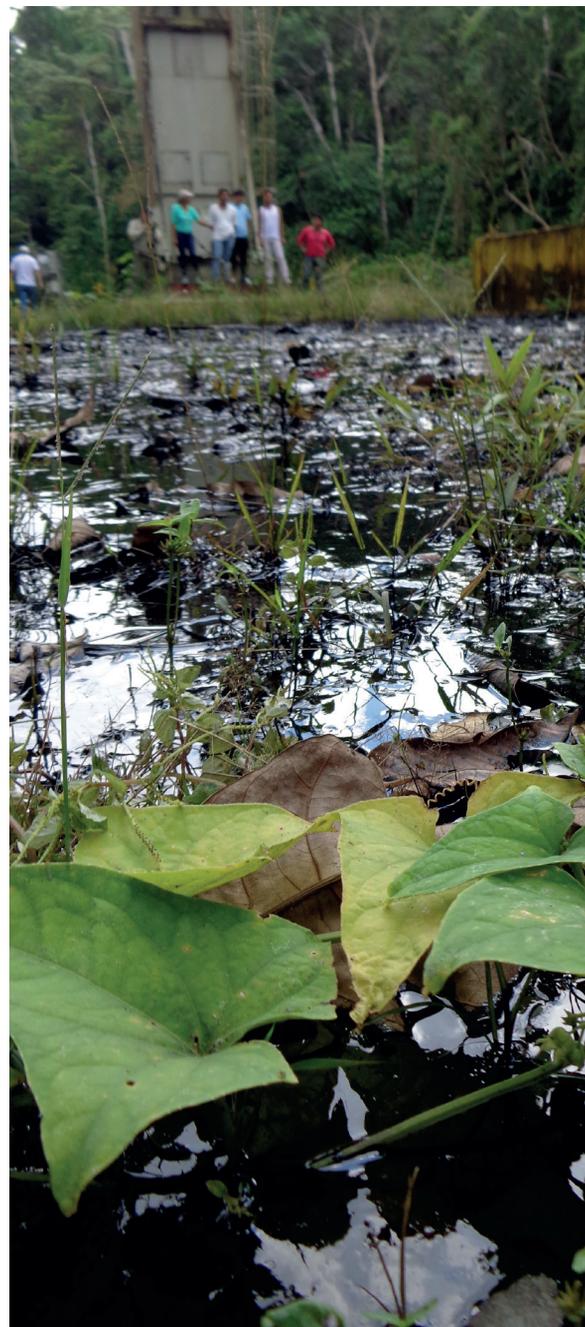
Hasta los siete años fue la edad más bonita, tenía un padre cariñoso... mi padre nos hacía sentar con todos los hermanos, la más grande tenía 12 y nos aconsejaba, hasta que falleció.

Ahí entendí, en este caso, que los padres para nosotros son en su mundo y que cuando se nos van ya no es mundo, es otra vida. Eso me golpea cada vez, para poder seguir no ha sido nada fácil, desde ahí para mí ha sido una lucha para poder sobresalir. Veía a mi madre que sufría demasiado... le hacía falta el dinero, la alimentación para sus hijos.

En medio de esta situación se presenta la oportunidad de ir a cuidar a un bebe con una familia a cambio de estudios. Cuando fui allá, no era lo que esperaba, tenía que hacer todo lo que hace una empleada doméstica: limpiar la casa, tender la cama, lavar la ropa... y la tarea de cocinar. Una vez yo hice sopa salada y me tocó comer todo a manera de castigo. Me echaban la culpa de todas las cosas que no estaban bien en la casa

Me pedían que vaya a comprar algo, no era lo que le gustaba y me mandaban regresando o si no lanzaban las compras hacia mí. Me decían: ¡vamos a jugar! Y después, me dejaban ahí en los banquitos del sector, se iban corriendo, me dejaban atrás, cuando llegaba a casa la señora me decía: ¡Putá! y tantas cosas, me acusaba que me quedé con un chico. Esto era mentira, lo único que hacía es llorar y llorar. Para mí eso era doloroso porque nunca había escuchado... me lastimaban, esas palabras.

Recuerdo que llegué un día un poco tarde porque llovía, apenas llego la señora dijo: Ahí viene, la tal y cual, utilizó muchas palabras de P y M yo me quedé parada, empecé a llorar. El señor, que nunca me decía nada, ese día sale y me dice: si sigue llorando te voy a dar una pisa. Yo me quedé parada llorando y sin poder reaccionar de las palabras que me dijo, me fui directo al cuarto. Eso le ha sabido decir a mi mami, ella había dicho: por último, si no le sirve, si le está dando problemas envíeme. Entonces yo ya me fui. Y eso para mí fue un alivio a mis nueve años.



2.3. LA EDUCACIÓN

La educación ha sido una demanda histórica de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. La lucha por el acceso a la educación básica y a la educación en lengua propia permitió el surgimiento del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (SEIB) y, con ello, cambiar la vida de muchas mujeres indígenas. Dolores Cacuango es símbolo de este proceso. La educación permite transformar la realidad, contener la violencia y posibilita una perspectiva de futuro.

Empezamos esta sección con Nantar, quien culminó sus estudios primarios:

A los quince años terminé la primaria hasta sexto grado. En época de la escuela radiofónica mis padres no dominaban el español, todo podían dominar pero el castellano no sabían. Mediante una radio era lo que transmitía la enseñanza educativa y eso fue la educación. Mi papá me decía: aprenda a escribir su nombrecito, aprenda a escuchar lo que hablan en castellano porque tenemos que aprender este idioma. Nos habían dado un pizarrón chiquitito y una pieza la chiquitita y era como un lápiz bonito. Esos eran los materiales, no había cuaderno.

Por medio de la radio de Morona Santiago, de Sucúa, en la federación Arutam, el docente desde allá locutaba y esa transmisión llegaba a cada comunidad; el profesor que estaba en la comunidad escuchaba la locución del docente que mediante la radio estaba transmitiendo y decía: bueno, hagamos esto porque el profesor que está allá dice que hagamos esto, y teníamos que hacer eso y de esta manera íbamos aprendiendo. Existían dos docentes, uno el que estaba locutando y el otro que transmitía lo que escuchaba, así fuimos aprendiendo.

Como podemos ver, el acceso a la educación para las nacionalidades es reciente:

En nuestro tiempo, en la comunidad Wao no había escuela. Yo ya tenía doce años, ahí recién empezó la escuela. Gestionaron la pista mi abuelo y padrastro para que pueda aterrizar avión. Me acuerdo que mi papi y mi madre no solían estar en la casa porque eran dirigentes, y que venían a preguntar por mi papi, me preguntaban: ¿Se fue en cacería? Sí. ¿Va a venir tarde? yo decía: sí. Me acuerdo que decía solo sí, sí, solo esas palabras. Yo sabía no podía decir nada más hasta los doce años.

Ingresé a la escuela junto con mi hermano menor, a segundo grado... estuve ahí hasta tercero, los siguientes años salí a la ciudad. No estudie dos años, me fui a vivir con la señora Camila. Cuando volví a mi comunidad la profesora misma me decía: mi hija, tú tienes que estudiar en la escuela, tienes que terminar. Yo le decía: estoy vieja, ya no quiero, porque tenía ya dieciséis. Mi hermano menor ya estaba en el colegio y yo otra vez en escuela, no quería, pero la profesora me insistía.

Mi mami también me decía: Luz, tienes que estudiar. Por eso yo a mi papá le rogué, le decía: yo quiero estudiar en el colegio y no me quería mandar. Él decía: porque eres mujer y las mujeres no tienen que estudiar, así me decía. Finalmente me autorizó mi papá diciéndome: pero estudiar, no a portarse mal. Mi papá nunca me castigó, solo me han enseñado cosas buenas porque él era pastor y en mi familia nunca él maltrataba ni a mi madre ni a sus hijos, entonces yo le decía: sí, papi, sí, voy a estudiar. Entonces me autorizó y me fui a culminar el colegio, pasé hasta tercero básica. Después me casé.

Estudiar por fuera del territorio representa nuevos desafíos que algunas mujeres decidieron tomar. En los territorios, lo primero fue consolidar la escuela y después se avanzó hacia la instalación de instituciones de educación secundaria, su presencia en los territorios es de carácter más reciente. En la zona rural, en la década de los noventa, en general solo había unidades de educación primaria. Por ello, Sinchi tomó el riesgo de salir a estudiar a la ciudad.

Sinchi: mami, yo quiero estudiar.

Madre: quiero apoyar a que estudien, pero no me alcanza el dinero. Voy a tratar de trabajar a coger contratos de limpiar plataneras.

Sinchi: te voy a ayudar, mami.

Mi madre trabajaba de sol a sol y a veces comía una sola vez en el día, veía cómo lloraba de tristeza, de impotencia, de no poder darle todo lo que sus hijos querían. Un día aparecieron otras vecinas y dijeron: yo le puedo apoyar a su hija, yo le voy a ayudar para aminorar una boca.

Tenía doce o trece años y mi mami dijo: sí. Yo le pedí a mi mami, yo quiero irme, pude decir lo que antes no podía. Le decía: quiero salir, quiero estudiar... me fui. Solo aguanté un año. La vecina decía: yo le voy a ayudar a su hijita por lo menos para que barra la casa, para que caliente la comidita cuando mis hijas lleguen. Le voy a dar la ropita, los cuadernitos...

Igual, tuve que hacer todo lo que son quehaceres domésticos de la casa, me empezó a dar ropas usadas. Yo ya no era una chiquita, era grande. Mi mami me enseñaba que la ropa puedes utilizar usada, así hemos crecido desde chiquitas, pero el interior no. Para los estudios no me daban lo necesario tampoco. Como mi hermana también trabajaba, a ella le pagaba en ese entonces como 5000 sucres que no le alcanzaba para ayudarme, no podía ayudarme. Encima el señor de la casa quería abusar de mí. Esas cosas sufrí y yo dije no más y ese año me salí de esa casa.

Mi hermana, que era mi compañera de colegio, dijo: ella queda mal con los profesores, además tiene baja nota. Entonces me fui a otra casa a trabajar... Todas estas cosas no solo suceden en los lugares del trabajo, sino puertas afuera también. Empecé a tener un pequeño cuartito en donde yo vivía, ahí ya no era que solo como empleada doméstica, tenía vulneraciones a mis derechos como mujer, sino que también era en la casa donde vivía porque... no me alcanzaba el dinero para pagar, con las justas pagaba las pensiones.

Pese a todo, en ese entonces inclusive no me importaba la alimentación, a mí me importaba el estudio. Así podía estar días sin comer, no me importaba lo que me importaba era el estudio.

2.4. YO NO QUERÍA CASARME

Uno de los momentos sociales que marcaba la vida de las mujeres indígenas era el matrimonio. A menudo, el padre pactaba con anterioridad la boda sin consentimiento de la mujer, sin importar las diferencias etarias entre los directamente involucrados. Práctica que evidencia el fundamento patriarcal del contrato matrimonial filtrado en las estructuras comunitarias. Nantar cuenta cómo vivió esta experiencia:

Estaba por allá en la escuelita y me faltaba un añito para terminar la escuela. En ese tiempo no conocía la educación sexual. A mis quince años no conocía la menstruación. La enseñanza de mi padre era: ¡No tengas relaciones sexuales! No te acerques a los hombres. ¿Por qué? Porque tienen algo largo que te puede traspasar como la lanza y te va a andar llevando tu cuerpo y ¡te mueres! Esa era la forma de educarme para evitar que tenga relaciones sexuales.

Entonces tenía miedo de que el hombre tenga algo como eso y me podría matar. Yo tenía miedo de estar cerca de un hombre y de esta manera evitaba tener relaciones sexuales. A los quince años tuve mi primera menstruación. Mientras tanto, mi padre conoció a una familia... ya había planificado entregarme a un hombre desconocido para mí. Se trataba de un hombre vivido, mayor y curandero, quien había conversado con mi padre, quien me entregó a ese señor sin mi consentimiento, sin conocerlo.

Mi hermana me dijo: vinieron a pedir tu mano, hicieron negocio. Yo me asusté y sentí como que me va a quemar en la candela. No

sabía qué hacer, no sabía qué iba a pasar, qué daño me va a hacer. Vi a la persona y me cogió un temor muy fuerte, miedo. Me desanimé, me dio ganas de matarme, de morirme ahí mismo, sin saber qué va a pasar, porque la enseñanza era el hombre te va a traspasar.

Me fui a esconderme en mi cuarto, en mi camita, para que mi papá sienta que yo tenía miedo, y como mis hermanos ya eran grandes ellos se reían y compartían bromas. Toda la noche no dormí. Amanecí llorando y mi abuelita decía: no llores, yo te voy a proteger. Mi abuelita cogió tabaco, me hizo inhalar, me dijo: ¡sé fuerte! ahí tuve un sueño mediante esta inhalación de tabaco, pero a las dos de la mañana estaba despierta y llora y llora, y mi abuelita me dijo: estate quieta, y nuevamente me hizo inhalar tabaco.

Mi papá me llamó. Me dijo: ven, ya levántate, ven a cocinar yuca y que haga actividades, me decía mi papá. Me daba miedo verle a ese señor, me adelanté a coger agua pero me daba miedo por donde no había luz. Me fui por un copal y me senté ahí, para que el hombre no me vea me senté de espaldas. Yo sentía miedo del hombre porque mis padres me enseñaron que el hombre era malo y no podía verle a los ojos nunca, lo veía porque para mí era un temor.

A las cuatro de la mañana mi matrimonio empezó y yo seguía sentada escondida. Mi padre no le conocía al señor. Ese señor solo sabía que tenía una hija, él le había dicho a mi padre: usted tiene una hija, entonces tal día voy a llegar a pedir la mano. Así fue, llegó ese señor y dijo: vine a pedirte lo que tú tienes ahí a tu lado, vine a pedir la mano de tu hija. Me confundía porque se hacía el que no sabía. Cuando internamente ya planificaron empezaron a hacer bromas y mi padre disimulaba como que no sabía.

En esa época el señor ya sabía, el señor traía fideíto, trajo lo que era arrozito, sardina y con todo eso. Él disimula que ya venía a pedir la mano. Antiguamente ni para escaparnos, ni para salir de la casa. Peor que estar saliendo de la casa, los hijos/as abandonar la casa,

salir, eso era terror, todo era muy respetuoso. Aunque llorando, lo que sea, ahí tenía que quedarme, yo quería irme al monte, a la selva y que se den cuenta que no estoy. Igual no me dejaron. Me levanté para irme a esconder y mi hermano mayor me dijo: ¿A dónde se va? si se va, avísame que yo voy a coger la carabina para dispararle.

Entonces yo lloraba, otra vez regresé con miedo y lloraba, y me senté junto a mi abuelita. Ella me dijo: espera, no te vayas, ¿quién te va ayudar?, ¿quién te va a dar trabajo?, ¿quién te va a dar para que siembres? Entrégale, así decían mis hermanos mayores. Entonces mi abuelita también lloraba. Yo me sentía como que me entregaban para que me vayan a matar, me sentía rendida. Le decía: abuelita, ¿por qué me hacen esto?, ¿por qué? Mi cuerpo temblaba, no sabía ni siquiera cuándo sería mi primer período...

Mi papá decía: como es curandero, él me va a sanar, él nos va a proteger de maleza y de cualquier cosa. Estoy de acuerdo que le ayude a mi hija, que le dé trabajo en la chakra porque no hay quién le ayude... Mi papá pensaba que como yo terminé sexto grado, era una educación avanzada y decía: ya le di la educación, ahora ya es profesional, ya conoce, ya está en condiciones de casarse a los quince años que termine la escuelita.

Como mi papá ya aceptó, el hombre de ley se queda ahí conquistando a la mujer, ahí van viendo poquito a poquito, conversando, atrayéndole a la mujer, todos los familiares se quedaban ahí hasta conquistar. No me paré, no me acerqué, no le dije nada, no comía nada, solo inhalaba tabaco, tomaba tabaco, inhalaba tabaco solo por la iras. Cuando hacía tarde era mi sufrimiento. Ya se hacía tarde y en la noche me obligaban a acostarme con él a dormir, en el día me sentía tranquila que nadie me podía tocar y mi abuela me cuida, pero cuando era tarde sufría porque en la noche de ley me iba a exigir acostarme con él. Sufría y lloraba porque ya tenía que acostarme con él, me daba miedo.

Al tercer día que el señor estaba ahí me bajó la hemorragia y supe lo que es sangrar una mujer, entonces ya me apartaron de donde yo dormía con mis hermanitas. Me decía: ahora tienes que dormir aparte, para que en la noche el hombre de alguna manera se acercara a mí. Pensaba, ¿a qué hora llega?, ¿qué me va hacer? Cuando tuve la menstruación, yo dije: es orina sangre porque no sabía que era la menstruación. ¡Ya me estoy muriendo! ¡Ya me muerol eso decía.

Entonces la abuelita dijo: no te vas a morir, eso es la menstruación. No toques tu sangre, vas a debilitarte, vas a quedar enferma, vas a quedar débil sin ganas de nada. Espérate paro la olla, me hizo tomar guayusa y el resto me hizo bañar limpiándome toda esa sangre, me sacó la ropita, ella misma me lavó todo mi cuerpo, le tenía confianza. Antiguamente la suciedad que se bota no tenía que tocar la mujer para que no le pase el malestar, la vaguería, el desánimo, cosas que le afecten a su cuerpo, que no sea dormilona, ociosa, desobediente, todas esas cosas en general.

Esa sangre que está botando una mujer no había que tocar para que no le coja lo negativo, por eso mi abuelita me lavaba, para que no sufra mucho tiempo, hay veces que duran cinco días, hasta diez. Para que no sufra ni tenga seguido bebes mi abuelita me dio una planta, para que la menstruación sea normal, de tres a dos días y para que no tenga seguido los hijos. Interiores no conocíamos nosotras, solo con trapitos cogía en la punta, cortaba, y eso era lo que nos ponía, aquí una punta cogida por otra punta y eso lo amarraba y era interior para nosotras.

Me decían: anda a dormir con él, sino fuerte me iban a garrotear, así me sabían amenazar. Al tercer día, mis hermanos le decían al señor: como tú eres curandero, toma ayahuasca y cúrale el espíritu de ella para que se acerque a ti... atráela, decían. Yo me escondía, no quería saber nada, el señor ya era mayor, fracasado, tenía ya cuatro mujeres. A la cuarta noche, una vez dormida, mediante sueños me llegó

un espíritu y me dijo: de ganas sufres... deja de llorar, mira en este lugar y me mostró un lugar hermoso. ¿Cómo estás? así me dijo en el sueño, eres huérfana, yo voy a estar contigo, vamos a estar bien, vamos a tener un lugar armónico, todo lo que vamos a tener, eso me hablaba en el sueño.

Al amanecer todo ese malestar se me fue, ni llorar ni nada, me sentía tranquila, paré la olla, cociné y sentía que era parte de un hogar, una familia... Me puse a pensar: ¿Por qué sufro? ¿por qué lloro?... con mala gana le dejé dando al señor la comida. Mi papá me cogía y me decía: por qué haces así, ya te he aconsejado, ya te he enseñado ¿acaso eres animal? ¿tienes corazón de perro, corazón de venado? ¿qué te pasa? Cogió, me llevó y ahí me hizo sentar al lado de él, abrázale, agárrale, ahí me hizo abrazar a ese señor, me hizo agarrar, ahí con todo miedo ahí me quedé sentada llorando.

El señor me preguntó: ¿Por qué haces así?, ¿por qué te portas así?, ¿por qué sufres?, ¿por qué lloras?, ¿acaso te voy a pegar? Tú vas a estar conmigo, eres huérfana, yo te voy a mantener, yo te voy a proteger, todo lo voy a hacer contigo. Ahí me convenció, porque el sueño que tuve se hizo realidad, fueron las mismas palabras como en el sueño, me dijo lo mismo que el espíritu del sueño. De esa manera me convenció, todos desaparecieron, me dejaron a mí sola con él... Cuando tuve al cuarto hijo él tomó una decisión de irse con otra mujer.

El casamiento arreglado por línea paterna es una constante que aparece en las historias de nuestras madres y abuelas. Hay relatos donde las mujeres logran huir, en otros no. Este es el caso también de Luz, quien nos narra:

Luz: yo nunca me voy a casar.

Abuelita: tú no eres pájaro, tú eres persona, los pájaros nacen, crecen y vuelan y se van. Vas a casar, a tener hijos, eso es lo que vas a hacer... Tienes que ser buena madre, trabajar, educar y enseñar cosas buenas a tus hijos, a tus hijas.

Yo nunca pensé en casarme. Para pasar a cuarto curso después de vacaciones había fiesta de graduación. Con el que es mi esposo, en ese entonces éramos amigos del colegio. En el baile mis primos decían: Luz quiere casar. Los viejos y mis primos repetían que me case, y dicen hay que hacer matrimonios y me cogen. El papá de mi esposo decía: ...yo no voy a ir a robar, yo voy a ir a hablar con la mamá. Después de la fiesta ya me fui a mi comunidad con mi esposo, compañeros y primos. Cuando se enteró mi mamá me reclamó, me dijo: ¿Por qué tú te casaste? mi mamá estaba brava, me dijo: tú dijiste que ibas a estudiar.

Le expliqué que no era así, que yo no quería. Ellos me cogieron, me entregaron, yo no me casé, pero cuando le preguntaron a mi papá, dijo: hija es grande, si sabes trabajar, si sabes cacería, entonces casa y vivan así, dijo mi papá. Mi papá me autorizó que me case, yo no quería. Mi esposo dijo: aunque mis padres no quieran, yo voy a vivir con tu hija, ya me casé, dijo así y se quedó conmigo.

Estaba en cuarto año, me faltaban dos años para terminar el colegio. Mi esposo dijo: tiene que estudiar y continuar, yo me voy a ir a trabajar. Como no había profesores entonces a ellos les contrataron y se fueron. Yo me quedé estudiando y me gradué. Después hubo problemas con mi esposo, a veces llegaba borracho, me pegaba y así yo no quería que me pegue. Mi suegra decía: para qué buscó a mi hijo, así tiene que aguantar, así me pegaba cada vez. Después tuve una hija y yo dije: así yo no quiero vivir.

De acuerdo a la tradición waorani, me tendría que haber casado con mi primo, antes se casaban entre primos, pero como mi tío falleció ya no se cumplió esta tradición. Mi tío decía: con mi hijo tienes que casarte. Si no casa, con lanza voy a dar (me amenazaba), me sabía dar un miedo. Yo con miedo crecí, como fui a estudiar ya sabía que entre primos no se casa. En el caso de mi matrimonio, si mi papi no autorizaba entonces no me casaba.

Mi abuela me enseñó: tú, Luz, tocas a los hombres y te quedas embarazada, yo así con esa idea crecí... Cuando me casé ya supe que era por tener relaciones entre hombre y mujer, ahí se tiene hijos. Mi abuelita me había mal enseñado a mí, no sé por qué será que dijo que no hay que tocar a los hombres, porque cuando tocan a los hombres se embaraza, además ya no se puede dejar al hombre y si no querían los mataban con lanza.

Reflexión en relación con estos relatos

Ambas historias tienen como tronco común el acuerdo entre hombres, es decir, entre el futuro esposo y el padre. Es la palabra entre hombres la que se sobrepone y resulta inquebrantable ante la voluntad de la mujer. En ambas nacionalidades, aunque distintas por su idioma, organización social, creencias y demás aspectos propios de estas sociedades, podemos evidenciar que no eran poseedoras de leyes tácitas como en la sociedad victoriana, pero lograban el mismo efecto: la sumisión de la mujer.

El lugar de la mujer resulta ser el de objeto. Ni su decisión sobre su cuerpo, ni el placer forman parte del rol asignado socialmente a las mujeres de estas historias, su papel es relegado a aceptar el modelo ideal de familia en el que el amor y la felicidad vienen después del coito. Hasta tanto, el proceso matrimonial aparece tortuoso por la falta de información sobre sexualidad y los tabús difundidos que distorsionaban la realidad.



2.5. JUSTICIA PROPIA FRENTE A LA VIOLENCIA CONTRA LAS MUJERES

Las nacionalidades y pueblos indígenas, previo al colonialismo, a la división social y sexual del trabajo, a la distinción entre trabajo manual e intelectual, mantenían un mayor equilibrio en las relaciones de género. Incluso hay registros de formas de organización social matriarcal o con fuertes rasgos matriarcales, como en el rol de la mujer en el modelo social shuar, marcado por una impronta guerrera.

Sin duda existen varios aspectos del código de convivencia persona-persona y persona-naturaleza, heredados desde las prácticas de los/as mayores en la Amazonía, que permiten repensar la forma de organización social. Los cambios en la forma de organización familiar-comunitaria de las sociedades amazónicas, producto de las transformaciones ocasionadas por el capitalismo tardío y la modernidad eurocéntrica, han desequilibrado el tejido social.

Hoy la violencia hace parte del cotidiano de la mujer amazónica. Se expresa en la feminización y racialización de la explotación —las mujeres indígenas ganan menos que los hombres—, en las tormentosas relaciones de pareja, en la violencia sexual, en la sexualización del cuerpo femenino, en los roles asimétricos socialmente asignados, en el estado de indefensión de la mujer violentada por la indolencia del Estado y la falta de mecanismos desarrollados en el marco de la justicia propia.

Sin embargo, la aparente naturalización de la violencia en los pueblos y nacionalidades se debilita cuando hacemos memoria. Nantar nos comparte cómo antiguamente el sistema de justicia de la nacionalidad shuar actuaba ante el irrespeto al compromiso de un matrimonio:

En nuestras épocas no existía preso ¿cuál era el preso? era el castigo como: dar ají, hacer ayunar, una semana sin comer y llevar a la cascada,... jamás ha existido un preso

donde le encerraban y recibían un trato como hoy, pero sí era un castigo de esa forma. Le apresaban al hombre cuando castigaba a la mujer, el joven, la señorita que hacía algo que no estaba bien, entonces ese era el castigo de lo que decimos presos.

La infidelidad antiguamente existía, entonces si por acaso la mujer le traicionaba al hombre, el hombre por ley tenía la autorización de lastimarle, le cortaba con machete, le pegaba por un lado, por otro lado, sangraba la mujer y como tenía dos, tres esposas, le decía: haber si no te pones a lavar, a ver si no le cuidas a la mujer que me hizo esto. Entonces la mujer tenía que cuidar a la mujer que estaba lastimada por una traición. Por infidelidad, entonces, esa manera el marido le castigaba, le reprendía, la otra esposa se encargaba de limpiarla, atenderle, sanarle estas heridas, así era el trato para una mujer que cometió infidelidad.

Lo contrario era el hombre. Si es que el hombre cometía un error, traicionaba a la esposa o le encontraban con una mujer casada moceando o haciendo sus cosas, la misma familia o la misma esposa podían decir: pase tus iras, castígale lo que más puedas, pero no le mates (refiriéndose a los amantes), entonces le castigaban, de la misma manera que en el caso de las mujeres, le lastimaban. Uno de sus padres le hacía ayunar y él llevaba a la cascada a que coja fuerzas, sea respetuoso, coja valor, sea valiente y no vuelva hacer estas cosas. Así pasaba la ira de la mujer y de esa manera quedaban en paz.

También podía decir: págame, dame tu traje, la bodoquera o el veneno preparado que es para cazar los animales o el tambor que tenían. Le decían: págame, que necesito, y le pagaban de esa manera y se perdonaban. Dejaban pasar, solucionaban y continuaban la vida. Asimismo llegaba la muerte deseada, mata a la mujer, mata al hombre, ambos le mataban al mozo, a la mujer con quien cometieron la infidelidad, ambos morían. Mataban a los dos, entonces así olvidaban, así saneaban esas cosas y era una lección y no tenían rencor,

iras, simplemente era una lección para el resto. Así seguía la vida, entonces como que encontraban temor y decían: ya no más, mira a dónde puedo llegar, era mejor controlarse...

¿Quién se encargaba de realizar esta matanza? Por ejemplo: si es que el marido y la mujer, dos parejas, y allá también son casados o solteras, el marido viendo que le engañaban, él estaba designado a matarle a la esposa (o viceversa), estaba dicho que él se encargue y mate, porque le hizo daño a esta persona, entonces no le pedían a otra persona. Usted, como esposa, vio su marido que le traicionó con este hombre, entonces estaba autorizada a matarle... porque esa persona es la que está dolida, afectada. Entonces esta persona es la que obligatoriamente debe tomar decisión matar o castigar porque es quien está dolida, no el resto.

Esta persona está autorizado a hacer lo que tiene que hacer hasta que pasa ese resentimiento y se calme, se desahogue, entonces de esa manera está autorizada esa persona a matar, a ambos mataban, decían: si tú amas, ahí está el cuerpo, vaya guarde y eso tenían que ir a guardar, no podían hacer más nada, crecer más la matanza porque el que fue afectado ya lo mató, y la otra familia de la persona muerta tenía que coger con lágrimas todo, llevar simplemente calladito y enterrarlo.

No existía el ataúd, no sabíamos qué es el ataúd, mientras existía la muerte había una olla de vasija grande, ahí lo metían a la tierrita y le guardaban adentro, eso era el ataúd antiguamente donde le guardaban, la vasija. Además, había otra forma también, la corteza del árbol, dos árboles que tenían la corteza, los cortas de ese lado, los cortas de este lado, lo abres, queda bonito, no se pedacea, se abre. De esa manera hay árboles que dan la facilidad con su corteza... no conocíamos lo que era un ataúd antiguamente que guardaban el cadáver.

Viendo la muerte, todo el castigo que era tan fuerte, fue como el hombre y la mujer

fue reduciendo la forma de pensar, hago o no hago. De esa manera fueron educados y entendiendo qué es lo que debo hacer, qué es lo que debo valorar, a dónde voy a ir si cojo un camino negativo, si obedece los consejos de los padres, así fuimos educados y así fuimos respetuosos y así con esa enseñanza mantengo mi hogar, vivo firme, no tengo problema. Cuando mi esposo se pone molesto le canto canciones sagradas y es como que le debilita y el espíritu negativo se va, entonces continúan en armonía.

En el caso de la nacionalidad waorani es similar, Luz nos cuenta:

Cuando había ciertos hombres que eran malos, celosos, digamos que la mujer sabía jalar cabello, pegar, no decíamos sino jalar cabello, entonces esa persona cuando algo pasaba se le contaba la familia, así no se tiene qué hacer y se le mataba. Mi abuela sabía contar que había ciertos hombres malos, celosos con las mujeres... que cogían del cabello, jalaban. Si la familia de esa persona se enteraba, le mandaba: así no hay que ser. Eso enseñaba, había ciertos abuelos waorani y eso enseñaba. Y entonces mataban, así no tienes que tratar mal, los que hacían mal ejemplo les mataban. Antes así sabían decir los abuelos.

Análisis de los relatos

De acuerdo a los relatos presentados, la muerte era una de las sentencias colectivas para modelar la conducta social tanto de hombres como de mujeres. El matrimonio, en el caso Shuar, y el buen trato para con las mujeres, en el relato waorani, reflejan ya no una condición de la mujer como objeto, sino un protagonismo mediante la existencia de normas socialmente promovidas.

Estos mecanismos de justicia social propia de cada nacionalidad muestran relaciones más equilibradas y de igualdad de género. Los acuerdos de un matrimonio no incluyen relaciones adicionales sin el consentimiento de la esposa, así como tampoco la

violencia contra la mujer. El incurrir en falta a estas normas podía significar, para quien la cometía, el último error cometido en su vida. Estos relatos no analizan el sistema de justicia de cada nacionalidad en su conjunto, pero sí representan una muestra de que el lugar de la mujer no siempre fue el de objeto.

2.6. RUPTURA DE LA VIOLENCIA

Estas historias de vida se caracterizan por ser sobrevivientes de violencia. ¿Cómo rompieron este círculo? Nantar tomó la decisión:

Me regresé donde mi papá porque mi primer matrimonio no fue un lugar bueno para mí, no era para mí. Separada y con mis cuatro hijos conocí al que hoy es mi marido. Una de mis hermanas ha sido casada con un hermano de él, me dijo: hermana, ellos nunca le pegan a la esposa, trabajan bien... Cásate con él, para que no estés sufriendo. Él se fijó en mí y yo en él, entonces aceptamos, ya me casé con él... Me pegaba, me maltrataba, mi primer marido con una mujer se iba, con otra mujer también, por eso cogí a mis hijos y me fui. Con mi actual esposo pasamos tres años en miradas, conversas, encuentros y enamoramiento porque ya tenía experiencia, ya no me confío, además él era joven, yo mayor y tenía mis hijos... Yo trabajaba mi huerta, cuidaba pollos, veía mi responsabilidad, entonces viendo eso el muchacho dijo: no yo quiero estar con ella, quiero tener un matrimonio contigo, me dijo. Acepté, ahora tengo siete hijos con gusto, tranquila porque yo misma decidí a ese hombre.

Luz también tomó la decisión. Aunque le ayudó también un suceso fortuito y la educación.

Después que él tuvo un accidente, cambió totalmente de lo que me maltrataba. Yo le decía a mi esposo: si vas a vivir tiene que cambiar, yo no quiero vivir así. Tú sabes, ni mi padre me pegaban, ni mi mamá y tú porque me vas a estar pegando. ¡Basta! ¡Ya no quiero! Si vas a vivir conmigo tienes que cambiar, sino

yo ya no quiero, le dije. Después él se fue a la universidad y a su regreso me dijo: Luz, no he tenido que maltratar, eso me enseñaron en la universidad, así ha sido. Entonces desde ahí él cambió, él trabajaba en la escuela más antes, entonces cada uno vivía muy bien y hasta ahora vivimos muy bien.

Muchas de las veces las mujeres siguen así. Hombres piensan que son cosa, que tienen más derecho que la mujer. Las cosas que los hombres dicen las mujeres tienen que obedecer. Las mujeres trabajamos, atendemos a nuestros hijos, lavamos y muchas cosas... y así nos reconocen. Cuando mi esposo ve que los jóvenes maltratan a las mujeres, él dice que está mal, ves, yo así sentía, por eso él dice ahora: yo cambié, yo quiero que a mis hijas no les maltraten.

Esta sección lleva por título ruptura de la violencia. En los relatos anteriores se observa la decisión que algunas mujeres han tomado para romper los circuitos de la violencia, particularmente, la reproducida con sus parejas. La violencia contra las mujeres es un fenómeno social que tiene múltiples rostros. Se manifiesta de forma específica cuando las mujeres por algún motivo salen del territorio. La regla es que las mujeres indígenas, al salir del campo se proletaricen o cumplan labores subsidiarias a la reproducción del capital. En varios casos, se vinculan al trabajo en el hogar y afines. Al dejar el territorio la situación de clase las ubica automáticamente del lado de los y las explotadas y oprimidas de la sociedad.

Sinchi no se ha casado todavía, no tiene hijos y nos comparte cómo las secuelas de la violencia vivida desde su infancia han marcado su ahora. En un contexto de explotación laboral infantil, a la que se sumó después el acoso sexual, hablar de una ruptura de la violencia contra la mujer se complejiza siendo sobreviviente. Sinchi expresa:

En este transcurso empiezo a sentir que ya no debo confiar en el hombre, ni en el lugar del trabajo o cualquier otro lugar. Que estuviesen cerca [los hombres], para mí era incómodo, ya no había confianza, aunque sea para limpiar la mesa yo no me sentía segura, siempre estaba como en alerta. Recuerdo, siempre me retrasaba en los pagos del arriendo. Y el

señor del arriendo también quería abusarme, aprovechando de que estaba sola y con necesidades, ofreciéndome que me acueste con él para que pueda descontar el arriendo.

Cuando escuché esas palabras en una situación como esa, yo me sentí (silencio)... me encerré un día entero, no me fui al colegio, ni a trabajar, me puse a llorar todo el día. No podía ni salir, tenía miedo, un miedo grande. Yo me sentía vulnerada, sucia solo con las palabras que me dijo ese señor, fue la peor situación que yo pasé un día y la noche entera con miedo...

Hasta ahora no se me quita ese miedo. He madurado, sí, con el proceso de los estudios, mi trabajo, he puesto empeño yo misma pero no estoy totalmente liberada, no lo estoy. Me dan miedo los hombres, he tenido pretendientes que quieren solo vacilar simplemente. No, para mí no, tienen que ser amigos primero. Les digo: tengo novio, esposo, porque realmente siento eso, que los hombres piensan que las mujeres somos tan fáciles de poder estar.

Sinchi es la única de nueve hermanos que logró culminar sus estudios de tercer nivel con base en su trabajo como empleada doméstica. Dentro de las perspectivas de futuro que manifestaron colectivamente las mujeres de su pueblo estaba la aspiración de ser profesionales. Sinchi lo logró, pero este derrotero es la excepción, no la regla.



2.7. CONCLUSIONES

Si bien las historias de vida son personales, estas a su vez expresan contextos sociales por los cuales transitaron otras mujeres en el mismo espacio-tiempo. En este sentido se convierten en referentes de patrones de comportamiento social. Las vidas aquí compartidas han sido ofrecidas en señal.

En el caso de las narrativas shuar y waorani fue sin su consentimiento, es decir, en contra de su voluntad que accedieron a esta práctica colectiva. La intensidad de esta imposición social y familiar por línea paterna varía dependiendo del nivel de aceptación/resistencia que adopte la mujer. En el caso waorani basta la aprobación del padre para que se efectúe el matrimonio, mientras que en el caso shuar se convierte en un tortuoso proceso por la negativa de la mujer, que la lleva a ubicar entre el matrimonio y la vida.

La ausencia del padre modifica la vida de una mujer. En el caso de nuestra protagonista kichwa, provocó la desterritorialización, exponiéndola a una serie de violencias por ser mujer, indígena y pobre, camufladas en el servicio doméstico. Una actividad laboral a las que nos condenaron con la imposición de la colonia.





CONCLUSIONES FINALES

A través de la presente investigación se han logrado conectar dos aspectos del ser mujer de las nacionalidades. Uno de ellos, desarrollado en la primera parte de este estudio, involucra la relación existente entre la mujer y el lugar de cultivo que tienen las mujeres de la nacionalidad shuar de Pastaza y las mujeres del Pueblo Kichwa del Río Anzu. El otro aspecto tiene que ver con historias de vida que se encuentran atravesadas por la violencia como expresión máxima de las condiciones de desigualdad e inequidad de género existentes en sus territorios.

Respecto al primer aspecto, en el compartir con las mujeres y su cotidianidad ha resultado vital considerar las dimensiones de espacio y tiempo para profundizar en el análisis de la relación que existe entre la mujer y la chakra/aja. Las mujeres de ambas nacionalidades tienen como una de sus actividades centrales la producción agraria, dicha actividad requiere un tiempo y espacio determinados. El espacio con el cual se conectan

de manera cotidiana es el lugar de cultivo, en el que además se dinamiza su memoria histórica, espiritual y simbólica. La relación con este lugar demanda un mayor uso del tiempo. Por tanto, la chakra y el aja representan el espacio y tiempo de mayor frecuencia para las mujeres en sí y en relación con los diferentes miembros de la familia.

La relación mujer-chakra/aja contribuye notablemente al autosustento alimentario de sus familias. Esto se evidencia en la diferencia que existe entre los productos comprados y los que provienen del territorio y de la chakra/aja, en donde la mujer tiene una participación mayor que el resto de la familia. A lo que se suma la preparación de alimentos y la atención que implica su distribución a los miembros del hogar.

De esta manera el tratamiento de los alimentos configura un proceso cíclico que parte desde la siembra y se prolonga hasta la acción de servirlos. Este ciclo explica las implicaciones del trabajo

doméstico para las mujeres de la nacionalidad shuar y kichwa, es decir, este tipo de trabajo no se limita al espacio de la casa o a las tareas del hogar, sino que involucra las actividades de producción de la tierra.

Además este ciclo del tratamiento de los alimentos proporciona a las familias una economía que no depende del ingreso de recursos económicos, sino de su propia producción agrícola. Esta autonomía de la producción agrícola, que es de beneficio familiar y colectivo cuando se brinda chicha, por ejemplo, y que adicionalmente dinamiza prácticas ancestrales, representa una forma cotidiana de autonomía territorial.

Sostener un sistema de cultivo con diversos productos como es el de la chakra/aja, que sirven para el autosustento, que permiten la no dependencia del dinero para sostener la vida, constituye también una expresión anticapitalista. A esto se suma el hecho de que la producción involucra una conexión más amplia con el mundo a través del rito, el canto y la cosmovisión propia de cada nacionalidad. En esta dinámica existe también una expresión capaz de enfrentar al colonialismo.

Las mujeres de las nacionalidades, a la par que contribuyen desde su quehacer multidimensional a sostener la autonomía territorial, son violentadas. Su importante aporte en lo social, económico y espiritual se muestra desequilibrado. Las tres historias de vida compartidas son un correlato entre los esfuerzos cotidianos que realizan las mujeres por sostener la vida y las situaciones de violencia coyunturales, sistemáticas, y aquellas que se perpetuaron en el ser mujer.

Pese a ser común la violencia contra las mujeres, para las mujeres de las nacionalidades aquí citadas esto no siempre fue así. Existen en su memoria colectiva recuerdos de relaciones de género armónicas, dialógicas y equitativas que fueron trastocadas por la colonización y por patrones de comportamiento aprendidos.

En los territorios a los que pertenecen las tres historias de vida narradas se han establecido relaciones de poder que han ubicado a las protagonistas en el lugar de la invisibilización, la despersonalización, sin control de su mente y

cuerpo. El matrimonio es un momento importante tanto para nuestras protagonistas como para las mujeres de su pueblo o nacionalidad, puesto que el rito de este es una práctica social construida y validada colectivamente.

La ruptura de dichas prácticas sociales y la toma de decisión sobre el propio destino ubicó a una de nuestras protagonistas, como a muchas mujeres de las nacionalidades, en el servicio doméstico. La desterritorialización nos expone a diversos escenarios de violencia, como a nuestra protagonista kichwa, por ser mujer, con pertenencia a una nacionalidad y por ser pobre económicamente, además de la imposibilidad de dar continuidad al sostenimiento colectivo de la relación mujer-chakra/aja.

En consecuencia, en el territorio o fuera de él existen historias de mujeres que en algún momento de su vida o de manera sistemática fueron violentadas, ya sea por propios con quienes se sostiene la autonomía territorial o por extraños con quienes es necesario interactuar. En la violencia sexual e intrafamiliar se hace visible la figura del hombre, pero en las violencias cómplices están presentes también mujeres que reproducen esta lógica de manera casi naturalizada.

La presencia del patriarcado en los territorios descritos es visible en las actividades que configuran el trabajo no remunerado, en el uso del tiempo, en la percepción de las mujeres respecto a la permanencia en la chakra/aja por los miembros de la familia y en sus historias de vida. La información expuesta da cuenta de que los territorios no son espacios diferentes a los que existen por fuera de sus límites. Aún más, son espacios en los que se reproducen las condiciones de desigualdad, inequidad y opresión de la mujer.

■ BIBLIOGRAFÍA

Arévalo, Gabriel. (20 de abril de 2017). Ciencia nativa, Metodología de investigación indígena y paradigma indígena de investigación. *La Guadaña. Revista de Análisis Latinoamericanista*.

https://poraquipasocompadre.files.wordpress.com/2017/09/ciencia-nativa-metodologica-de-investigacion-indigena-y-paradigma-indigena-de-investigacion_-la-guadac3b1a.pdf

Blaser, Mario. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. <https://ojs.unica.it/index.php/cisap/article/view/3991>

Calapucha, Claudio y Tanguila, Darwin. (2012). La ciencia y la naturaleza desde la cosmovisión Kichwa Amazónica. En Pedro Alvarado, Claudio Calapucha, Lineth Calapucha, Horlando López, Karina Shiguango, Angélica Tanguila, Darwin Tanguila y Carmen Yasacama, *Sabiduría de la cultura kichwa de la Amazonía ecuatoriana* (pp. 235-244). Universidad de Cuenca. <https://vdocuments.mx/sabiduria-de-la-cultura-kichwa-t2.html>

Escobar, Arturo. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale Keru. Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*, 7-16. <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Pastaza. (2017). *Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de la provincia de Pastaza al año 2025*. Actualizado 2017. Administración 2014-2019. Pastaza: Gobierno Provincial.

Shiva, Vandana. (1995). El desarrollo, la ecología y la mujer. *En Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia* (Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez, Trads., pp. 29-44). Horas y HORAS.

Silveira, Manuela. (2019). Desordenando el monopolio territorial estatal: aportes teóricos de la geografía crítica a la reconfiguración plurinacional del Estado. *En Geografía Crítica para detener el despojo de los territorios* (pp. 19-31). Ediciones Abya-Yala.

Walsh, Catherine (Ed.). (2013). Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: entretrejiendo caminos. En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (t. I, pp. 23-68). Ediciones Abya-Yala. <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Catherine%20Walsh%20-%20Pedagog%C3%ADas%20Decoloniales.pdf>

