

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Estudios Internacionales y Comunicación

Convocatoria 2020 - 2022

Tesis para obtener el título de Maestría en Comunicación y Opinión Pública

VOCES AMAZÓNICAS: REPRESENTACIÓN MEDIÁTICA Y
AUTORREPRESENTACIÓN DE LIDERESAS DE LA AMAZONÍA ECUATORIANA

Orozco Cusme Jetssael Del Carmen

Asesora: Ramos Ávila Juana Isabel De La Dolorosa

Lectores: Chavero Ramírez Palmira, Macaroff Lencina Anahi

Quito, mayo de 2025

Dedicatoria

En memoria de mi madre, mi estrella guía.

Epígrafe

Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca.
Tendré mi lengua de serpiente —mi voz de mujer, mi voz sexual, mi voz de poeta—. Venceré la tradición del silencio.

—Gloria Anzaldúa

Índice de contenidos

Resumen	10
Agradecimientos	11
Introducción	12
Capítulo 1. Metodología	16
1.1. Análisis textual	16
1.2. Aproximación etnográfica.	20
1.3. Tercer espacio.....	21
Capítulo 2. Marco Teórico	22
2.1. Hacia una comprensión de la subalternidad	22
2.1.1. La voz subalterna y la representación	23
2.1.2. Tercer espacio	24
2.2. Mujeres en la contienda.....	26
2.3. Autorrepresentación.....	27
2.3.1. Autorrepresentación de las mujeres	29
2.4. Las mujeres en la esfera pública.....	31
2.5. Representación.....	34
2.5.1. Representación mediática.....	36
Capítulo 3. Estado del Arte	38
3.1. Autorrepresentación de las mujeres.....	38
3.2. Representación mediática	39
Capítulo 4. Las mujeres amazónicas más allá de una denominación	41
4.1. Sobre la iniciativa Yasuní ITT.....	41
4.2. Mujeres Amazónicas	43
Capítulo 5. Autorrepresentación: identidad y resistencia desde la mirada propia	46
5.1. Sobre la llegada al lugar	47
5.2. Sobre el lugar.....	49
5.3. Sobre las mujeres que acompañé.....	51
5.3.1. Sobre las mujeres no lideresas	53
5.3.2. Mujeres que heredaron la política	56
5.3.3. Mujeres que sanan.....	62
5.3.4. Mujeres tortuga	67
5.4. Conclusiones de esta aproximación.....	72
Capítulo 6. Construcción de identidades desde la mirada ajena	75
6.1. Sobre Diario El Universo	75

6.1.1. Nivel Textual.....	76
6.2. Sobre Diario El Comercio	80
6.2.1. Nivel Textual.....	81
6.3. Sobre Wambra Medio Comunitario	86
6.3.1. Nivel Textual.....	87
6.4. Conclusiones de este análisis.....	90
Conclusiones	92
Referencias	95

Lista de ilustraciones

Gráficos

Gráfico 1.1. Conceptos metodológicos de Stuart Hall y Roland Barthes.....	20
Gráfico 2.1. Representación de los pueblos indígenas a través del concepto de aniquilación simbólica de Gaye Tuchman.....	37
Gráfico 4.1. Línea de tiempo de los hitos de los procesos de movilizaciones, de las Mujeres Amazónicas.....	41

Mapas

Mapa 5.1. Mapa de las 16 comunidades que conforman la Asociación Pastaza.....	47
Mapa 5.2. Mapa de la Parroquia Simón Bolívar, de la provincia de Pastaza.....	50

Figuras

Figura 6.1. Nube de palabras diario El Universo.....	80
Figura 6.2. Nube de palabras diario El Comercio.....	82
Figura 6.3. Nube de palabras diario El Comercio.....	85

Fotos

Foto 5.1. Junto a Andrea Chuchuquier, después de una entrevista en la comunidad Tsurakú.	55
Foto 5.2. Yadira Sharupi, en la comunidad Consuelo, durante una entrevista	56
Foto 5.3. Yadira Sharupi, Gabriela Orozco e Imelda Tapuy durante la celebración del XXII aniversario de la Fenash-P, en la comunidad Tsurakú	58
Foto 5.4. Junto a Nadia Sharupi, durante una entrevista en la comunidad Consuelo	59
Foto 5.5. Gloria Kankuan tejiendo una pulsera, en la comunidad Kunkuk	62
Foto 5.6. Imelda Tapuy preparando chicha de yuca en su casa, en la Comunidad Consuelo..	64
Foto 5.7. Yanúa Vargas sosteniendo un kunku (caracol) durante la toma de guayusa, en la comunidad Tsurakú	68
Foto 5.8. Durante una de las entrevistas a Catalina Chumpi.....	70
Foto 6.1. Amazónicas dejaron lanzas para intervenir ante el Pleno. Diario El Universo 23/10/2013.....	78
Foto 6.2. Indígenas hablan de amenazas en su tierra. Diario El Comercio 28/08/2015.	82
Foto 6.3. Más de 60 mujeres amazónicas se movilizan a Quito. Diario El Comercio 13/10/2013.....	84
Foto 6.4. Alicia Cawiya opacó la fiesta del oficialismo. Diario El Comercio 4/10/2013.....	85
Foto 6.5. Declaratoria del Kawsak Sacha - Selva viviente entregada a la Asamblea Nacional del Ecuador. Wambra Medio Comunitario 22/10/2013	87
Foto 6.6. Captura de pantalla con el texto “ <i>Sorry we can't finde that content</i> ”.....	88

Tablas

Tabla 1.1. Notas revisadas por medio	18
Tabla 6.1. Géneros Periodísticos diario El Universo.....	76
Tabla 6.2. Géneros Periodísticos diario El Comercio	81
Tabla 6.3. Géneros Periodísticos Wambra Medio Comunitario	87

Lista de abreviaturas y siglas

CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
MA	Mujeres Amazónicas
EU	Diario El Universo
EC	Diario El Comercio
Fenash-P	Federación de la Nacionalidad Shuar de Pastaza
ONASHPAE	Organización de Centros y Comunidades de la Nacionalidad Shuar Paastas de la Amazonia Ecuatoriana
WE	Wambra Medio Comunitario

Esta tesis se registra en el repositorio institucional en cumplimiento del artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior que regula la entrega de los trabajos de titulación en formato digital para integrarse al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador, y del artículo 166 del Reglamento General Interno de Docencia de la Sede, que reserva para FLACSO Ecuador el derecho exclusivo de publicación sobre los trabajos de titulación durante un lapso de dos (2) años posteriores a su aprobación.

Resumen

Esta tesis explora las tensiones entre la representación mediática y la autorrepresentación en la configuración de las identidades políticas de las lideresas indígenas amazónicas del Ecuador. A partir de un enfoque poscolonial y de subalternidad, el estudio se centra en las mujeres shuar de la provincia de Pastaza, quienes, desde sus prácticas cotidianas, territoriales y comunitarias, construyen formas propias de liderazgo y de enunciación política en contraposición a los discursos hegemónicos que circulan en medios de comunicación privados y comunitarios urbanos. El problema de investigación se origina en la brecha crítica entre la voz propia de estas mujeres y las narrativas externas que las representan, a menudo de forma simplificada, exotizada o instrumentalizada. La pregunta central que guía el estudio es: ¿cómo negocian las lideresas amazónicas sus identidades políticas en el cruce entre sus autorrepresentaciones y las representaciones mediáticas que sobre ellas se construyen? Para abordar esta problemática, se implementaron dos estrategias metodológicas complementarias: una aproximación etnográfica —basada en entrevistas semi-estructuradas y observación participante con lideresas de la nacionalidad shuar— y un análisis textual de contenido aplicado a notas periodísticas publicadas entre 2013 y 2018 en los medios El Comercio, El Universo y Wambra. Los hallazgos evidencian la existencia de múltiples formas de liderazgo que trascienden los modelos organizativos tradicionales. Se identificaron al menos cuatro tipos: liderazgos heredados desde trayectorias familiares políticas; liderazgos comunitarios desde el cuidado; liderazgos “tortuga”, marcados por el arraigo y la persistencia; y liderazgos que sanan, anclados en la medicina ancestral y la espiritualidad. Como conclusión, se plantea que las lideresas amazónicas operan en un “tercer espacio” (Bhabha 1994), donde sus identidades se negocian entre la enunciación propia y los marcos discursivos impuestos. Este espacio se convierte en un territorio de disputa simbólica, donde la autorrepresentación se afirma como estrategia de resistencia epistémica.

Agradecimientos

Agradezco a todas las mujeres que me acompañaron en este proceso, porque estas líneas — principalmente— han sido nutridas por mujeres. Mujeres que caminaron conmigo en los pasillos virtuales de esta maestría, mujeres que prestaron sus oídos para escucharme, mujeres que me entregaron sus conocimientos. Mujeres que me enseñaron y me abrazaron.

A quienes me prestaron sus voces e historias: Andrea, Yanúa, Gloria, Imelda, Nadia, Yadira, y Catalina.

A Isa por su escucha generosa, guía, apoyo y paciencia. Porque tiene razón: sí, aquí nos salvamos todas.

A mis compañeros de maestría quienes engrosaron esta tesis con sus consejos, libros y apoyo.

A Gabriela Bernal por su amistad, su conversación atenta, por la entrega y el acompañamiento. Porque esta tesis tiene origen en nuestras largas charlas.

A Gabriela Orozco por acompañar los días de descubrimientos.

A Crucita, Francisco y Erick por ser soporte en tiempos difíciles. Por la compañía y por soñar conmigo de principio a fin. Por ser hogar.

A Karol por su escucha atenta y sus preguntas tan necesarias, desde los primeros rayos de sol de esta tesis.

Introducción

El estudio de las identidades colectivas en contextos de desigualdad estructural exige una mirada crítica hacia las dinámicas de poder que definen la posibilidad de voz y representación de grupos históricamente marginados. En el caso de las lideresas indígenas amazónicas ecuatorianas, su condición de subalternidad —configurada por intersecciones de género, raza y clase— las sitúa en un espacio de doble exclusión: no solo del acceso a las esferas públicas formalizadas, sino también de la capacidad de definir sus propias narrativas fuera de los marcos hegemónicos (Spivak 1988, 301). Esta investigación aborda precisamente este desafío, centrando su análisis en cómo las mujeres indígenas de la Amazonía ecuatoriana negocian, resisten y reconfiguran sus identidades desde la subalternidad, en la intersección entre sus prácticas de autorrepresentación y las construcciones mediáticas que las externalizan.

El enfoque teórico se sustenta en los Estudios de Subalternidades, un corpus que cuestiona las categorías analíticas coloniales y patriarcales que invisibilizan a sujetos subalternos. Partimos de la noción de subalternidad desarrollada por Ranajit Guha y el Grupo de Estudios Subalternos, quienes definen a estos sujetos como aquellos cuyas voces son "inarticulables" en las lógicas del poder dominante (Guha 1988, 3). Chandra Mohanty (1988, 197) complementa esta perspectiva al advertir sobre el riesgo de representar a las mujeres subalternas como una "masa homogénea" desde una mirada occidentalizante, lo que perpetúa su silencio epistémico. En este marco, la investigación reconoce que la subalternidad no es una condición estática, sino un proceso dinámico de negociación de poder que emerge desde la confrontación entre:

La autorrepresentación: espacios donde las lideresas construyen identidades activas, reivindicando su agencia y resistiendo la apropiación de sus discursos (Fraser 1997, 156).

La representación mediática: narrativas dominantes que, al ser mediadas por estructuras de poder, tienden a reducir sus luchas a estereotipos o a instrumentalizarlas en agendas políticas externas (Ley Orgánica de Comunicación 2019).

La autorrepresentación exige que el sujeto exprese en su lengua, con sus signos y significados aquello que se ha visto anclado a las normas hegemónicas. En la medida en la que lo hace, expresa su deseo de enfrentarse a una "metanarrativa" que se impone de manera violenta y que limita al enunciante porque lo obliga a traducirse para ser escuchado. La colonización del pensamiento ha resultado en polaridades y traducciones que invaden y deslegitiman las

identidades que terminan arrinconadas en el silencio: “Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca. [...] Venceré la tradición del silencio” (Anzaldúa 2016, 111).

La investigación se estructura en dos pilares metodológicos: el análisis etnográfico y el análisis textual de las representaciones mediáticas.

Análisis etnográfico: mediante entrevistas y observación participante con lideresas de la Amazonía, se explora cómo construyen sus identidades desde espacios contrapúblicos subalternos (Fraser 1997, 157), como asambleas comunitarias o redes de mujeres indígenas.

Análisis de representaciones mediáticas: se revisan artículos periodísticos de diario El Universo, El Comercio y del medio digital Wambra medio comunitario entre los años 2013 y 2018, para identificar cómo los medios, en su mayoría hegemónicos, reducen sus luchas a marcos periodísticos que excluyen su voz autónoma (Tabla 6.1).

Este enfoque permite responder a preguntas centrales: ¿Cómo operan las estrategias de autorrepresentación como mecanismos de resistencia desde la subalternidad?, y ¿en qué medida las representaciones mediáticas perpetúan la subalternidad epistémica o facilitan la negociación de identidades?

La contribución de este estudio radica en reivindicar la complejidad de las prácticas subalternas, alejándose de visiones simplistas que reducen su agencia a "víctimas" o "instrumentos" de causas externas. Al abordar la interseccionalidad de género, raza y territorio, se construye un mapa de la subalternidad en acción, donde las lideresas amazónicas no son meros objetos de estudio, sino sujetos que reinterpretan sus realidades desde sus propios lenguajes y espacios de resistencia.

Planteamiento del problema

La construcción de las identidades colectivas en contextos de desigualdad estructural enfrenta un desafío central: la tensión entre la voz subalterna y la representación mediática hegemónica. En el caso de las lideresas indígenas amazónicas ecuatorianas, su condición de subalternidad —configurada por intersecciones de género, raza y clase— las sitúa en un espacio de exclusión doble: no solo del acceso a las esferas públicas formalizadas, sino también de la capacidad de definir sus propias narrativas sin mediación hegemónica (Spivak 1988, 301). Este estudio se centra en la brecha dinámica entre, por un lado, las maneras en que estas mujeres se comprenden, se nombran y se representan a sí mismas y a sus luchas

(autorrepresentación), y, por otro, las formas en que son construidas, interpretadas y representadas por los medios de comunicación masiva, tanto privados como aquellos autodenominados comunitarios pero de origen urbano.

La problemática radica en cómo las estructuras de poder colonial y patriarcal persisten en invisibilizar o instrumentalizar la voz de estas mujeres, reduciéndolas a estereotipos o a marcos narrativos que excluyen su agencia autónoma. La subalternidad epistémica — concepto desarrollado por Chandra Mohanty (1988, 197) — se manifiesta aquí en la dificultad de traducir las experiencias y discursos de las lideresas desde sus propios lenguajes y cosmologías hacia un contexto mediático que opera con categorías coloniales. Por ejemplo, mientras las MA reivindican su rol como guardianas del territorio desde una perspectiva de cuidado integral (Vargas 2023), los medios tienden a simplificar su lucha a narrativas de victimización o heroísmo épico, excluyendo la complejidad de su enunciación situada.

La tensión se acentúa en la intersección entre: cómo son vistas (representación mediática) y cómo se muestran (autorepresentación).

La autorrepresentación se evidencia en espacios como asambleas comunitarias o redes de mujeres indígenas, donde construyen identidades activas desde contrapúblicos subalternos (Fraser 1997, 157), reivindicando su agencia y resistiendo la apropiación de sus discursos.

Mientras que la representación mediática es parte de las narrativas dominantes que, al ser mediadas por estructuras de poder, tienden a reducir sus luchas a estereotipos o a agendas políticas externas.

Este desfase no solo refleja una distancia semántica, sino también una confrontación de poderes: mientras las lideresas buscan afirmar su identidad desde su cosmovisión y prácticas territoriales, los medios perpetúan una subalternidad discursiva que los invisibiliza o los instrumentaliza. El estudio revela, por ejemplo, que en los artículos analizados, los medios ecuatorianos priorizan géneros periodísticos como las notas cortas, que condensan la información y excluyen la voz autónoma de las lideresas, presentándolas como figuras descontextualizadas.

Objetivos de la investigación

Objetivo General

- Identificar los elementos y dinámicas clave en la construcción y negociación de las identidades de las lideresas de la Amazonía ecuatoriana que emergen del encuentro

entre sus procesos de autorrepresentación y la forma en que son representadas en el discurso de medios privados y comunitarios.

Objetivos Específicos

- Analizar las autorrepresentaciones de las lideresas políticas de la Amazonía ecuatoriana como contrapúblicos-subalternos, en la lucha por la defensa de sus territorios.
- Caracterizar la construcción discursiva de las lideresas amazónicas del Ecuador en medios privados y comunitarios.
- Reconocer los puntos de convergencia, divergencia y tensión entre las representaciones y autorrepresentaciones de las lideresas amazónicas para la negociación y construcción de sus identidades.

Capítulo 1. Metodología

Para cumplir con los objetivos propuestos en esta investigación, se abordará desde los métodos cualitativos y cuantitativos para lograr una comprensión integral del fenómeno en estudio. Para ello, se utilizarán dos estrategias metodológicas según los objetivos planteados.

Es así que para caracterizar las autorrepresentaciones de las lideresas políticas de la Amazonía ecuatoriana, como contrapúblicos-subalternos, en la lucha por la defensa de sus territorios se realizó una aproximación etnográfica, a través de la observación participante y entrevistas semi-estructuradas con las lideresas de la nacionalidad Shuar en la provincia de Pastaza. Con el fin de profundizar en sus conocimientos, experiencias de vida. Se buscó comprender sus experiencias, perspectivas y narrativas desde su propia voz, abordando las dinámicas de poder, las estrategias de resistencia y la construcción de su identidad política en el contexto de la defensa de sus territorios.

Para cumplir con lo planteado en el segundo objetivo: analizar la construcción discursiva de las lideresas amazónicas del Ecuador en medios privados y comunitarios, se realizó un análisis textual de contenido, aplicando técnicas de análisis de discurso para el estudio de las representaciones mediáticas en tres medios: utilizando las notas periodísticas de tres medios: EC, EU y WE, dos de carácter privado y uno autodefinido como comunitario. Esto con el objetivo de conocer de qué forma son retratadas las MA.

1.1. Análisis textual

El punto de partida de este análisis fue marzo del 2013, cuando mujeres de los pueblos Kichwas, Shuar, Achuar, Shiwiar, Waorani, Zápara y mestizas marcharon desde la ciudad del Puyo, provincia de Pastaza, hacia Quito para solicitar al entonces presidente Rafael Correa – entre otras cosas— que amplíe la frontera petrolera. Esta medida que, se repetiría de diferentes maneras los años siguientes dio paso a la formación y reconocimiento de colectivos como el de las MA¹, que se autodefinen como defensoras de la Amazonía y de los Derechos Humanos. Con lo cual se cumple la intención de abordar el mismo acontecimiento, planteado por el autor.

El siguiente paso es la selección de medios. Para esto se tomó en cuenta a EC y EU, con base en los siguientes parámetros: la capacidad de circulación, la vigencia que tienen en el país, la

¹ Más adelante se explica sobre la creación y —sobre todo— su nombre que responde a una denominación de lugar, que no surge desde sus protagonistas, sino ante la mirada externa.

cobertura nacional de ambos y que son de “referencia dominante”². En ambos casos se seleccionó el estudio de las ediciones impresas³, porque esto facilitaba la recuperación de información⁴.

Sin embargo, al considerar *a priori* que ambos medios proceden de estructuras y de condiciones de producción similares fue necesario elegir otra fuente, sobre la cual realizar el análisis discursivo. En este sentido se consideró a WE, un medio alojado —principalmente— en internet. Al considerar que este medio que se dirige a un conjunto de receptores distinto a los dos anteriores. Sumado a esto, si bien se autodefine como comunitario es —al igual que los dos anteriores— de origen urbano.

Con respecto a EC, es un medio que, según reza su misión institucional busca: “contribuir diariamente al desarrollo de un Ecuador libre, democrático y solidario, mediante contenidos de valor para las distintas audiencias y soluciones de comunicación para los anunciantes.”⁵. Mientras que EU, entre otras cosas señala que pretende: “informar sobre lo que acontece en la ciudad, en el país y en el mundo de forma clara, honesta, imparcial, veraz y oportuna, de manera continua”⁶. Por su parte WE se auto define como “medio digital comunitario”, se enuncian como un espacio especializado en cobertura de movilizaciones sociales y en lo que llaman “comunidades de sentidos del campo y la ciudad”, donde acompañan a colectivos y organizaciones de diversa índole: “feministas, LGBTI, ecologistas, organizaciones derechos humanos, jóvenes, indígenas, afrodescendientes”^{7,8}.

No obstante, los tres medios tienen un factor común: son de origen urbano, fundados en la ciudad de Quito (EC, WE) y Guayaquil (EU), respectivamente, lo cual aporta otra mirada en el análisis de las representaciones de las lideresas amazónicas. Con esto se expresa en este trabajo la necesidad de reconocer las interpretaciones en medios que no sean propios o

2 Según señala Rocío Orlando (2012) son aquellos que – a través del tiempo- han alcanzado un nivel de referencialidad para otros medios de comunicación del país, además de ser parte de la cartera de productos de grandes grupos económicos del país.

3 El 6 de junio del 2023, diario El Comercio anunció a través de su cuenta de la red social Instagram, el fin de circulación de su edición impresa por crisis económica del grupo empresarial al que pertenece.

4 En el caso de El Comercio su página web sigue activa pero solo mayoritariamente se muestran artículos recientes.

5 Según detalla la “Filosofía Empresarial” que aloja la página web de Grupo El Comercio.

6 Según consta en la pestaña “Quiénes somos”, de su página web.

7 Según detalla el apartado “Historia” que aloja la página web de Wambra Medio Comunitario.

8 Según Martín-Barbero los medios populares y comunitarios se distancian de los medios públicos y privados porque su estructura organizacional no es jerárquica, por los temas que tratan y porque sus posturas y abordajes “protagonizan una actitud contra-hegemónica” (Martín-Barbero 1981).

cercanos a los territorios, sino otros que, con alcance nacional, puedan mostrar una perspectiva de cómo se leen las prácticas políticas en otros espacios del país.

Tabla 1.1. Notas revisadas por medio

Medio	Notas revisadas
EC	7
EU	10
WE	4

Elaborado por la autora.

Un dato a destacar es que si bien el Yasuní ITT es un hito noticioso relevante en la historia del país esto no necesariamente quiere decir que se mostró a todas las voces que estuvieron detrás de las demandas a favor o en contra de la explotación de estos bloques petroleros. Este es el caso de las MA quienes, si bien no estaban establecidas como colectivo aún, sí marcaron agenda dentro del movimiento indígena con su movilización, pedidos y organización.

Es por esto que la muestra tomada entre el 2013 y el 2018 en los tres medios no representa un número significativo de unidades de análisis, es decir, esta investigación no se construye a partir de la representatividad estadística. Por el contrario, tomando en cuenta su organización y sus procesos, se considera relevante la ausencia de material periodístico numeroso para este estudio.

Esta investigación se enfoca en tres géneros periodísticos: noticia, reportaje y crónica, debido a sus características distintivas y su relevancia para el análisis de la representación mediática.

En el caso de la noticia, este género es fundamental ya que se centra en la presentación de hechos actuales. La noticia privilegia el dato y la información, garantizando que la información sea precisa, relevante y de interés para un público específico. Esto se alinea con la necesidad de examinar cómo se presentan y priorizan los eventos relacionados con las lideresas amazónicas en los medios. Por otro lado el reportaje comparte con la noticia su foco en la actualidad, pero se distingue por su mayor extensión y profundidad. Este género permite un análisis más detallado y contextualizado de los temas, proporcionando una visión más completa de los acontecimientos. Esto es especialmente útil para explorar las narrativas complejas y multifacéticas de las lideresas amazónicas y sus luchas, permitiendo una comprensión más profunda de su representación mediática. Por último, la crónica: ofrece un estilo más libre y literario, narrando los hechos de manera cronológica y permitiendo una

valoración personal del periodista. Este género es valioso para capturar la experiencia vivencial y subjetiva de los eventos, aportando una perspectiva única y enriquecida. La crónica utiliza licencias literarias que no solo informan sino también interpretan y contextualizan los hechos, lo que es esencial para comprender las dimensiones humanas y emocionales de las historias de las lideresas amazónicas.

La combinación de estos tres géneros permite un análisis comprensivo y multifacético, capturando tanto la precisión de los hechos como la profundidad y subjetividad de las narrativas. Esto es crucial para una representación fiel y rica de las lideresas amazónicas en los medios de comunicación.

Para este análisis textual de medios nos basamos en los conceptos de Stuart Hall y Roland Barthes, nos permite ir más allá de la superficie de los mensajes y desvelar los significados ocultos, las ideologías subyacentes y las relaciones de poder que se establecen a través de la comunicación mediática.

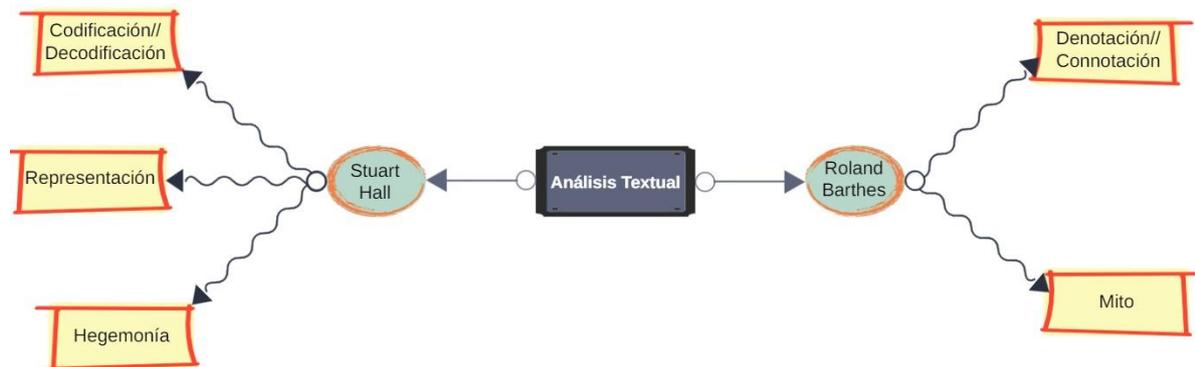
En el caso de Hall los conceptos clave serán:

- Codificación y decodificación: Para entender sobre el sentido en la producción e interpretación de los conceptos.
- Hegemonía: Analizar cómo los medios de comunicación contribuyen a reproducir las relaciones de poder y las ideologías dominantes.

Para tomar mayor profundidad en el análisis retomamos los conceptos clave de Barthes:

- Signo y significante: Para a través de los signos y entender la construcción de significados.
- Mito: Para identificar los mitos que subyacen en los mensajes mediáticos, así como las ideas y valores que devienen del mito.

Gráfico 1.1 Conceptos metodológicos de Stuart Hall y Roland Barthes



Elaborado por la autora.

1.2. Aproximación etnográfica.

Con el objetivo de caracterizar las autorrepresentaciones de las lideresas políticas de la Amazonía ecuatoriana como contrapúblicos-subalternos, en la lucha por la defensa de sus territorios, esta investigación pretende realizar una aproximación de tipo etnográfica. Es así que se emplearán principalmente la observación participante como técnica y el diario de campo como instrumento para recoger las experiencias de las lideresas y de su entorno.

La etnografía, una rama fundamental de la antropología, se dedica minuciosamente a la observación y descripción de diversos aspectos de una cultura, comunidad o pueblo específico, incluyendo elementos como el idioma, la población, las costumbres y los medios de vida (Denscombe 1998, 15). Hammersley y Atkinson la definen como un método de investigación social, destacando su flexibilidad al trabajar con una amplia variedad de fuentes de información (Denscombe 1998, 15). En la misma línea, Duranti la conceptualiza como la narración detallada de la organización social, los recursos simbólicos y materiales, y las prácticas interpretativas que caracterizan a un grupo específico de individuos (Duranti 2000, 126).

Desde esta perspectiva, la etnografía emerge como un instrumento crucial para la interacción con comunidades específicas, facilitando la recopilación y el registro de datos relacionados con su organización social, sus sistemas de creencias e intereses. La práctica etnográfica implica la inmersión del investigador en la vida cotidiana de la comunidad, ya sea de manera abierta o encubierta, durante un período de tiempo significativo, con el objetivo de capturar con precisión la complejidad y la dinámica de la misma.

Para fortalecer el trabajo también se realizaron entrevistas que permitieron profundizar en temas específicos, de manera flexible. El criterio de selección de entrevistadas se implementará la técnica no probabilística de bola de nieve (Atkinson y Flint 2001) para profundizar en el estudio de la autorrepresentación de las lideresas amazónicas. Este tipo de muestreo sugiere que se identifiquen lideresas clave y que ellas a su vez nos redirijan con otras con las cuales podamos sumar más datos a la investigación.

1.3. Tercer espacio

Para cumplir con lo planteado en este último objetivo se realizó una comparativa que retomó la información expuesta en los dos objetivos anteriores, con el fin de reconocer las discordancias y yuxtaposiciones que configuran el tercer espacio entre las representaciones y autorrepresentaciones de las lideresas amazónicas.

Con lo cual se realizó un análisis comparativo. A partir de las autorrepresentaciones y las representaciones mediáticas se buscará identificar las tensiones, divergencias y puntos de encuentro que configuran el "tercer espacio" como un espacio de negociación, disputa y construcción de significado entre las lideresas y los medios de comunicación.

Capítulo 2. Marco Teórico

En el presente capítulo se articulan reflexiones y debates en torno a las nociones de subalternidad, las identidades y sus complejos procesos de construcción/expresión. La revisión teórica se centra en iluminar la problemática medular: la tensión que emerge entre la autorrepresentación de las lideresas de la Amazonía ecuatoriana (MA) y las formas en que son representadas por los medios de comunicación —tanto privados como comunitarios—. Este análisis pone énfasis en la condición de subalternidad como eje de la discusión.

Partimos, entonces, de la premisa según la cual las lideresas amazónicas, proyectan su praxis política en un escenario de contienda que se halla profundamente marcado por relaciones de poder asimétricas. Su condición de mujeres indígenas las posiciona en un lugar específico dentro de la estructura social, un lugar cuya comprensión con mayor agudeza es posibilitada por los aportes de los Estudios de Subalternidad.

2.1. Hacia una comprensión de la subalternidad

El concepto de subalternidad, recuperado y resignificado por Antonio Gramsci y posteriormente desarrollado por el grupo de Estudios Subalternos, del sur de Asia, resulta fundamental para analizar las relaciones de poder en contextos poscoloniales. Para Ranajit Guha, uno de los fundadores, los términos "pueblo" y "clases subalternas" designan a aquellos que se encuentran fuera de las esferas de la "élite", definidos precisamente por la relación opuesta entre dominación-subordinación (Guha 2014, 13). La conciencia del sujeto subalterno, en esta perspectiva estructuralista, emerge en negatividad, es decir, se constituye en referencia al dominador (Guha 2014, 13). No se trata de una conciencia individualizada al modo del ciudadano burgués liberal, sino de una subjetividad política de masas, cuya racionalidad se arraiga en la vida colectiva de la comunidad (Guha 2014, 14).

Sin embargo, la noción de subalternidad no implica una exterioridad absoluta al poder hegemónico. Como señala Rhina Roux al interpretar a Gramsci, "la subalternidad no es exterior a la hegemonía sino su complemento" (Roux 2000, 156). Se refiere al proceso continuo mediante el cual ciertos grupos son constituidos y reconstituidos como subalternos dentro del entramado material y simbólico de la forma estatal (Roux 2000, 156). El Estado moderno, entendido por Gramsci como "todo el conjunto de actividades prácticas y teóricas con que la clase dirigente no sólo justifica y mantiene su dominio sino que logra obtener el consenso activo de los gobernados", se sostiene en esta dinámica donde coexisten la violencia y el consenso (Roux 2000, 153). Las clases subalternas, "por definición, no están unificadas y

no pueden unificarse mientras no puedan convertirse en 'Estado"', y su historia está intrínsecamente ligada a la de la sociedad civil y, por ende, a la historia del Estado mismo.

Esta relación constitutiva entre hegemonía y subalternidad es crucial. La hegemonía, como apunta William Roseberry, no construye necesariamente una ideología compartida, sino más bien "un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos". Es dentro de este marco donde se moldea el lenguaje, los símbolos y las formas que las poblaciones subalternas utilizan para nombrar, confrontar o resistir la dominación (Roux 2000, 157).

2.1.1. La voz subalterna y la representación

Una de las problemáticas centrales abordadas por los Estudios de Subalternidad, y de particular relevancia para esta tesis, es la cuestión de la voz y la representación del sujeto subalterno. Gayatri Spivak, en su influyente ensayo, planteó la pregunta "¿Puede hablar el subalterno?". Si bien posteriormente matizó su posición, señalando que "los subalternos hablan todo el tiempo, pero nosotros [...] no tenemos la infraestructura ni la capacidad para entenderlos", la dificultad fundamental persiste. El problema radica en que las estructuras dominantes, incluyendo la historiografía y los discursos mediáticos, a menudo no proporcionan una "posición-de-sujeto desde la cual hablar" para el subalterno, o bien, refractan su voz a través de filtros que la domestican o la silencian (Prakash 1997, 59).

Gyan Prakash argumenta que el proyecto de recuperar la "autonomía" plena del subalterno está destinado al fracaso, ya que la subalternidad, por definición, implica una relación constitutiva con el poder que limita esa autonomía (Prakash 1997, 49). La resistencia subalterna no se opone simplemente al poder, sino que "estaba también constituida por él" (Prakash 1997, 49). Por lo tanto, la subalternidad no desaparece en el discurso dominante, sino que "aparecen en sus intersticios, subordinados por estructuras sobre las cuales ellos ejercen presión" (Prakash 1997, 51). Emerge en las paradojas y subterfugios del poder, como aquello que el discurso dominante necesita para definirse a sí mismo, pero que al mismo tiempo representa y domestica (Prakash 1997, 57). Reconocer esta condición aporética (Prakash 1997, 59) es vital para no caer en la ilusión de una recuperación transparente de la voz subalterna.

2.1.2. Tercer espacio

La exploración de la subalternidad y las dinámicas de representación en contextos poscoloniales, se desarrolla en extenso el concepto de Tercer Espacio (TE), propuesto por Homi K. Bhabha. Esta noción no solo desmantela las oposiciones binarias tradicionales que han estructurado el pensamiento colonial, sino que también proporciona un marco analítico indispensable para comprender cómo las identidades, particularmente las de los sujetos subalternos, se negocian, se construyen y ejercen resistencia en los intersticios culturales y discursivos. El TE se presenta, así, como el eje teórico fundamental a través del cual esta investigación aborda la tensión entre la autorrepresentación de las lideresas amazónicas y su representación mediática.

El TE es conceptualizado por Bhabha como un lugar "escindido de la enunciación", un "espacio liminal, entre—medio de las designaciones de identidad". Es un ámbito que emerge de las fronteras, trascendiendo los dualismos simplificadores —como colonizador/colonizado, centro/periferia, nosotros/ellos— para situarse precisamente en sus intersticios. En estas "grietas", las significaciones culturales y sociales se vuelven ambivalentes y carecen de una unidad primordial o fijeza. Esta fluidez inherente al TE “vuelve un proceso ambivalente la estructura de sentido y referencia” (Bhabha 2002, 59), permitiendo una exploración que va más allá de la simple decodificación de significados fijos.

El TE no es simplemente una mezcla de culturas; es un espacio de negociación y contestación activa. Es donde "se negocian las experiencias intersubjetivas y colectivas de [...] interés comunitario o valor cultural". Aquí, la hibridez se convierte en una "estrategia de poder" y un mecanismo para que los grupos subalternos "desafíen y desestabilicen las jerarquías establecidas". Al incorporar y resignificar elementos de culturas históricamente subordinadas, se subvierte la autoridad de las estructuras dominantes, redefiniendo las relaciones de poder y permitiendo a los sujetos reelaborar su posición frente a las estructuras que los marginan (Bhabha 2002). La metáfora de la escalera utilizada por Bhabha (Bhabha 2002: 16), tomada de René Greene, ilustra esta dualidad del TE como espacio conectivo y diferenciador, un "tejido conectivo" que, al permitir el tránsito, simultáneamente pone de manifiesto las diferencias.

La identidad, al ser situada en este terreno móvil e indeterminado, resiste la noción de “pureza” y se articula presionada por las continuidades y discontinuidades temporales, desafiando la homogeneización cultural. Esta aproximación resuena con la propuesta de

Walter D. Mignolo de "teorizar a través de las fronteras" (Mignolo 1991, 109), lo que implica un compromiso con la deconstrucción del conocimiento desde posiciones críticas situadas, avanzando hacia una teorización descolonizadora. Asimismo, se vincula con la experiencia de habitar y crear en las fronteras, como describe Gloria Anzaldúa (2016, 64), cuya idea de una "nueva cultura —una cultura mestiza—" en la reclamación de un espacio se corresponde con la potencialidad creativa del TE para la emergencia de identidades híbridas y resistentes.

La relevancia del TE se acrecienta al considerar la problemática de la voz y la representación del sujeto subalterno, discutida en apartados previos. Como señala Spivak, la dificultad radica en que las estructuras dominantes a menudo no proporcionan una "posición-de-sujeto desde la cual hablar" para el subalterno, o refractan su voz a través de filtros que la domestican o silencian. El TE, al ser un espacio de negociación discursiva, ofrece una potencialidad para que la voz subalterna emerja y se articule en sus propios términos, aunque siempre en relación dialéctica con el poder. Es un espacio donde "aparecen [los subalternos] en sus intersticios, subordinados por estructuras sobre las cuales ellos ejercen presión".

La despolitización del "Otro" se produce cuando se le encasilla fuera del binarismo dominante, privándolo de su capacidad de significar, negar y establecer su propio discurso (Bhabha 2002, 54). Por ello, el estudio de las subjetividades intersecantes, como las de las lideresas amazónicas (mujeres, indígenas, rurales), demanda un enfoque que las aborde desde su propia forma de representarse, reconociendo el riesgo de desconfigurar los lugares que ellas mismas han reclamado como propios. El TE subraya esta necesidad al poner de manifiesto que la identidad se construye en el encuentro y la diferencia, y que la resistencia se ejerce a través de la enunciación situada.

Bhabha enfatiza que el TE es fundamental para comprender la construcción de identidades en contextos poscoloniales. Este espacio liminal, en la intersección de culturas, tradiciones y discursos, es un terreno fértil para la negociación y la resistencia. Facilita la creación de una identidad que no se adhiere completamente a ninguna cultura, sino que se configura en una posición intermedia, permitiendo a los sujetos subalternos negociar y resistir las estructuras de poder dominantes. Los significados culturales y los símbolos en este espacio carecen de una unidad primordial o inmutable, posibilitando su reinterpretación y resignificación (Bhabha 2002, 37).

El lenguaje y el cuerpo son manifestaciones clave del TE. El lenguaje es un "vehículo de resistencia y negociación", un medio privilegiado para que los grupos subalternos desafíen los

discursos dominantes y construyan nuevas identidades a través de la hibridación cultural (Bhabha 2002). El cuerpo, por su parte, puede ser entendido como un TE donde se inscriben las marcas de la colonización y se performan las prácticas de resistencia cultural (Bhabha 2002, 85). A través de prácticas corporales, los grupos subalternos desafían normas impuestas y reivindican su identidad, convirtiendo el cuerpo en símbolo de resistencia.

En síntesis, el Tercer Espacio de Bhabha provee el andamiaje conceptual necesario para analizar la articulación de las discordancias y yuxtaposiciones que emergen entre la autorrepresentación de las lideresas amazónicas y su representación mediática. Permite comprender cómo, desde su condición de subalternidad, estas sujetas negocian su identidad y su presencia en la esfera pública en un espacio de disputa simbólica, donde los significados se reconfiguran y la resistencia se articula a través de la hibridez y la enunciación situada. Este marco teórico posibilita ir más allá de una simple dicotomía entre "propio" y "ajeno" para explorar las complejas interacciones que dan forma a las identidades subalternas en el contexto de la comunicación y las relaciones de poder en el Ecuador poscolonial.

2.2. Mujeres en la contienda

La teoría de la contienda política de Charles Tilly proporciona un marco conceptual robusto para el análisis de los movimientos sociales y los procesos de cambio político. Esta teoría se centra en cómo los grupos sociales se organizan y llevan a cabo acciones colectivas en contextos específicos para alcanzar sus objetivos políticos. A continuación, se desglosan los conceptos clave de esta teoría y su relevancia para el estudio de las dinámicas de la contienda política.

Esta teoría se refiere a las formas específicas de acción colectiva que los grupos sociales emplean (Tilly 1995). Estos repertorios incluyen manifestaciones, huelgas, ocupaciones y otras formas de protesta, que no son completamente innovadoras, sino que están moldeadas por la historia y el contexto cultural. Los repertorios evolucionan con el tiempo, reflejando las experiencias pasadas y las condiciones actuales de los movimientos sociales.

Las oportunidades políticas son otro componente crucial en la teoría de Tilly. Estas oportunidades se refieren a las características del entorno político que pueden facilitar o dificultar la acción colectiva (Tilly 2004). Factores como la apertura del sistema político, las divisiones entre las élites, la presencia de aliados influyentes y la capacidad del Estado para reprimir la protesta juegan un papel determinante en la movilización de los movimientos

sociales. La fluctuación en estas oportunidades puede influir en la aparición y el éxito de la contienda política.

Tilly también destaca la importancia de la "movilización de recursos" para la acción colectiva (Tilly 1978). Los recursos pueden ser materiales, como dinero e infraestructura; humanos, como líderes y participantes; y simbólicos, como ideologías y marcos interpretativos. La capacidad de un grupo para reunir y utilizar estos recursos es esencial para su eficacia en la contienda política. La movilización de recursos permite que los movimientos sociales planifiquen y ejecuten sus estrategias de manera más eficaz.

La construcción de identidades colectivas es fundamental para la formación y sostenimiento de los movimientos sociales. Según Tilly, los movimientos sociales a menudo se basan en la construcción de una identidad colectiva que unifica a sus miembros y les proporciona un sentido de propósito común (Tilly 2002). Esta identidad puede ser basada en la etnicidad, clase, género u otras características compartidas, y es crucial para motivar la participación y mantener la cohesión del grupo.

La teoría de la contienda política de Tilly enfatiza las "interacciones dinámicas" entre diferentes actores, incluyendo los movimientos sociales, el Estado, las élites y otros grupos sociales (Tilly & Tarrow 2007). Estas interacciones son esenciales para comprender cómo se desarrollan los episodios de contienda y cómo cambian con el tiempo. Las acciones y respuestas de los distintos actores influyen mutuamente, creando un ciclo continuo de acción y reacción que define la dinámica de la contienda política.

La Revolución Francesa es un ejemplo clásico analizado por Tilly, donde una serie de acciones colectivas —desde protestas hasta la formación de nuevos órganos de gobierno— ocurrieron en un contexto de crisis económica y política (Tilly 1995). Otro ejemplo relevante es el movimiento de derechos civiles en los Estados Unidos durante la década de 1960, que utilizó una variedad de repertorios de contienda en un contexto de cambio en las oportunidades políticas, como la apertura del sistema político y la presencia de aliados influyentes en el gobierno y los medios de comunicación (McAdam, Tarrow & Tilly 2001).

2.3. Autorrepresentación

Analizar las formas de autorrepresentación sugiere partir de una escucha activa, que no atribuya características inherentes que se confundan bajo el discurso colonial, porque “produce al colonizado como una realidad social que es a la vez un "otro" y sin embargo enteramente conocible y visible (Bhabha 2002, 96)”. De modo que aquello que observamos

no esté escrito ya, sino que se exponga a un constante extrañamiento. Esta “reorientación” epistemológica que plantea Bhabha es posible si “las demandas referenciales e institucionales” se colocan “en el campo de la diferencia cultural; no la diversidad cultural” (54). Para el autor, la diversidad hace uso de la cultura “la cultura como objeto del conocimiento empírico”, por el contrario que la diferencia enuncia a la cultura, de modo “cognoscible”.

En este sentido, se plantea problematizar la mirada sobre la cultura de modo que no resida ésta en la ética o estética comparativa, sino por el contrario que sea a través de la diferencia como “proceso de significación”. Más allá de una mirada contrapuesta que separe las versiones únicas de cada cultura, sino que permita verlas diferentes y observar lo que surge desde ellas y sus límites. Qué se construye o enuncia en —y desde— los intersticios. En estos espacios donde “se discriminan y autorizan la producción de campos de fuerza, referencia, aplicabilidad y capacidad” (Bhabha 2002, 55).

La autorrepresentación exige que el sujeto exprese en su lengua, con sus signos y significados aquello que se ha visto anclado a las normas hegemónicas. En la medida en la que lo hace, expresa su deseo de enfrentarse a una “metanarrativa” que se impone de manera violenta y que limita al enunciante (Arzu, Merali 126) porque lo obliga a traducir[se] para ser escuchado. La colonización del pensamiento ha resultado en polaridades y traducciones que invaden y deslegitiman las identidades que terminan arrinconadas en el silencio: “Nunca más me van a hacer sentir vergüenza por existir. Tendré mi propia voz: india, española, blanca. [...] Venceré la tradición del silencio” (Anzaldúa 2016, 111).

Hablar en representación propia es hablar desde la diferencia, en tanto implica reconocer y reconocerse como un sujeto que se configura —entre otras cosas— a partir de su lengua, origen, género. En palabras de Anzaldúa: “soy una tortuga, por donde voy, cargo <<mi hogar>> a la espalda”. Es decir, ese mismo sujeto es capaz de poseer su propia “arquitectura” (2016, 63-64). Algo similar apuntan otras autoras como Chandra Mohanty (1988) y Bell Hooks (1981) quienes en sus trabajos observan las diferencias para colocar en contexto a las mujeres. De modo que irrumpen con la mirada occidental: preestablecida, estereotipada y homogeneizante acerca de la “mujer del Tercer Mundo”. En este sentido su literatura está atravesada por la constante de “quién habla por quién” (Weedon, Chris 1999, 84).

Bhabha retoma que al referirse a sujetos escindidos de su “lugar histórico de emisión”. Al descontextualizar al sujeto en la literatura se pierde el origen y lo coloca en un lugar donde es

claramente visto, predecible. Esto además porque lo inscribe en un espacio que concibe a la representación como “totalizante”.

Lo que dramatizan estas repetidas negaciones de la identidad, en su elisión del ojo vidente que debe contemplar lo que ha desaparecido o es invisible, es la imposibilidad de pedir un origen del Yo [*self*] (o del Otro) dentro de una tradición de representación que concibe la identidad como la satisfacción de un objeto de visión totalizante y pleno. Aquello perturba la estabilidad del ego, expresada en la equivalencia entre imagen e identidad, el arte secreto de la invisibilidad [...] cambia los términos mismos de nuestro reconocimiento de la persona. (Bhabha 2002, 68)

2.3.1. Autorrepresentación de las mujeres

La autora india, Gayatri Spivak esboza un grupo de interrogantes al respecto: “*Who should speak?*”, y principalmente: “*Who will listen?*” (1990, 59). El énfasis de su crítica radica en conocer quién habla o si puede hablar aquel al que se está interrogando. No porque este no pudiera expresarse en sí, sino por la capacidad de quien escucha para contar lo que se le ha dicho o realizar un ejercicio arbitrario de ventriloquia o de traducción forzada. Del mismo modo la escucha no ha de ser condescendiente o benevolente porque en ese caso resulta una escucha poco efectiva y despolitizante (1999).

El habla como acto político en el que un sujeto es capaz de enunciar[se] hacia los demás. De modo que la crítica está dirigida a aquellos que están en la posición de escucha, quienes pueden fungir como colaboradores y cómplices de una suerte de silenciamiento. En este caso, más que intentar comunicar por, la autora plantea la importancia de caminos desde los subalternos hacia la hegemonía, en cuanto: “*the subaltern has been inserted into the long road to hegemony*” (Spivak 1999, 310).

En consecuencia, al hablar de la identidad de las mujeres es necesario insistir en la pluralidad, en su diferencia. Empezar desde aquí nos lleva a reconocer que los lugares desde los cuales se enuncian las mujeres *a priori* ya es distinto, pero que, además, entre ellas existen marcadas brechas, similitudes, disputas y contradicciones propias de las históricas segmentaciones económicas, raciales, sexo-genéricas y demás. Estas divisiones se proyectaron en sus cuerpos, de modo que marcó también su autoidentificación.

En este sentido, Silvia Federici (2015) hace hincapié en la importancia del cuerpo, en la construcción y entendimiento de estas identidades: “Calibán y la bruja corrobora también el

saber feminista que se niega a identificar el cuerpo con la esfera de lo privado”. Ella plantea una “política del cuerpo”, en función en que éste se configura como parte importante y fuente de su identidad, así como “una prisión”. Va más allá y lo compara con la relación que tienen los obreros —varones asalariados— con la fábrica, es decir: su principal terreno de “explotación y resistencia”. Este mismo cuerpo a su vez ha determinado a través del tiempo la división del trabajo, no tanto por él mismo sino por lo que se consideraba natural para él. Es decir, que si el cuerpo en cuestión conservaba determinadas características entonces estaba privado u obligado de cumplir con alguna actividad. Con el tiempo esto determinaría además el acceso —entre otras cosas— a la riqueza (Lagarde, 114-115).

La inscripción de nacimiento está marcada en su cuerpo, porque es a través de él que se hace visible el ejercicio del poder. En “*Calibán y la Bruja*”, Silvia Federici (2012) plantea que la forma de expresión está mediada además por fuerzas interiorizadas en forma de “micropoderes”. Es decir, que son aquellas que en cada uno de los sujetos se evidencian como “autocontrol”. En este sentido, el poder “adquiere la colaboración del Yo en su ascenso” para instalarse en el “cuerpo social” y “desplegarse en la persona”. En tanto que las formas de expresión y de representación ya estarían mediadas. Un ejemplo de aquello es el símil que surge al equiparar identidad con vestimenta, gestualidad u otros modos de expresión, que — en efecto— pueden ser una forma de performar una identidad pero que en esencia no son lo mismo.

En los cuerpos de las mujeres resulta muy fácil evidenciar estas asociaciones: son ellas las “encargadas” de preservar ontológicamente a su comunidad a partir de sus formas de expresión. Por eso, “no es casual que las mujeres (en especial aquellas migrantes) sean las encargadas de preservar los valores y tradiciones culturales y religiosas” (Valcarcel y Rivera De La Fuente 189, 192).

En este sentido, es preciso preguntarse en el caso de un grupo de mujeres de una comunidad en particular, ¿cómo surgen las condiciones para la construcción de identidades de grupo? Donde reside el origen de estas “narraciones colectivas compartidas”, que expresan estas diferencias que las relacionan:

El hogar, el lugar de trabajo, el mercado, la plaza pública, el propio cuerpo..., todo puede ser dispersado y conectado de manera polimorfa, casi infinita, con enormes consecuencias para las mujeres y para otros; consecuencias que, en sí mismas, son muy diferentes para personas diferentes y que convierten los poderosos movimientos internacionales de oposición en algo difícil de imaginar, aunque esencial para la supervivencia [...] Las tecnologías de la

comunicación y las biotecnologías son las herramientas decisivas para reconstruir nuestros cuerpos. Estas herramientas encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales para las mujeres a través del mundo. [...] La frontera entre mito y herramienta, entre instrumento y concepto, entre sistemas históricos de relaciones sociales y anatomías históricas de cuerpos posibles, incluyendo los objetos del conocimiento, es permeable. (Haraway 1991, 279-280)

Ahora, si bien las características que construyen a las mujeres tienen que ver con sus “círculos particulares de vida” —donde cada una “surge y es recreada”— también ingresan sus riquezas, preferencias, adscripciones, sus conocimientos, cultura política, nacionalidad, orientación sexual, entre otras señas que las particularizan (Lagarde 2011, 48).

2.4. Las mujeres en la esfera pública

Hay algunas consideraciones que se han planteado diversos teóricos para entender la participación de las mujeres en la esfera pública. Nancy Fraser (2015), por su parte, retoma algunas de las categorías habermasianas como la “reproducción simbólica y la reproducción material de las sociedades”. A partir de las cuales el teórico alemán explica los modos de reproducción de las sociedades y la labor que cumple cada una, con lo cual también la posición que ocupan quienes las emplean.

Es así que el modo de reproducción material de las sociedades, que supone “regular el intercambio metabólico de los grupos de individuos biológicos con un entorno físico no humano y con otros sistemas sociales”. Mientras que la reproducción simbólica “debe mantener y transmitir a los nuevos miembros normas y patrones de interpretación lingüísticamente elaborados que sean constitutivos de identidades sociales.” (Fraser 2015, 41).

La diferencia planteada entre una u otra es funcional y condiciona las prácticas en las sociedades. De modo que aquellas que se relacionan con la reproducción material están vinculadas al trabajo remunerado, que a decir de Habermas forman parte del “trabajo social. Mientras que aquellas simbólicas están destinadas a los cuidados, el mantenimiento de la tradición, socialización y se mantienen en la esfera doméstica, como parte del trabajo no remunerado. A lo cual Fraser cree que esta división es “potencialmente ideológica”, además de ser usada para legitimar prácticas y segmentaciones que fortalecen el sentido de subordinación de las mujeres manteniendo “el confinamiento de las mujeres en una esfera separada” (2015, 44). Dicho de otro modo lo que expone la autora es que esta división marca una brecha también entre familia y economía oficial. Una separación institucional “en las

sociedades capitalistas dominadas por el varón” (48). Esta interpretación tiene su origen en una realidad que pasa por alto las labores de cuidado dentro de los trabajos remunerados. Asimismo como insiste en la división sexual de ocupaciones.

Las divisiones vinculadas a la división del trabajo: genérico—sexuales, raciales, ideológicas, políticas, de clase, han sido consensuadas como naturales o como creaciones divinas (Lagarde 2011, 115). En el caso de las mujeres encontraron —a través de los años— limitaciones para desempeñar diversas actividades, designándoles aquellas que pertenecieran a la esfera privada. Entre otras se les negó, por mucho tiempo la participación política. Con los años las mujeres burguesas consiguieron presionar al desplazamiento de las barreras público-privadas. Unas lo hicieron por medio de la “construcción de una contra-sociedad civil de asociaciones voluntarias alternativas de mujeres, incluyendo sociedades filantrópicas y de reforma moral”, otras lo hicieron de la mano del “uso creativo del idioma” para transportar lo privado a lo público. Mujeres con menos ingresos se vincularon a áreas de apoyo, en espacios dominados por hombres, y otras a través de su participación en huelgas, protestas y desfiles (Ryan en Fraser 1997, 146-147).

Con el tiempo no solo que las mujeres —y grupos subordinados— ingresaron a estos otros espacios de trabajo y, principalmente, hacia lo público, sino que “en repetidas ocasiones han encontrado las ventajas de constituir públicos alternativos.” O lo que Nancy Fraser llama “Contrapúblicos subalternos”: es decir, espacios en los que estos sujetos “crean y circulan contradiscursos para formular interpretaciones oposicionales de sus identidades, intereses y necesidades.” Estos escenarios tienen funciones contestarías ante estos flujos de poder y así presionar el acceso hacia la esfera pública, sin que esto sugiera —como explica la autora— que dejen de ser marginalizados (1997, 156-157).

Estos movimientos o grupos surgen de la diferencia o la subordinación se constituyen como oposición y contrapeso en la escena pública, que ya poseía sus exponentes. Es así que pugnan Hay algunas consideraciones que se han planteado diversos teóricos para entender la participación de las mujeres en la esfera pública. Nancy Fraser (2015), por su parte, retoma algunas de las categorías habermasianas como la “reproducción simbólica y la reproducción material de las sociedades”. A partir de ellas, el teórico alemán explica los modos de reproducción de las sociedades y la labor que cumple cada una, con lo cual también la posición que ocupan quienes las emplean.

Así, el modo de reproducción material de las sociedades supone “regular el intercambio metabólico de los grupos de individuos biológicos con un entorno físico no humano y con otros sistemas sociales”. Mientras que la reproducción simbólica “debe mantener y transmitir a los nuevos miembros normas y patrones de interpretación lingüísticamente elaborados que sean constitutivos de identidades sociales.” (Fraser 2015, 41).

La diferencia planteada entre una u otra es funcional y condiciona las prácticas en las sociedades. De modo que aquellas que se relacionan con la reproducción material están vinculadas al trabajo remunerado. A decir de Habermas, forman parte del “trabajo social”. Mientras que aquellas simbólicas están destinadas a los cuidados, el mantenimiento de la tradición, socialización y se mantienen en la esfera doméstica, como parte del trabajo no remunerado. Fraser cree que esta división es “potencialmente ideológica”, además de ser usada para legitimar prácticas y segmentaciones que fortalecen el sentido de subordinación de las mujeres manteniendo “el confinamiento de las mujeres en una esfera separada” (2015, 44). Dicho de otro modo, lo que expone la autora es que esta división marca una brecha también entre familia y economía oficial. Una separación institucional “en las sociedades capitalistas dominadas por el varón” (48). La interpretación tiene su origen en una realidad que pasa por alto las labores de cuidado dentro de los trabajos remunerados e insiste en la división sexual de ocupaciones.

Las divisiones vinculadas a la división del trabajo: genérico—sexuales, raciales, ideológicas, políticas, de clase, han sido consensuadas como naturales o como creaciones divinas (Lagarde 2011, 115). En el caso de las mujeres, ellas encontraron —a través de los años— limitaciones para desempeñar diversas actividades, asignándoles aquellas que pertenecieran a la esfera privada. Se les negó, entre otras restricciones, la participación política por mucho tiempo. Con los años, las mujeres burguesas consiguieron impulsar el desplazamiento de las barreras público-privadas. Unas lo hicieron por medio de la “construcción de una contra-sociedad civil de asociaciones voluntarias alternativas de mujeres, incluyendo sociedades filantrópicas y de reforma moral”, otras lo hicieron de la mano del “uso creativo del idioma” para transportar lo privado a lo público. Mujeres con menos ingresos se vincularon a áreas de apoyo, en espacios dominados por hombres, y otras a través de su participación en huelgas, protestas y desfiles. Con el tiempo, no solo que las mujeres —y grupos subordinados— ingresaron a estos otros espacios de trabajo y, principalmente, hacia lo público, sino que “en repetidas ocasiones han encontrado las ventajas de constituir públicos alternativos”. O lo que Nancy Fraser llama “contrapúblicos subalternos”. Es decir, espacios en los que estos sujetos “crean y circulan

contradiscursos para formular interpretaciones oposicionales de sus identidades, intereses y necesidades”. Estos escenarios tienen funciones contestatarias ante estos flujos de poder y así presionar el acceso hacia la esfera pública, sin que esto sugiera —como explica la autora— que dejen de ser marginalizados (1997, 156-157).

Estos movimientos o grupos que surgen de la diferencia o la subordinación se constituyen como oposición y contrapeso en la escena pública, que ya poseía sus exponentes. Entonces, pugnan no solo por ingresar para luego permanecer, sino que disputan su permanencia a través de un lugar y un discurso. Es decir, atravesar la contingencia y pulsar por un espacio frente a los grupos hegemónicos. Aquello no quiere decir que irrumpen necesariamente de modos “democráticos” e igualitarios, ya que pueden repetir prácticas de las fuerzas dominantes. “En general, la proliferación de contra-públicos subalternos implica la ampliación de la confrontación discursiva, y esto es de la mayor conveniencia en sociedades estratificadas” (Fraser 1997, 116).

Para ejemplificar esto Fraser toma el caso del contra—público subalterno feminista, de fines del siglo XX en Estados Unidos. Este movimiento que se encontraba motivado por disputar un lugar en la esfera pública y un discurso, que se sostenía en la realización de eventos académicos y artísticos, así como de material para distribución como revistas y videos. Todo esto no sólo manteniendo la palabra, sino presentando nuevos términos en que expresaban una forma de categorizar situaciones de la realidad empírica. Algunas de esas nuevas formas de denominación pasaron de ser un lenguaje del contrapúblico y se movilizaron a otros espacios. Varios los cita Fraser: "sexismo", "doble jornada", "acoso sexual", "violación intramarital", entre otros. Este lenguaje pasa de nominar necesidades del grupo a definir situaciones específicas, posicionándose, además, de otra manera en la esfera pública.

En general, la proliferación de contra-públicos subalternos implica la ampliación de la confrontación discursiva, que es de mayor conveniencia en sociedades estratificadas. Hago énfasis en la función contestataria de los contra-públicos subalternos en las sociedades estratificadas, en parte para hacer más compleja la cuestión del separatismo. (Fraser 117)

2.5. Representación

La representación ha sido abordada desde la Lingüística desde una perspectiva gramatical y estructural para entender cómo se construyen o refuerzan los sentidos. Las significaciones son parte de construcciones históricas que guardan valor simbólico. Para profundizar en su estudio debemos identificar y decodificar los signos presentes en el relato mediático. En

palabras de Stuart Hall: “los códigos [...] establecen relaciones del signo con EU más amplio de las ideologías de una sociedad”. Los códigos se instalan en las relaciones de las personas y se expresan en todos los espacios, en algunos de manera más o menos evidente.

Los niveles de connotación de estas significaciones están en relación con los conocimientos culturales e históricos, de modo que tienen fácil acceso al campo lingüístico: “ellos son, si se quiere, los fragmentos de la ideología” (Barthes, 9). Estas formas de entender el mundo adoptan rasgos y características propias de cada espacio, lo cual complejiza la decodificación y entendimiento. Asimismo, serán las instituciones familiares o educativas, las que, entre otras, regulen y validen las expresiones individuales—colectivas, a la vez que nos permiten interpretar las representaciones sociales.

En este sentido, partimos de la idea de que los miembros de un grupo requieren un “sistema de signos” para generar sentido. En este modo de organización las cosas no tienen un significado en sí, sino para sí. Por lo tanto, no poseen un sentido fijo o propio de, sino que los grupos que se relacionan con ese objeto le otorgan una significación. Así, una cosa podría significar de distinta manera en una cultura u otra, en una época u otra. Aquello no asegura que entre culturas podamos encontrar equivalencias a códigos, porque estas difieren entre sí en “la manera como ellas inventan, clasifican y asignan sentido al mundo (Hall 1997a, 42)”. De modo que al hablar de representación existe un margen o “relativismo” al trasladar un concepto a otro espacio, a otro universo de significantes y significaciones.

Es preciso destacar que para Stuart Hall el término representación no tiene una acepción fija, sino que está vinculada al sentido que esta pueda tener en función de diversos factores que conforman “un proyecto aún no terminado”. Sin embargo, plantea que una de las formas de representar al otro por excelencia es la diferencia, porque es a través de ella que surge el opuesto. Para explicar su argumento, parte de un ejemplo de Ferdinand de Saussure sobre los colores blanco y negro: el negro se constituye, no por su negritud [*blackness*], sino por su contrario: el blanco. Es decir, lo que los constituye es la relación que se genera entre uno y otro (1997b, 234). Esto se puede entender incluso con aquello que forma —o no— parte de un estereotipo, en tanto se conoce que hay signos que están asociados en determinada comunidad como propios de. Una muestra clara de esto es la feminidad/masculinidad, en tanto hay prendas de vestir que son reconocidas como “propias de”. Por lo tanto, si algún objeto considerado masculino es usado por una mujer, se puede asociar a colocarse en el lugar de una masculinidad, por el significante de que se le ha otorgado a la prenda. Este principio se

aplica también a otros espacios en los cuales conocemos qué significa aquello, no únicamente por las características de aquello, sino por todo lo que le hace no ser su contrario.

No obstante, este principio —al no ser propio de— tampoco es estable: puede significar o ser diferente a otro signifiante en otro momento o lugar. De modo que es necesario trasladar de alguna manera el modo de entender que se resulte de cierta forma equivalente al lugar en el cual se va a interpretar. Esto es “traducir” de alguna manera (Hall 1997b) los códigos sin perjudicar —en la medida de lo posible— a aquello que se observa. De modo que pueda haber cierta correspondencia entre ambas lecturas.

2.5.1. Representación mediática

Los medios de comunicación ocupan un lugar central en la representación del mundo contemporáneo, pues se insertan en una cadena de “producción, circulación, distribución/consumo, reproducción” (Hall 1980, 128), proceso que, según la perspectiva de la difusión como sistema de comunicación, implica una interacción entre estructuras institucionales y dinámicas sociales. Este enfoque permite analizar la producción de contenidos con énfasis en las construcciones simbólicas, sus significaciones y connotaciones, así como los procesos de decodificación por parte de la audiencia. La mediatización, en este sentido, adquiere relevancia al considerar que un hecho público solo adquiere significado colectivo si alcanza al "auditorio colectivo" a través de medios masivos, como señala Sigal y Verón (1988, 102).

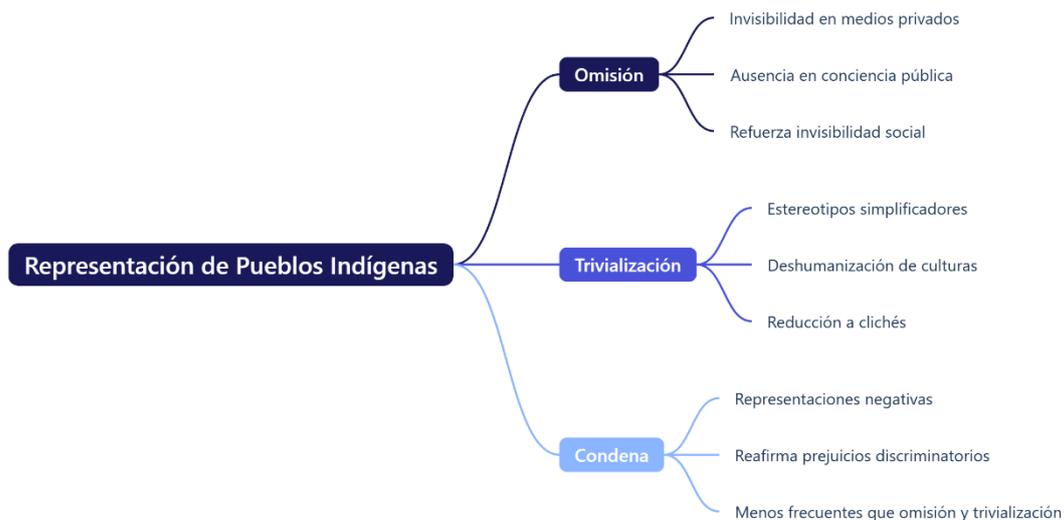
Las empresas mediáticas, al llegar a un público masivo, pueden representar realidades particulares, aunque suelen simplificarlas en función de lógicas comerciales o políticas. Tuchman (1983, 51) describe este proceso como un fenómeno negociado, mediado por una "compleja burocracia" que supervisa la red informativa, aunque reconoce que eventos excepcionales pueden imponerse a esta estructura. La decodificación por parte de la audiencia involucra dos componentes clave: el denotativo (limitado por su naturaleza explícita) y el connotativo (cargado de ideología y susceptible a transformaciones), como destaca Hall (1972, 129). Estos aspectos son críticos para entender cómo los géneros periodísticos y las estrategias editoriales influyen en la interpretación de mensajes, especialmente en contextos donde la representación mediática tiende a unificar expresiones masivas, ignorando singularidades.

2.5.1.1. La subalternidad y la imposibilidad de hablar

El concepto de subalternidad, clave para este análisis, se centra en la imposibilidad de los grupos marginados de articular su voz dentro de los discursos hegemónicos. Spivak (1994, 78) define al subalterno como aquellos excluidos del poder simbólico, como "campesinado analfabeto, tribales o estratos subproletarios", cuya voz es silenciada por estructuras discursivas dominantes. Esta teoría es vital para comprender cómo las identidades indígenas, históricamente marginadas, enfrentan obstáculos para auto-representarse en medios controlados por perspectivas no indígenas.

Gaye Tuchman (1978) introduce el concepto de aniquilación simbólica para analizar la marginación en los medios, identificando tres manifestaciones:

Gráfico 2.1. Representación de los pueblos indígenas a través del concepto de aniquilación simbólica de Gaye Tuchman



Elaborado por la autora.

Esta teoría subraya cómo los medios, al priorizar lógicas de lucro o estandarización, perpetúan la marginalidad al distorsionar o ignorar la diversidad de grupos subalternos. La aniquilación simbólica, por tanto, no solo es un problema de representación, sino de poder, donde los medios actúan como agentes que jerarquizan y excluyen.

Capítulo 3. Estado del Arte

Una de las metas de esta investigación es comprender a profundidad los roles y prácticas de las mujeres en posiciones de liderazgo político, especialmente en contextos poco estudiados como el de las lideresas indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Si bien existen investigaciones sobre la participación femenina en política, estas no profundizan en las particularidades de mujeres racializadas y de zonas rurales. Asimismo, existe una evidente carencia de estudios que analicen cómo estas mujeres construyen sus propias identidades políticas y cómo estas son representadas en los medios de comunicación, articulando así sus autorrepresentaciones y representaciones mediáticas.

Es así que, el presente estado del arte se centra en analizar cómo las lideresas amazónicas ecuatorianas se autorrepresentan y cómo estas son representadas en los medios de comunicación. Para hacerlo, nos enfocaremos en qué se ha hablado y cómo se ha hablado en relación con los objetivos trazados.

3.1. Autorrepresentación de las mujeres

La autorrepresentación se posiciona como una herramienta fundamental para que las mujeres, especialmente aquellas en situaciones de subalternidad, puedan construir y expresar una identidad propia en resistencia a las narrativas impuestas. En los años 90, el suplemento *Nuestra Palabra*, del periódico El Nacional, brindó a las mujeres indígenas en México un espacio para publicar ensayos de género, donde se autorrepresentaban y reflexionaban sobre sus experiencias. Mónica Elena Ríos destaca que este espacio literario permitió a las mujeres indígenas romper con los estereotipos impuestos por sus comunidades y por la sociedad en general, resaltando cómo la escritura se convierte en un acto de resistencia y autorrepresentación. Los ensayos de género en *Nuestra Palabra* evidencian la lucha por el reconocimiento y la visibilidad de las actividades y roles de las mujeres indígenas, quienes empiezan a posicionarse como intelectuales y agentes de cambio. A través de la escritura, estas mujeres construyen una representación de sí mismas que contrasta con las imágenes preconcebidas, articulando discursos en los que reivindican su cultura, conocimiento y el papel central que juegan en sus comunidades.

Por otro lado, Mariana Espeleta Olivera en su tesis doctoral *Subalternidades femeninas: la autorrepresentación como resistencia* explora cómo las mujeres mexicanas en contextos de marginación y vulnerabilidad utilizan la autorrepresentación como estrategia de resistencia. Espeleta analiza la movilización de madres de víctimas de feminicidio en Ciudad Juárez y del

colectivo "Las Patronas" en Veracruz, quienes articulan sus luchas a través de una "maternidad rebelde" que les permite legitimarse social y políticamente.

En este contexto, la autorrepresentación se convierte en un medio para que las mujeres se redefinan en sus propios términos, construyendo una identidad que rechaza la subalternidad impuesta por el patriarcado y el estado. Espeleta identifica tres fases en el proceso de autorrepresentación: la fase de indignación, donde las mujeres cuestionan su subordinación; la "pedagogía de la lucha", donde desarrollan estrategias de resistencia colectiva; y una fase de consolidación, en la que estas mujeres asumen roles de liderazgo y construyen una filosofía de praxis orientada a transformar las estructuras de dominación y violencia que las oprimen.

3.2. Representación mediática

La representación mediática de las mujeres —particularmente en contextos de subalternidad— es un tema crítico, ya que los medios de comunicación a menudo perpetúan estereotipos y limitan la visibilidad de las mujeres en roles activos. En el artículo *Mujeres y política: un binomio con baja representación* de María Lourdes Vinuesa Tejero y otros, se analiza cómo la representación de las mujeres políticas en los medios españoles se caracteriza por una cobertura basada en estereotipos de género que minimizan su capacidad profesional, enfocándose en su apariencia y vida personal. Este estudio demuestra cómo la representación mediática influye en la percepción pública de la capacidad de liderazgo de las mujeres, limitando su legitimidad en la política. A pesar de que la representación de mujeres en la política española ha aumentado, los medios continúan adoptando enfoques diferenciados en comparación con sus homólogos masculinos, lo que impacta negativamente en la percepción de sus competencias y roles de liderazgo.

Valeria Díaz, en su artículo *Las representaciones mediáticas prepandemia de las artesanas indígenas como arena de conflictos*, examina la representación de las artesanas indígenas *qom* en medios hegemónicos y comunitarios en Argentina. Díaz identifica que los medios tradicionales suelen despolitizar la imagen de estas mujeres, resaltando su rol como "emprendedoras sociales" en lugar de visibilizar sus luchas por derechos territoriales y culturales. Sin embargo, medios comunitarios y las mismas artesanas, mediante redes sociales, desarrollan una representación más compleja y reivindicativa. Este estudio ilustra cómo las artesanas indígenas desafían las imágenes simplistas mediante un activismo visual, creando representaciones propias en redes sociales y generando un espacio digital de

resistencia visual en el que logran mediar entre las expectativas globales de empoderamiento y la visibilización de sus realidades y luchas.

Por último, el estudio de *Julieta del Prato*, titulado *¿Cómo construye representaciones discursivas la prensa digital? El caso de las mujeres migrantes en Comodoro Rivadavia*, se centra en las mujeres migrantes bolivianas, paraguayas y dominicanas en Argentina, revelando cómo los medios de comunicación locales perpetúan estereotipos de victimización y criminalización de estas mujeres. Utilizando un enfoque de Estudios Críticos del Discurso (ECD), del Prato muestra que las mujeres bolivianas son representadas como víctimas pasivas, mientras que las paraguayas y dominicanas son criminalizadas, reflejando una tendencia xenofóbica y discriminatoria en los medios. Este análisis profundiza en cómo las narrativas mediáticas no solo consolidan estereotipos, sino que también justifican la exclusión social y el maltrato hacia los grupos migrantes, reafirmando las barreras de la subalternidad y limitando la posibilidad de que estas mujeres se definan en sus propios términos.

En esta línea queremos destacar que el tercer espacio, la autorrepresentación y la representación mediática se articulan como esferas clave en el análisis de las identidades femeninas subalternas. La literatura y el arte, por un lado, abren espacios para que las mujeres desafíen y reconfiguren sus propias identidades desde el tercer espacio, mientras que los medios de comunicación y sus representaciones impactan en la percepción pública y en el rol de las mujeres en la sociedad. Las autorrepresentaciones, tanto en textos literarios como en plataformas digitales, permiten a las mujeres construir y afirmar sus identidades, resistiendo las representaciones hegemónicas y reivindicando su voz en contextos de opresión estructural y marginación cultural.

Capítulo 4. Las mujeres amazónicas más allá de una denominación

Para empezar este capítulo vale destacar que la categoría MA no es —al menos en su origen— un nombre que ellas decidieron ponerse. Al contrario, su nombre se da luego del encuentro con mujeres y activistas de Quito, cuando llegaban por motivo de alguna movilización. En este sentido se entiende que las MA empiezan a conformarse en el año 2016, lo que devino en que se reconocieran como colectivo años después. Sin embargo, la organización precede a esta fecha y toma particular protagonismo durante la coyuntura de la Declaratoria de interés nacional a los bloques 31 y 45 de del Yasuní ITT.

4.1. Sobre la iniciativa Yasuní ITT

El 26 de julio de 1979 el entonces Ministerio de Ambiente, declaró en el Acuerdo Ministerial 322, al Parque Nacional Yasuní, como área protegida. El millón de hectáreas que conforma el Parque está ubicado en las provincias de Pastaza y Orellana, al noroccidente de Ecuador. Esta zona considerada una de las más biodiversas del mundo fue declarada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), como Reserva de Biosfera en 1989.

En medio de este laboratorio natural se registra la presencia de pueblos kichwa, y las nacionalidades Waorani y Shuar. Sin embargo, uno de los puntos sensibles, por el cual se fortalecería —más adelante— la iniciativa Yasuní ITT, es la presencia de pueblos en aislamiento voluntario, los Tagaeri y los Taromenane. Es por esta razón que el 12 de febrero de 1999 el presidente Jamil Mahuad emitió el Decreto No. 552 que delimitó 758.051 hectáreas. El área comprendía las parroquias de Cononaco y Nueva Rocafuerte, en el cantón Aguarico, provincia de Orellana; y la parroquia Curaray, en la provincia de Pastaza. A esta fracción del territorio la denominó “zona intangible”. Con lo que se restringía la actividad extractiva, para no afectar a los pueblos que habitaban el lugar y a otros que pudieran permanecer no contactados.

Siete años más tarde, en el 2006 la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) dictó medidas cautelares a favor de los pueblos Tagaeri-Taromenane y pidió al Estado que tome medidas para proteger la vida e integridad de estos pueblos.

En el año 2007, el presidente Alfredo Palacio extendió el Decreto No. 2187, donde se establecía la delimitación de la Zona Intangible Tagaeri-Taromenane. En esta ocasión, se disponía la delimitación de una zona de amortiguamiento de diez kilómetros en torno a la zona intangible. En este espacio circundante, se prohibió la construcción de nuevas

infraestructuras para la extracción, incluyendo carreteras “y, otras obras que los estudios técnicos y de impacto ambiental juzguen incompatibles con el objeto de la zona intangible” (2007).

Durante el primer mandato del presidente Rafael Correa, el 24 de septiembre 2007 Rafael Correa presentó la iniciativa Yasuní ITT, en un discurso en la Asamblea de las Naciones Unidas, en Nueva York. Durante su disertación explicó que la implementación de medidas de adaptación al cambio climático representaría un peso importante al presupuesto del estado, frente a el porcentaje de emisiones de CO₂. Su propuesta pretendía evitar el aumento de los créditos de adaptación, que elevarían la deuda externa y reemplazarlos por una compensación a las afectaciones generadas por los países industrializados.

En este contexto, se propuso la compensación por la no explotación del Parque Nacional Yasuní que, según cifras presentadas representaría un ingreso aproximado de 720 millones de dólares al año, por la explotación de cerca de 920 millones de barriles de petróleo. Para que se concrete este ofrecimiento, Ecuador solicitaba la corresponsabilidad de la comunidad internacional, en beneficio de todo el planeta. “La iniciativa plantea el compromiso de no explotar cerca de 920 millones de barriles de petróleo y así evitar la emisión de alrededor de 111 millones de toneladas de carbono provenientes de la quema de combustibles fósiles.” (Presidencia de la República, 2007).

Unos meses más tarde, el 2 de enero del 2008, Rafael Correa, a través del Decreto 847 ordena al Ministerio de Economía y Finanzas crear un Fideicomiso Mercantil encargado de administrar los fondos recaudados mediante la iniciativa Yasuní ITT. Este mecanismo entraría en vigor siete días después. Al finalizar este mes, nuevamente por disposición del primer mandatario ecuatoriano se creó la Secretaría Técnica de la Iniciativa Yasuní ITT, que estaría bajo la dirección del Ministerio de Relaciones Exteriores.

En la segunda mitad del año 2008, el 27 de julio, se amplía el plazo para la concreción de la iniciativa hasta el 31 de diciembre del 2008, esta disposición fue emitida en el Decreto No. 1227.

El 15 de agosto de 2013, el presidente Rafael Correa expidió el Decreto Ejecutivo No.074 que dispuso la terminación del fideicomiso creado para financiar la Iniciativa Yasuní-ITT. Además, solicitó a la Asamblea Nacional declarar de Interés Nacional la explotación de los bloques petroleros 31 y 43 del Parque Nacional Yasuní. El 3 de octubre de ese mismo año, el organismo aprobó la resolución.

Tras la decisión del Ejecutivo, un grupo de lideresas indígenas amazónicas acompañadas por mujeres mestizas y de organizaciones de la sociedad civil se organizan para movilizarse a Quito. Si bien su movilización estaba motivada por la coyuntura, este no era su único objetivo. Sus demandas estaban encaminadas a la “defensa de su territorio”. En un espectro limitado responde a la regulación y prohibición de actividades extractivas en sus comunidades, pero también abarca el no desplazamiento forzado, la no delimitación de sus zonas de convivencia y circulación.

4.2. Mujeres Amazónicas

Durante al menos cinco años el un grupo de lideresas indígenas amazónicas realizaron movilizaciones periódicas, que partían desde la ciudad de Puyo, en la provincia Amazónica de Pastaza hacia Quito. En estas movilizaciones solicitaban la suspensión de actividades extractivas.

Fue así que la primera movilización fue en octubre del 2013, cuando mujeres de los pueblos Kichwas, Shuar, Achuar, Shiwiar, Waorani, Sapara y mestizas marcharon para solicitar al entonces presidente Rafael Correa —entre otras cosas— ampliar la frontera petrolera. Durante los años siguientes las movilizaciones seguirían, aunque no todas incluyeran desplazamientos hacia la capital de Ecuador. Las concentraciones tenían lugar, principalmente, cada 8 de marzo, cuando se celebraba una Asamblea de mujeres.

Entre el 2013 y el 2018, tiempo en el cual está enmarcada esta investigación, se producen varios hechos. El 28 de septiembre del 2015, 30 mujeres indígenas de varios lugares del país, entre esos de la Amazonía, se reúne en Quito para dar una rueda de prensa. La motivación es mostrar su posición sobre las amenazas en sus territorios.

En el año 2017, el pueblo Shuar Arutam envía una carta abierta al gobierno nacional, donde explican al gobierno nacional las razones que tienen para defender su territorio. En la misiva se refieren principalmente a la amenaza que representa para ellos la minería y solicitan al Gobierno que no intervenga en sus territorios, que retire el estado de excepción que regía desde diciembre del 2016 en los cantones de San Juan Bosco y Limón Indanza, en la Cordillera del Cóndor, en la provincia de Morona Santiago.

Un hito que marca el fin temporal de este trabajo es el encuentro y posterior movilización de las denominadas MA, del 8 de marzo de 2018. En esta ocasión en Puyo se reunían mujeres de nacionalidades waorani, shuar, andoa, junto con representantes de otras localidades del país. El 18 de ese mes, un grupo de ellas se dirige hacia Quito para entregar un documento con 22

puntos, denominado “Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las bases frente al Extractivismo”. Este texto pretendía ser entregado al entonces presidente Lenin Moreno, durante un diálogo. Allí se solicitaba que se suspendieran las actividades extractivas actividades petroleras, mineras y madereras, la nulidad de la concesión de los bloques 79, 83, 28 y el rechazo a la ampliación del bloque 10 en los campos Jimpikit y Morete cocha en territorios Kichwa, Sapara, Sarayaku, Shuar y Achuar, entre otras.

Gráfico 4.1. Línea de tiempo de los hitos de los procesos de movilizaciones, de las Mujeres Amazónicas



Elaborado por la autora.

Capítulo 5. Autorrepresentación: identidad y resistencia desde la mirada propia

Durante el transcurso de mis estudios en la maestría de Comunicación y Opinión Pública en Flacso realicé sondeos acerca de la participación de las mujeres en política, desde diferentes espacios. Fue entonces que noté que no existían categorías para leer la forma en la que las mujeres hacen política en Ecuador, ni siquiera la de los entornos urbanos o de los más cercanos a partidos políticos⁹. Esta ausencia desde las lecturas de los Estudios de la Comunicación también está presente en los medios de comunicación. En los segundos, quizá de forma más grave —en lo inmediato—, porque su alcance es masivo y rápido.

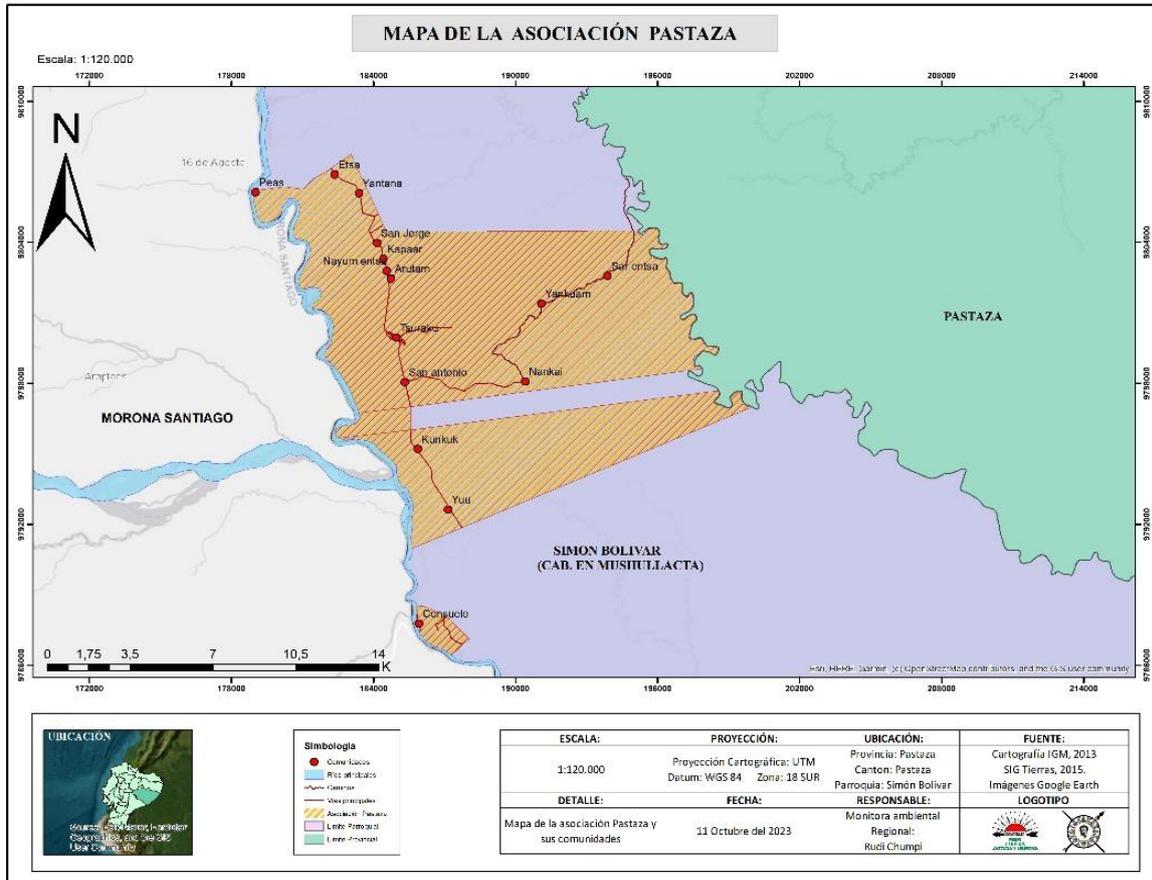
Sin embargo, dentro de la ausencia caben otras ausencias aún más profundas, este es el caso de las mujeres racializadas y rurales. En ambos casos se da por hecho que su forma de presentación y representación. Con lo cual desconocemos su agencia, repertorios y la formas que tienen para enunciarse qué lugares ocupan. Las preguntas sobre su construcción desde fuera no existen.

Fue entonces que tuve el primer acercamiento con la nacionalidad Shuar y con dirigentes de las Comunidades que habitan en la provincia de Pastaza. En esta aproximación de tipo etnográfica relato lo que fue el encuentro con mujeres de cinco comunidades pertenecientes a la ONASHPE¹⁰, que abarca a 16 comunidades de la nacionalidad Shuar asentadas en la provincia de Pastaza (Mapa 1). Cada comunidad está compuesta principalmente por clanes familiares numerosos, que han tejido redes entre ellos. Es común, según costumbre shuar que los hombres puedan ser polígamos y tener dos esposas, que pueden convivir en la misma casa/comunidad o en espacios distintos. Esto, siempre que ellos fueran considerados con los valores necesarios por los padres de la segunda esposa. El hombre debía tener, entre otras virtudes: honradez, ser buen trabajador, cazador y —en otro momento— valiente guerrero.

9 Aquellos que pertenecen al tipo de la democracia representativa, es decir la elección de personas para determinados cargos a través del voto de los ciudadanos habilitados para hacerlo. Cabe destacar que según este modelo los representantes sobre los cuales se eligen forman parte de agrupaciones políticas y pasan por procesos internos de selección. Es decir, los ciudadanos no postulan un candidato, sino seleccionan uno entre una lista.

10 La ONASHPE abarca 16 nacionalidades Shuar: Peas, Yantana, Etsa, San Jorge, Nayum, Entsa, Kaapar, Arutam, Tsurakú, Saarentsa Yankuam, Nankai, San Antonio, Kunkuk, Yuu, Consuelo y Sake. Que a su vez forman parte de la Fenash-P.

Mapa 5.1. Mapa de las 16 comunidades que conforman la Asociación Pastaza



Fuente: Cartografía IGM (2013); SIG Tierras (2015). Imágenes de Google Earth. Tomado de Facebook Confeniae

Este dato es solo el primer punto a destacar, que reflejan la forma de organización familiar, la relación que hay entre hombres y mujeres y —como veremos más adelante— la forma en la que las mujeres se desenvuelven en el ámbito público.

5.1. Sobre la llegada al lugar

El primer acercamiento a hacia la nacionalidad Shuar de Pastaza se produce a través de José Vargas, dirigente de territorio de la Onashpe. Ese primer encuentro fue en Quito, a propósito de unas actividades en las que participaban varias organizaciones indígenas del país. En ese momento José me comentó su interés —personal— en la promoción de las mujeres en temas políticos. Se habló de que había chicas que estaban recibiendo formación, así como de los retos de las organizaciones y actores indígenas al exponer sus causas e iniciativas, en otros espacios.

Meses de conversaciones por WhatsApp nos permitieron trazar una hoja de ruta para visitar Pastaza, una de las tres provincias ecuatorianas donde se asienta la nacionalidad Shuar. Una vez definido esto él debía presentar el caso ante la directiva de la Onashpe, para obtener el permiso de entrada al lugar. El acercamiento con las mujeres se debía llevar a cabo una vez me encuentre en el lugar.

A mediados de febrero del 2023 empezó el camino desde Quito hacia la comunidad Arutam, que nos recibiría durante unas semanas. Junto a mí viajó Gabriela, una de mis primas, quien me acompañaría en las largas jornadas de los siguientes días. El viaje debía durar poco más de cinco horas, pero nuestra llegada se vio retrasada por una intensa lluvia que bañaba la cabecera cantonal de Pastaza, Puyo. Este fue el primer aviso de que estábamos llegando a zona tropical, en la Amazonía ecuatoriana a 950 metros sobre el nivel del mar.

Nuestro destino aún se encontraba a una hora de recorrido, en la vía Puyo— Macas, en el kilómetro 47 donde debías divisar carteles con el texto: “Bosque protector indígena Arutam”. Así fue, uno de ellos contenía un jaguar pintado a mano y otro avisaba que del otro lado de la vía se encontraba un Templo Shuar, con el mismo nombre.

Al llegar notamos que no había señal de celular para contactarnos con José, lo que fue una constante durante el tiempo que estuvimos ahí. Minutos después, tras una puerta de metal invadida por pequeñas flores violetas y naranjas vemos salir a José a recibirnos. Más tarde supimos que ese era el acceso principal a la comunidad Arutam. Justamente la comunidad en la que vive junto a su papá, su mamá (la primera esposa de su padre) y sus hermanos del primer matrimonio. Nos comenta que estaba viéndonos desde el balcón de la casa de su papá, Ernesto Vargas, quien además es presidente de esa comunidad.

La casa de José se encuentra a un kilómetro y medio de la carretera, la única forma de ingresar es subir una pendiente zigzagueante a pie, en medio del bosque. Al llegar nos encontramos con una casa de madera, de construcción vernácula¹¹. El primer piso está destinado a José y el segundo a los huéspedes. La casa está ubicada en una zona alta, con una vista privilegiada del lugar.

¹¹ Según la Real Academia de la lengua el término vernáculo corresponde a lo “Dicho especialmente del idioma o lengua: Doméstico, nativo, de la casa o país propios.” (2022). En este caso entendemos que, si bien su vivienda es propia de zonas tropicales, no precisamente es propia de su nacionalidad.

A un costado de esta vivienda hay una construcción más pequeña que conserva algunos rasgos de la arquitectura Shuar¹² que, en una de las entradas, sobre el marco de la puerta, hay un pedazo de madera azul, donde está escrito con pintura amarilla: “NAPURAK/COMEDOR/KITCHÉN”. Durante los días que permanecimos ahí nunca comimos en ese lugar pero entiendo, según palabras de José, que en este sitio se realizan ceremonias, cuando es el caso.

José enciende una fogata y conversamos en torno a ella, oscurece pronto con lo cual nos invita a bajar hacia la casa de sus padres, que se encuentra en la entrada de la Comunidad, para comer ahí. Durante los días en los que estuvimos en la comunidad Arutam pudimos ver que, principalmente, eran las mujeres las encargadas de realizar las labores de cuidados. Tanto la cocina, la chacra¹³, el cuidado de los niños, principalmente del más pequeño, un niño de escasos cuatro meses y abundantes cachetes que lleva el mismo nombre del asentamiento familiar.

En las noches que estábamos en Arutam nos reuníamos casi siempre con la familia de José, en la casa que estaba destinada a la alimentación de la familia. De construcción mixta: de bloque hormigón y techo de láminas de zinc. La superficie rectangular de la casa estaba dividida en dos cuadrados más pequeños, en el primero habían unas mesas largas a modo de comedor y en el otro había un fogón de leña, una cocina, mesas en los costados y sillas dispuestas en torno al fuego. Justamente era en torno a las brasas donde casi siempre se ubicaba la familia. Allí cocinaban la chonta¹⁴, los plátanos y asaban la carne. En nuestra primera noche ahí las mujeres preparaban la chonta para la chicha¹⁵.

5.2. Sobre el lugar

Nuestro recorrido tuvo lugar en la parroquia Simón Bolívar (Mapa 5.2.), al suroeste del cantón Pastaza, de la provincia del mismo nombre. Donde habitan siete nacionalidades

12 La vivienda es de forma elíptica, con pedazos de caña que recubren el contorno, que se interrumpen por dos puertas en dos costados opuestos de la casa. En los lados más largos las cañas son un poco más bajas, a modo de ventanas. El piso es de tierra, en la mitad se aprecia un círculo, un poco más profundo, donde hay cenizas y trozos de madera seca. El techo es de zinc, un material que requiere mayor inversión a corto plazo, pero menor tiempo destinado al mantenimiento, que lo que significaba anteriormente la cobertura con hojas de palma.

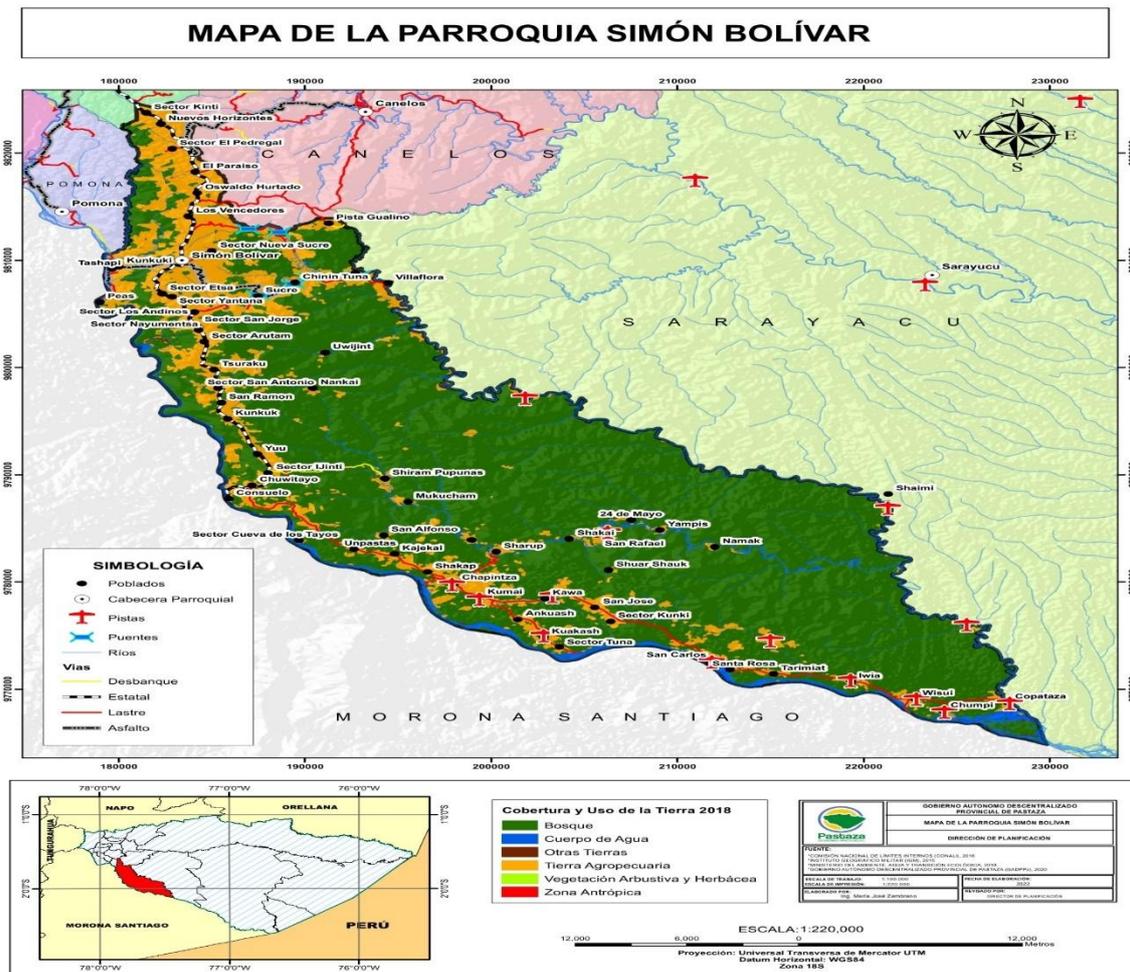
13 La chacra es la zona de cultivo que se ubica junto a la casa y que provee de alimentos para el consumo de la familia o comunidad. Según la RAE es un término femenino, de América, que refiere a la alquería o granja.

14 La chonta es un fruto de zonas tropicales, de un tipo de palma de bosque que crece en racimos. Es pequeño, no superan los tres o cuatro centímetros. Tienen piel rojiza y fibrosa, con una carne dura que para suavizarla debe cocinarse.

15 La chicha de chonta se prepara con la chonta cocinada. Para elaborarla se pela la chonta, las mujeres mastican una porción y la incorporan a otra parte que fue molida. En algunos casos se mezcla con agua y un fermento de chichas anteriores de yuca o chonta. La preparación está lista al día siguiente.

indígenas, entre ellas la Shuar con un aproximado de 4 666 habitantes. En esos días recorrí varias comunidades, compartí alimentos, caminé y conversé con varias mujeres. Ellas pertenecían a las comunidades de Etsa, Tsurakú, Arutam, Consuelo y Kunkuk (Mapa 1). Si bien cada comunidad comparte rasgos generales del Pueblo Shuar, existen diferencias evidentes en el trabajo de la chacra, las plantas que cultivan, los animales que poseen o el origen de las familias. Lo que comparten es la disposición *tácita* sobre las mujeres de encargarse de las labores de cuidados.

Mapa 5.2. Mapa de la Parroquia Simón Bolívar, de la provincia de Pastaza



Fuente: Gobierno provincial de Pastaza (2018).

Aún en los espacios de liderazgo más definidos, la labor de las mujeres está abocada a los demás, de forma diferente a la que se dedican sus compañeros. En este caso me atrevería a decir que la visión de su hogar se amplía, como si sumara hijos de otras comunidades y de acuerdo a su rol —incluso de otros pueblos—.

Esto se hizo notorio cuando, durante la realización de la conmemoración del aniversario XXII de vida organizativa de la Fenash-P, las personas encargadas de los actos protocolarios, discursivos eran mayoritariamente hombres. Al contrario, las mujeres aunque ocuparan un cargo dirigenal se encontraban supervisando la distribución de los alimentos y las ventas, en el primer caso en un edificio ubicado detrás del coliseo donde se llevaban a cabo los actos formales y en el segundo, en los stands dispuestos a la entrada de la comunidad.

Los espacios de conversación y las zonas donde se consumían bebidas alcohólicas no estaban ocupadas por mujeres. Luego de un tiempo en el lugar se hacía evidente una división invisible: de un lado un grupo de hombres y al costado otro más numeroso, de mujeres.

5.3. Sobre las mujeres que acompañé

En la logística, sobre todo de los eventos donde no participó la guardia indígena o hasta que llegara, las mujeres se encargaban de coordinar todo. Los hombres ocupaban otros espacios más protocolarios: se encargaban de discursos, de recibir y acompañar a los invitados. Entre otras cosas. Lo mismo se repetía en las carpas asignadas para que las comunidades promocionaran sus productos. La mayoría eran artesanías y alimentos realizados y vendidos por mujeres. En pocos casos estaban hombres acompañando o ayudando.

En estos mismos espacios las mujeres compartían sus actividades con el cuidado y acompañamiento de infantes. En casos de parejas más jóvenes se veía mayor involucramiento de hombres en su cuidado y entretenimiento, durante estas jornadas. Esto marcaba además cómo se distribuían los grupos: las mujeres compartían ciertos espacios más silenciosos y observadores con los ajenos al lugar. Mientras que los hombres se reunían a conversar, en ocasiones acompañados de una bebida o mientras comían.

En un caso muy particular se nos presentó con uno de los dirigentes de la organización regional. Nos sentamos en una de las mesas de un restaurant ubicado a un costado del ingreso de Tsurakú, junto a varios miembros de la Onashpe y José Vargas. Las únicas mujeres, en un primer momento éramos Gabriela y yo. Uno de los participantes de esa reunión trajo una botella de chuchuhuazo¹⁶ para compartir con el invitado. Durante el primer momento de la reunión se nos invitó constantemente a beber, en medio de bromas hacia nosotras. La mayoría de estas bromas iban dirigidas a que podíamos ser la esposa o la segunda esposa de alguno de

¹⁶ El chuchuhuazo o chuchuguazo es una bebida alcohólica, producto elaborado a base de aguardiente de caña, macerado con corteza del árbol de chuchuguazo.

los participantes. Lo que me llamó la atención fue que se me hiciera más caso a mí en las negativas que a Gabriela. Es posible que esto se debiera a que aparento tener más edad que ella o a que ella tiene rasgos más juveniles. Como fuera y ante nuestra negativa de tomar más de una ronda, la reunión continuó.

El ritmo de esta conversación cambió cuando llegó Catalina Chumpi, presidenta de la comunidad Etsa. Ella fue llamada a esta reunión, querían saber su opinión y que ella escuche lo que ellos proponían. Con ella el trato fue diferente, el dirigente de la Confeniae se dirigía como mamita, al igual que José. La conversación fue en torno a la política, a la forma en la que deberían organizarse para trabajar en las organizaciones. Catalina es una de las dirigentes que ha permanecido por varios años al frente de distintas organizaciones de la Amazonía. Con ella tendríamos nuestra primera conversación más adelante.

Otra de las situaciones que me llamó particularmente la atención fueron los roles de las mujeres. En la logística de la conmemoración los espacios de reunión y conversación eran en su mayoría de hombres. Las mujeres se encontraban casi siempre en alguna actividad

Durante estos días pude caminar con varias mujeres, con diferentes ocupaciones, que transitan diferentes espacios y momentos en sus vidas. En este tiempo conocí a Andrea, Yanúa, Gloria, Imelda, Yadira, Nadia y Catalina, más adelante las conoceremos a detalle. El punto que las une —además de ser e identificarse como mujeres—, es que han dedicado su vida a diversas causas. Desde el territorio más íntimo y privado como es su cuerpo, hasta caminar varias horas hacia otra ciudad para exigir al estado el respeto a sus derechos. Durante esos días me repetí en mi cabeza las preguntas que inspiraron esta investigación. Entre ellas: ¿cómo se expresan las identidades de las MA?, ¿sobre qué bases se construyen las identidades de las mujeres lideresas?, ¿cómo se construyen los liderazgos de y desde las MA?

Para conocer ciertos detalles he decidido hacer algunas divisiones entre ellas y sus encuentros, que no son cronológicas pero me ayudaran a exponer mejor sus particularidades. En este sentido creo necesario realizar una segmentación que sirva para detallar ciertas variables.

Tuve mi primer acercamiento a un encuentro con autoridades, en mi segundo día allí. Llegamos a la comunidad Tsurakú, el centro político de la Onashpae, donde habría una reunión para resolver una discrepancia territorial sobre las 10:00 de la mañana, nos atenderían luego de eso. A eso de las 10:30 supimos que nuestro encuentro con los directivos se adelantaba, las demás personas no llegaron. Coincide en ese momento que llegaba un bus desde el Puyo y se baja una mujer joven de cabello largo y vestida con un conjunto de jean

que fácilmente captó la atención de quienes estaban en el lugar. Ingresó junto a nosotras a una de las salas de la sede de la Onashpae.

Fuimos invitadas a sentarnos en una mesa ovalada, donde se encontraban: Mesías Moncayo, Presidente de la organización; el síndico de la comunidad Kunkuk; Eduardo Moncayo, secretario de la Onashpae, una mujer a la cual no se la presentó que acudió para resolver un conflicto de tierras en la reunión previa; Andrea Chuchuquier quien fuera la joven que acabamos de ver, como técnica para proponer un proyecto de educación; José Vargas, dirigente de territorio, de la organización; y yo.

5.3.1. Sobre las mujeres no lideresas

Lo que sucedió en esta reunión y la posterior conversación que tuve con Andrea Chuchuquier permitió que notara al primer tipo de lideresa de esta investigación. Este primer segmento se caracteriza por estar integrado por mujeres que no han sido elegidas para cargos, pero que dirigen desde otros espacios. Es decir, no se identifican precisamente como líderes, aunque lo sean.

Es así que una vez que me encontraba en esta reunión. A penas al entrar, uno de los presentes menciona a otro entre risas y en voz alta: “Mira, te traje tres mujeres”, a lo que otro responde: “todas son mías”. Sobre todo esta última frase se repitió en varios momentos y marcó la tónica de la reunión.

La dinámica de este encuentro fue un tanto solemne. Se nos presentó en el mismo punto de orden que Andrea. José era el encargado de presentarnos, entonces habló de Andrea que ella venía en calidad de técnica¹⁷, para presentar un plan de educación, aunque en esta ocasión no se le dio el tiempo para hacerlo. Cuando tuvo la palabra se repitió un poco lo dicho por José y luego se sintió en la necesidad de aclarar, en medio de alguno de los comentarios emitidos por los dirigentes, que ella únicamente venía a presentar una propuesta. Ahí terminó su intervención.

Justamente a esto refiere la esfera pública habermasiana, a decir de Nancy Fraser, ya que no “es un espacio para las relaciones de mercado sino más bien para las relaciones discursivas”, de la misma manera como lo es la economía (1997,97). Las mismas que están marcadas por una serie de exclusiones, a propósito de los protocolos, según recoge la misma autora de las

¹⁷ Es decir, formalmente no mantiene un cargo, con lo cual se desempeña como consultora externa.

revisiones historiográficas. Es justamente esto lo que da paso a la búsqueda de públicos subalternos donde exponer y circular discursos paralelos.

Luego de Andrea llegó mi turno y se repitió un poco la dinámica protocolaria. La diferencia fue que lo mío se convirtió en un diálogo donde tuve mi momento ser escuchada y cuestionada sobre los fines de la investigación. Una vez tuve la palabra expliqué brevemente el proyecto, se me sugirió nombres de algunas mujeres a las cuales entrevistar y se me cuestionó sobre la posibilidad de entrevistar hombres. Una vez aclaradas las dudas seguimos con el encuentro. Al final se nos solicitó tomarnos una foto con el presidente y algunos de los dirigentes.

Una vez salimos de la sede de la Onashpae le pregunté a Andrea (Foto 5.1) si accedía a conversar conmigo. Durante el encuentro que tuvimos contó que era una mujer de la nacional achuar, de 32 años, que fue docente por varios años en la nacionalidad huaorani, donde vivió con su esposo de esta nacionalidad. Actualmente está separada. Su experiencia la llevó a estudiar Educación Intercultural Bilingüe, con especialidad lingüista, en la Universidad Estatal de Bolívar. Fue ahí que me comentó que quiere implementar sistemas tecnológicos y —sobre todo— que los jóvenes y niños se acerquen a la tecnología para que tengan más herramientas para que “puedan salir adelante”, defender su territorio, enfrentar las violencias y la discriminación.

Según contó su objetivo es llevar una educación de primer nivel, en cada comunidad en cada rincón de la Amazonía. Porque cree que así se abre la posibilidad de que se formen nuevos liderazgos, que los jóvenes generen nuevos emprendimientos y que sean innovadores. “Entonces solo así la educación es un arma para la cual cada ser humano se pueda defenderse, sin que alguien le corte las alas, sin que alguien les impida hacer quién somos” (entrevista, Pastaza, 10 de febrero de 2023).

Foto 5.1. Junto a Andrea Chuchuquier, después de una entrevista en la comunidad Tsurakú



Foto de Gabriela Orozco.

Por esto su objetivo era implementar un plan educativo con apoyo de la Onashpae, que consistía en la promoción de una plataforma virtual de clases. Lo que prometía Andrea con esta idea era conectar con docentes de distintos lugares del mundo, para que los jóvenes adquirieran otros conocimientos.

Aunque al contarme su vida hace varios apuntes sobre las mujeres y su rol para defender a la familia o en el sostenimiento de las comunidades y territorios, ella no se enuncia directamente en clave de género de su trabajo del alcance de su trabajo o de política. Cuando le consulto sobre mujeres, liderazgos y educación echa mano de su historia personal. Relata cuando trabajaba con una Fundación que requería que se movilizara constantemente hacia otra ciudad, fue entonces cuando —dice— “perdió” a su familia y a su marido. Andrea asegura que prefirió anteponer su sueño a la relación que tenía. Actualmente vive en el Puyo junto a sus hijos.

Cuando ella dice que cree que las mujeres deben ejercer liderazgos, lo hace porque: los hombres se distraen y se “terminan quebrando”. Según cuenta esta es la principal diferencia en el trabajo entre hombres y mujeres, sobre todo, al defender ciertas causas.

Pero nosotros como mujeres estamos comprometidos porque la verdad nos nace la necesidad y estamos ahí para cumplir porque nosotros vivimos, sí, las necesidades, cada día vivimos vemos las necesidades de nuestros hijos. Y, de hecho, bueno, yo soy mamá, tengo dos hijos y

ahora yo veo por mis hijos porque después si yo no dejo algún legado esto mis hijos, ¿cómo van a preparar? (entrevista, Pastaza, 10 de febrero de 2023).

Los hijos, como esa promesa de que la comunidad va a sobrevivir y que vendrán días de más emprendimientos, más ingresos, donde las brechas con las ciudades grandes. La educación como instrumento para saber dónde, cómo y ante quién posicionarse. Para “defenderse”, dice Andrea. Una defensa que es, principalmente, económica.

5.3.2. Mujeres que heredaron la política

En la comunidad Consuelo me encontré a las hermanas Nadia y Yadira Sharupi, quienes decidieron vincularse a la política desde muy jóvenes. Para ellas no fue muy difícil ver ese camino, porque tanto su padre Francisco Sharupi, como su madre Imelda Tapuy estaban vinculados a labores dirigenciales. Nadia y Yadira hacen política desde distintos espacios, aunque comparten el pensamiento de que la política está ligada a las organizaciones y a los partidos políticos.

Yadira es la menor de ambas hermanas, ella nos recibió justo a la sombra de una casa shuar (Foto 5.2), sellada con las lanzas que su esposo dejó clavadas, sobre la tierra, alrededor de la casa. De lejos parece como si fueran parte de la estructura. Me llama la atención con la seriedad que nos recibe y que mantiene durante casi todo nuestro primer encuentro.

Foto 5.2. Yadira Sharupi, en la comunidad Consuelo, durante una entrevista



Foto de Gabriela Orozco.

Con el paso de los minutos ya sabemos Yadira se dedica a los cuidados de sus hijos, a trabajar la chacra, a la crianza de animales y a la vida comunitaria organizacional. Desde su comunidad, se ha involucrado en la defensa territorial y en las luchas contra las políticas que afectan a los territorios y las nacionalidades indígenas. Su compromiso con estas causas está profundamente arraigado en su historia personal y en las enseñanzas de su familia shuar. Durante el tiempo que conversamos nos cuenta en cada momento un nuevo término o concepto de la espiritualidad shuar.

Ella confiesa que le gusta hacer política, desde pequeña ha formado parte de organizaciones. “Nosotros crecimos en un seno familiar donde mi papá siempre estuvo en la defensa y en la lucha al frente de lo que es la defensa de derechos humanos y territoriales”. Fue así como desde pequeña entendió que “la defensa del territorio no es solo un deber, sino una parte esencial de su identidad” (entrevista, Pastaza, 15 de febrero de 2023).

Cada tanto mientras responde a algunas preguntas, Yadira hace pausas y nos deja datos interesantes sobre su cultura. Uno de ellos fue que el lugar donde nos encontrábamos conversando era camino del Iwia, una especie de gigante que dejaba trampas para comerse a especies de la selva y una vez las extinguió cambió su dieta a humanos.

Continúa. Trabajar la tierra no solo significa generar ingresos. Ella cree que Cuando trabaja en la chacra, cría animales o construye una casa, siente que está directamente involucrada con el territorio. "Si en ese territorio yo no puedo vivir, eso me lleva a mí, como persona y como mujer, a saber que tengo que defenderlo" (entrevista, Pastaza, 13 de febrero de 2023).. Esta conciencia —sobre la relevancia del territorio—es lo que impulsa a Yadira a involucrarse en la defensa de los derechos territoriales de su comunidad.

La relación de Yadira con la tierra es espiritual. No solo que la tierra tiene vida y es sagrada. "Nosotros el cuidar el territorio y es más a cuidarse el contacto, la vivencia que tenemos es como parte de uno. Al sembrar, al trabajarla, al cantar a la tierra, al saber que si la cuidamos nos va a dar buenos frutos y de eso va a depender la alimentación y la seguridad de nuestra familia" (entrevista, Pastaza, 15 de febrero de 2023). Esta conexión sagrada con la tierra se manifiesta en los cantos o *nampet* y en los *anen* o plegarias, que son expresiones de agradecimiento, pedido y comunicación con la tierra y los seres espíritus.

Pero existen otros que justamente son dirigidos a las guerras y según Yadira, la política para ellos lo es. En estos casos cantan un *Uja*, que sirve para entonar en “la arena de batalla”. Nos dice que este suele ser entonado por los hombres, antes de un enfrentamiento. Sin embargo

todo este movimiento y llamado que se hace a los espíritus puede mermar la energía, porque según la creencia algo recibe y algo se entrega. Por eso en varios de los rituales que se practican se debe absorber tabaco para protegerse. Caso contrario quedarse sin energía podría significar la muerte.

Cuando la vimos por primera vez lucía un vestido azul, característico de las mujeres shuar. Otro día usaba un vestido negro (Foto 5.3), con blanco. Al otro llevaba un conjunto verde aceituna y se cuadraba delante de un grupo —en su mayoría hombres— perteneciente a la guardia indígena. Luego nos enteramos que era coordinadora de la guardia en su comunidad.

Foto 5.3. Yadira Sharupi, Gabriela Orozco e Imelda Tapuy durante la celebración del XXII aniversario de la Fenash-P, en la comunidad Tsurakú



Foto de la autora.

En uno de nuestros encuentros se encontraba con su mamá, Imelda Tapuy, en su *stand* dispuesto en la entrada de la comunidad Tsurakú, a propósito de la celebración del XXII aniversario de la Federación de la Nacionalidad Shuar de Pastaza (Fenash-P). Para ese entonces ya habíamos notado que había muchos murmullos respecto a algo que sucedió en la inauguración de esta conmemoración. Cuando llegamos junto a Nadia e Imelda la respuesta no tardó en manifestarse. Resulta que, Severino Sharupi, hermano de Nadia y Yadira Sharupi

e hijo de Imelda Tapuy, es también presidente de la Fenash-P. La controversia surgió cuando él, unas horas antes, saludó al público diciendo: “Buenos días a todos, todas y todes”.

Yadira dibujaba unas estrellas sobre el rostro de Gabriela, con un delgado palito de madera. A penas unos minutos después una mujer se acerca a Imelda y saluda, tras unos segundos de evasivas dice que todo le pareció muy bien —sin embargo—lo único que no le gustó fue que se dijera “todes”. Yadira sin dejar de pintar le explica a la mujer que Severino hizo bien, porque esto fue una forma de incluir al colectivo Lgbt. La mujer insistió en que tal vez no era el espacio, a lo que Yadira pauso sus actividades para contarle sobre lo Lgbt y a decirle por qué era importante. Este detalle fue muy llamativo porque, no solo que se le dio el respaldo familiar hacia Severino, sino también que se expuso un tema del cual no escuchamos hablar, en otras oportunidades de nuestra estadía ahí.

Nadia, hermana mayor de Yadira también recuerda saberse rodeada de política desde que era niña. A ella la encontramos en una casa de madera, al costado de la vía Puyo-Macas. Bajamos de la moto de José y vemos su rostro aparecer entre oscuridad del interior de la casa. En medio de las tablas teñidas de tonos azul claro y verde podemos ver la sonrisa que le dirige a José. Hemos llegado a la comunidad Consuelo.

Me hace un par de preguntas antes de acceder a la entrevista, luego acepta. Mientras le acomodo el micrófono conversan fluidamente con José. Ambos tienen personalidades muy risueñas y un tanto extrovertidas. Nuestro primer encuentro y diálogo se da al borde de la carretera, en una casa que funciona como tienda de paso (Foto 5.4), ese oasis perdido en medio del calor húmedo que golpea pasado el mediodía.

Foto 5.4. Junto a Nadia Sharupi, durante una entrevista en la comunidad Consuelo



Foto de Gabriela Orozco.

Nadia Sharupi tiene 41 años y se destacaba como una lideresa influyente dentro de la Onashpae, una organización indígena shuar. Lo que más me llamó la atención fue su determinación en defender los derechos de las mujeres indígenas, un tema que, según ella, sigue siendo difícil de abordar en su entorno.

Nadia ha sido formada desde pequeña en un contexto de lucha y resistencia. Su participación en grupos feministas y su experiencia como dirigente de relaciones internacionales dentro de la Onashpae y Fenash-P la habían hecho aún más consciente de las brechas que existen entre los derechos de las mujeres en la ciudad y en las comunidades indígenas.

Dentro de las experiencias de Nadia constan los roces con los compañeros de su propia organización, los compañeros varones intentaban silenciarla cuando hablaba de los derechos de las mujeres. “Me decían que ya no hable de esos temas, que me concentre en la producción, en los proyectos, en cosas que son ‘importantes’ para las mujeres”, comentó con un tono que denotaba frustración.

A pesar de las dificultades, Nadia no cedía. Para ella, era crucial seguir abordando estos temas, no solo en las ciudades, donde las mujeres tienen más recursos y acceso a servicios, sino especialmente en las comunidades indígenas, donde las mujeres suelen estar desamparadas. “En la ciudad, una mujer puede llamar a la policía o ser llevada a un hospital cuando algo le pasa. En las comunidades, estamos desamparados”, enfatizó Nadia.

La lucha de Nadia por los derechos de las mujeres indígenas no era solo un acto de resistencia; era una necesidad profunda de empoderar a las mujeres que, como ella, enfrentaban diariamente las desigualdades y el machismo dentro de sus propias comunidades. Para Nadia, empoderar a las mujeres indígenas y socializar sobre sus derechos era fundamental para cambiar la situación.

Su sustento lo obtiene gracias al apoyo de su esposo y de los ingresos de esa tienda ubicada al borde de la carretera. En este lugar no solo es su fuente de ingresos, además se ha convertido en un lugar desde el cual observaba y reflexionaba sobre las dinámicas de su comunidad. Esta especie de zona franca se ha convertido en un espacio que sirve como un punto de encuentro para las mujeres que se acercan a compartir sus experiencias y preocupaciones.

Recuerda, además con claridad los casos de violencia que ha acompañado en su propia familia. Ella siente que hay un camino y ese es enfrentar las violencias que sufren las mujeres empezando en el hogar y terminando en sus trabajos o espacios de representación. Por eso ha acompañado a personas que han recibido agresiones. Uno reciente que le viene a la cabeza es

cuando fue a casa de su hermana para ayudarla pues estaba sufriendo agresiones por parte de su esposo. Uno aún más lejano, en cual no profundiza, es sobre la denuncia que puso en contra de su padre. Si bien no es explícita al abordar este tema sí reconoce que “hubo también en mi hogar con mi papá es un tema bien delicado, pero no me avergüenza decirlo porque las cosas debemos hacer como son así nos duela” (entrevista, Pastaza, 13 de febrero de 2023).

Para Nadia la defensa de los derechos de las mujeres indígenas no es solo una cuestión de igualdad, sino una lucha por la dignidad y el respeto en una sociedad que, históricamente, ha marginado a las mujeres, especialmente a las mujeres indígenas. "Los derechos de las mujeres indígenas no se ponen a la par con los de las mujeres de la ciudad", decía con convicción, subrayando la necesidad de empoderar a las mujeres en las comunidades, de tal manera que puedan defenderse y hacer valer sus derechos, incluso en contextos tan adversos.

Su liderazgo en Onashpae y su participación en movimientos feministas son, en gran medida, una extensión de su propia vida. Su trabajo forma parte de una ambición personal, pero también para el colectivo. No solo es una cuestión política, sino una batalla personal por un futuro en el que las mujeres indígenas puedan vivir con dignidad, libres de violencia y con pleno acceso a sus derechos.

En un momento se levanta y nos trae unos tabacos, regalo de un primo que conoció en el Perú. Nos cuenta que fue a recorrer varios lugares, a recoger los restos de la historia familiar que encontraba a su paso. Recorrió varias comunidades y encontró familia que desconocía, uno de ellos le regaló un paquete de tabacos artesanales para cuando necesitara recuperar su energía. Compartió un par con nosotras. Luego trajo unas pulseras y aretes de mullos¹⁸, plumas, huayruro¹⁹. Entonces nos cuenta que para ella todo es un proceso, la vida es un proceso.

Ahora ella está más enfocada en la crianza de sus hijos, adquirir conocimientos de la medicina natural, fabricar, vender bisutería y trabajar en su tienda. Pronto —dice— se va a tomar su tiempo, ahora es momento de sembrar y en cuatro años más buscará ingresar a la política organizativa y electoral.

18 Cuentas o chaquiras de colores.

19 Semillas provenientes del Huayruro. Esta planta se puede encontrar en países de Centro América y la cuenca Amazónica, por lo que es muy común. Son de forma ovalada, de color rojo anaranjado intenso y con una gran mancha negra a uno de los costados.

Ya he cultivado, ya tengo mis animales mis hijitos. Ya están un poquito más grandes, mi hijo, ya tiene siete años de pequeño, es de tiempo que querían que yo esa suma y mi hijo tenía como dos años un año y eso es una responsabilidad grande. Pienso que hay que ser un poquito más coherentes con la vida y de discursos para mí eso es importante. Siempre esperan y ahora ya estoy, estoy encaminando estoy sembrando (entrevista, Pastaza, 10 de febrero de 2023).

5.3.3. Mujeres que sanan

Gloria Kankuán es una mujer de cuerpo pequeñito y mirada intensa (Foto 5.5). Durante nuestro encuentro vi sus ojos ensombrecerse al contarnos que había perdido a su marido hace pocos años. De él relata que amaba mucho su chacra y la mantenía “bonita”. Más tarde la vi

Foto 5.5. Gloria Kankuan tejiendo una pulsera, en la comunidad Kunkuk



alegrarse al mostrar las pulseras de pequeñas cuentas rojas que tejía.

Foto de Gabriela Orozco.

Este encuentro se produjo en un pequeño espacio pavimentado, a unos pocos metros de la carretera. Allí tienen unas mesas plásticas, unos estantes con *snacks* y golosinas varias. En la mesa que estábamos nosotras habían colocado sus collares, pulseras y pocillos, hechos a partir de calabazas. En algún punto me pide que se los promocioe de alguna manera, entiendo por lo que me dice, que esa es una de sus fuentes de ingresos pero que no llega a ser suficiente:

“necesitamos alguien que nos ayude, que nos guíe para vender artesanías en otro país o en otra ciudad” (entrevista, Pastaza, 20 de febrero de 2023).

“Sí nos gusta trabajar cualquier cosa, nos gusta sembrar productos del medio”, dice Gloria, antes de nombrar una larga lista de productos: papa china, yuca... Más tarde algunos de ellos en su terreno que recorriamos juntas evitando la densa vegetación, que se abría en una senda únicamente visible a los ojos de Gloria. Tenía muchas frutas plátano, guineo, naranjas, pero también tenía medicina.

Los conocimientos que han recogido a través de los años mujeres como Gloria o como Imelda, a quien conocí después, es un tema celosamente guardado. Esta información no se comparte abiertamente hacia todos, porque todo tiene una razón de usarse y su poder. Y este poder lo usan para sanar. Como hace unos años atrás cuando combatían a los contagiados de COVID-19.

Gloria ha dedicado gran parte de sus 67 años a la sanación y al acompañamiento de su comunidad en momentos de necesidad. La curación busca al cuerpo pero también al espíritu. Es así que también hacen uso de sus conocimientos para sanar las emociones. “He tenido muchas pacientes, hay que preparar a alguien que está triste, y cuando estamos en duelo también se toman preparaciones”. Para Gloria, el acto de sanar trata sobre brindar consuelo y acompañar a las personas en los momentos más difíciles de sus vidas.

El papel de Gloria en la comunidad se extiende también a la asistencia en partos. Cuando ocurre un nacimiento, su presencia es fundamental. “Cuando ya está en cama, hay que ir... regalar cualquier cosita ya, claro”. En el parto se necesita tanto el apoyo medicinal, físico emocional y comunitario para la nueva madre y su bebé. Si bien, la primera persona que debe estar en el lugar es la dirigente de salud, ella también puede ser llamada como apoyo por sus conocimientos.

Su forma de hablar recuerda a esas abuelitas que dan consejos. Así, se toma el tiempo para explicarme algunas de las medicinas que prepara se usan para la resaca, para los malos humores, cuando el estómago está enfermo, para no tomar mucho, para los hombres celosos, los hombres bravos que pegan a la mujer, para que no se peleen con otro hombre. La mezcla de plantas y su conocimiento puede hacer que una a persona le cambie el estado de ánimo, que esté contento y feliz, dice Gloria.

Su esposo también era shamán, de él también aprendió el uso de algunas plantas. A él no se lo llevó el COVID, se sanó para después perder la vida producto de un derrame cerebral. Cuando él se fue, recuerda que no podía dejar de llorar, pensaba que su esposo aparecería en algún momento. Entonces recurrió a sus conocimientos para sanarse ella misma, la medicina ancestral también puede quitarte los pensamientos tristes y hacer que ya no tengas pensamientos de dolor.

Su aporte alivia a las comunidades que no encuentran tratamiento rápido de las autoridades. Si una persona se enferma no puede movilizarse de inmediato a un hospital, pero sí pueden ir ellos a ofrecer su ayuda, su medicina. Únicamente si la situación empeora es posible que se dirijan a un centro de salud.

Cuando me despido de mi primer encuentro con Gloria, ella está parada al filo de las gradas de su casa de madera, nos observa como si quisiera decirnos algo más. Ya nos ha compartido sus frutas, nos ha mostrado la huerta que sembró su marido y que la hace sentirse orgullosa. Días después nos ve a la distancia, de la misma manera que antes. Pero no habla. Solo lo hace si a ella le preguntan.

Con Imelda Tapuy coincidimos días después. Se preparaba para asistir a la celebración de la Fenash-P. Al principio no se veía muy entusiasmada de hablar con nosotros pero luego de que José le pidiera ella accedió, únicamente después de advertirnos que estaba atareada haciendo chicha (Foto 5.6). Le pedí que nos permitiera acompañarle, si no tenía problema.

Foto 5.6. Imelda Tapuy preparando chicha de yuca en su casa, en la Comunidad Consuelo



Foto de Gabriela Orozco.

Imelda junto a su esposo Francisco Sharupi fueron parte de la fundación de la Fenash-P. Entonces, por supuesto, que se está preparando para asistir. Como parte de su trabajo en la organización ha jugado un papel crucial en la preservación de las prácticas culturales y el fortalecimiento de las organizaciones indígenas.

Imelda, que se dedica a la sanación y al tejido para su sustento, ha desarrollado una profunda comprensión del equilibrio entre la vida comunitaria y la protección del medio ambiente. Su conocimiento se lo debe a sus estudios y su práctica, pero también al conocimiento que le fue compartido por su familia: "Mi papá, mi abuelita, y mi mamá también eran sabios... Y yo aprendí mucho de ellos. Todo lo que sabía me ayudó a curar a mis hijos de diversas enfermedades", relata. En este momento estamos sentadas en una mesa larga, en la habitación contigua a la cocina, donde ya ha puesto a cocinar las yucas.

El recorrido de su padre y su conocimiento de plantas le hizo ser consciente de la importancia de la defensa del territorio. Para ella es una prioridad. Imelda tiene claro que en su comunidad no se permiten ciertas prácticas: "Nosotros defendemos cultivando más que todo... En donde hay árboles, no se tumba", dice, para esto han creado una serie de normas y estrategias que incluyen la siembra en terrenos deforestados, evitar la tala indiscriminada, protección de las riberas de los ríos respetando una zona de amortiguamiento. "Nosotros no rozamos al lado de unos 10 metros del río, y no arrojamos árboles al río para mantener la circulación libre".

Su forma de hablar seria y hasta un poco desconfiada se va suavizando a medida que conversamos. Entonces nos cuenta que parte de su trabajo y una de sus fuentes de ingresos está relacionada con el turismo. En su comunidad reciben a turistas y uno de los mayores atractivos que ofrecen es encontrarse con selva bien conservada. "Para tener turistas, necesitamos monte virgen y árboles vírgenes," señala.

Siembran árboles frutales, que sirven de atractivo para la fauna del lugar y por tanto al turista. Pero siempre, a decir de Imelda, respetando a la vegetación, al terreno y a la vida. Su enfoque en la defensa del territorio y la sostenibilidad está íntimamente ligado a sus prácticas culturales. Imelda cuida el ambiente con igual dedicación que a sus pacientes, entendiendo que la salud de su comunidad está entrelazada con la salud de su entorno. La enseñanza y la práctica de estas tradiciones no solo preservan la cultura, sino que fortalecen la conexión de la comunidad con la tierra.

Esta conexión que ella tiene le permite reconocer entre las plantas un amplio catálogo de curas y ayudas para la vida. Recuerda con añoranza que algunas plantas que le enseñó su

abuelo materno ya no se ven en la selva, “yo de eso sufro”. Entre otras cosas le enseñó la preparación de anticonceptivos. En Loreto, dice, antes no tenían más de cinco hijos por esa razón, porque tenían un control sobre la natalidad.

Imelda no nació en ese territorio, ella viene del barrio Las Maravillas, de Archidona. Es la tercera generación producto de la mezcla entre huaoranis y quijos. Ella como tantos otros que han llegado hasta ahí lo han hecho en busca de nuevos territorios para obtener sustento o evitando enfrentamientos en otras zonas del país. Este desplazamiento provocó que los shuar se dividieran en varias provincias.

Fue así que empezó su vida en las organizaciones, gracias a la iniciativa de crear la Fenash-P, para evitar que, los shuar que se habían movilizado a otras zonas debieran acudir a lugares alejados para hacer trámites. Su primer cargo fue ser secretaria de su comunidad, esto para impulsar la iniciativa de crear una Federación Shuar por provincia.

Actualmente ella ofrece curaciones a quienes le soliciten. Ella dice, no enseña, solo lo comparte con los suyos. Si bien la medicina forma parte de sus ingresos no cree que deba servir para lucrar, porque eso dañaría mucho sus ecosistemas.

Su conversación además de ser fluida aporta muchos datos históricos de los shuar en Pastaza a nivel organizativo. Parece que tuviera los recuerdos muy frescos. Como cuando unos días antes de perder a su padre este le pidió tomaran juntos:

Él quería que chumen, en el momento antes de la muerte. Quería que yo me yo no lo acepté eso después yo sufro por eso, porque no me estaba viendo ya visiones hay en cambio. Le dije no quiero ver visiones, padre mío. Adiós, padre mío, no quiero ver visión solamente quiero sin ver quiero tener conocimiento (entrevista, Pastaza, 22 de febrero de 2023).

Ahora únicamente cuando percibe el tabaco puede ver a su padre que le dice qué hacer, qué va a suceder. Si bien ya no sucede con mucha frecuencia —dice que— él aún le enseña y le advierte en sus visiones. Más de una vez recuerda haber advertido a algún líder sobre algo que vio, mantiene comunicación con algunos de ellos y les habla —sobre todo— cuando van a suceder movilizaciones.

De momento se molesta, porque no hay nadie de su familia que se dedique enteramente a aprender a curar. Ella quiere que esté junto a ella en sus curaciones, en sus preparaciones. Alguien a quien transmitirle todos los conocimientos que antes le fueron dados a ella.

5.3.4. Mujeres tortuga

El contacto con estas dos mujeres me dejó la sensación de ver dos historias entrelazarse y separarse por el tiempo y el espacio. La mayor de ellas tiene el doble de años en su haber que la otra, pero tienen algo en común: han abierto caminos, inaugurado luchas y cuestionado su entorno. Al punto de que han tenido, en más de una vez, que ser su propia casa, su propio lugar para habitar.

Para separarme de mi cultura —y de mi familia— tuve que sentirme suficientemente competente en el afuera y suficientemente segura en mi interior para vivir la vida yo sola. Y, sin embargo, al irme de casa no perdí el contacto con mis orígenes porque lo *mexicano* forma parte de mi organismo. Soy una tortuga, allá donde voy llevo «mi hogar» en mi espalda.
(Anzaldúa 2016, 63)

Durante mi encuentro con Yanúa Vargas (Foto 5.7) en un centro comunitario de la Amazonía ecuatoriana, observé el papel que desempeña como dirigente de jóvenes en la Asociación de la Onashpae. A sus 30 años asume una variedad de responsabilidades en su comunidad, que incluyen liderar proyectos familiares y presidir la junta de agua. Su formación como cineasta, adquirida en Quito y su experiencia laboral en la cancillería, le han proporcionado una perspectiva particular sobre las dinámicas y desafíos que enfrenta su pueblo, sobre todo las mujeres.

El interés de Yanúa por el cine surge como una herramienta para visibilizar las realidades de su comunidad. En sus palabras: “el cine me permite mostrar nuestra realidad de una manera que llega a muchas personas. Quiero que la gente vea lo que realmente significa ser shuar, y cómo luchamos por nuestro territorio y nuestra cultura” (entrevista, Pastaza, 24 de febrero de 2023). Cree que es necesario decir y contar como shuar su propia historia ¿Qué significa?, ¿cómo se ve? y ¿qué es ser shuar?, son algunas de las preguntas que ha buscado responder con su trabajo.

En nuestra conversación, Yanúa abordó el rol de las mujeres en la defensa del territorio, un concepto que ella vincula directamente con el cuidado.

la defensa del territorio tiene que ver con el cuidado, en general. No es solo cuidar el río porque vivimos de él, sino cuidar todo, desde los caudales hasta los espacios espirituales. Las mujeres defensoras del territorio no piensan solo en su casa, piensan en el bienestar de todos, desde el ser más pequeñito hasta el ser humano en su totalidad (entrevista, Pastaza, 24 de febrero de 2023).

Según esta perspectiva la visión que tiene del cuidado trasciende lo personal y se expande a el entorno: abarca la protección de la naturaleza, la comunidad en su conjunto y hasta la espiritualidad.

Los cuidados son un punto central de las mujeres con las cuales me encontré. Sin embargo, me llamó mucho la atención en la dimensión en la que se pueden construir estos, en función de todo lo que compartimos, Gabriela y yo con Yanúa. Durante estos días, cuando estuvimos cerca de Tsurakú, Yanúa nos recibía en el *cyber*/tienda que tienen en esta comunidad, junto a su familia. Cuando en algún momento Gabriela se enfermó extraña y súbitamente, nos abrió la puerta de su casa. De la misma forma, cuando fuimos invitadas a la toma de guayusa, fue ella quien nos enseñó el procedimiento, nos acompañó en la toma y luego nuevamente nos abrió su casa para que descansáramos ahí, antes de seguir con nuestras actividades más tarde.

Foto 5.7. Yanúa Vargas sosteniendo un kunku (caracol) durante la toma de guayusa, en la comunidad Tsurakú



Foto de la autora.

Esto me hace pensar en las dimensiones en las cuales se entienden los cuidados, porque si bien las demás mujeres hacen una alusión directa con sus hijos, en el caso de Yanúa eso no está presente. Es aquí donde hace más sentido la visión de un todo, un territorio —en un sentido integral— al que cuidar. Lo cual me parece fundamental para entender que sí, efectivamente, el tema de los cuidados es primordial en la construcción de la autorepresentación de la mujer shuar de Pastaza.

Nuevamente, en esta primera conversación, Yanúa también mencionó las dificultades que enfrenta como lideresa, especialmente las críticas derivadas de no cumplir con los roles tradicionales asignados a las mujeres en su comunidad. Para ella “ha sido complicado porque hay gente que dice: ‘Es que no tiene hijos, es soltera’. Pero no es así. Uno asume responsabilidades porque sabe que puede hacer algo en ese espacio, no porque esté desocupada” (entrevista, Pastaza, 24 de febrero de 2023). Yanúa ilustra de forma muy interesante cómo se van construyendo las expectativas acerca del deber ser dentro de su comunidad. La mujer sujeta a ciertos paradigmas: maternidad, cuidados, vestimenta, ocupaciones, conocimientos, caracteres, humores, entre otro. Situaciones que entran en conflicto cuando una mujer joven asume un liderazgo.

En ocasiones le ha tocado alzar la voz, explica Yanúa: “en las asambleas, uno tiene que hablar más fuerte para que la escuchen, para decir: ‘¡Estoy aquí!’”. No solo a los hombres, sino también a las mujeres. Es como si tuviera que luchar constantemente para ser reconocida” (entrevista, Pastaza, 24 de febrero de 2023). No solo sus acciones, sino también la forma en la que ejecuta sus acciones son las que están en juego para legitimar o deslegitimar su trabajo.

En conjunto, Yanúa Vargas representa un caso de estudio sobre cómo las mujeres jóvenes en la Amazonía están asumiendo roles de liderazgo dentro de sus comunidades. Su experiencia ilustra no solo los desafíos de este proceso, sino también las posibilidades de reconfiguración social a través de formas de representación y participación que se reinventan, que conocen otros códigos y amplían sus luchas, a la vez que mantienen otras.

Yanúa me pareció un caso emblemático de su generación, por las discusiones que presentaba, las inquietudes que muestra y la forma de presentarse ante el mundo. Lo que me llamó poderosamente la atención es la similitud que encontré con otra de las mujeres con las cuales conocí, como Catalina Chumpi. Decidí unir a ambas en esta categoría porque ejemplifican lo que significa ampliar las luchas y sumar a partir del camino andado.

Catalina Chumpi, con 73 años, es una figura emblemática en el liderazgo indígena amazónico. Su historia se entrelaza con las luchas históricas y actuales de su comunidad. La conocí durante la celebración del XXII aniversario de la Federación de la Nacionalidad Shuar de Pastaza (Fenash-P), en Tsurakú, un evento que marcó el inicio de nuestra interacción con ella. Catalina es una mujer pequeña de ojos oscuros y cabello largo, que se destaca por su caminar pausado, su mirada analítica y sus movimientos lentos. En la mesa donde nos encontrábamos, su llegada fue recibida con atención y respeto por parte de los dirigentes amazónicos de

organizaciones regionales y de base. Como lo comenté anteriormente, en este encuentro no participamos de forma tan activa, muchísimo menos Gabriela. Hasta ese momento había sido un diálogo entre dos hombres, con otros espectadores y *otras espectadoras*. Estas últimas con mayor distancia en la conversación.

La posición de Catalina (Foto 5.8) era de jerarquía, la de una mujer escuchada y respetada. Una autoridad en su comunidad. Durante mi tiempo ahí fue a la única mujer que vi a la que se refirieran y escucharan con atención y respeto. Mientras la conversación fluía entre los temas organizativos, observé que sus palabras no eran solo escuchadas, sino buscadas activamente por los dirigentes presentes.

Foto 5.8. Durante una de las entrevistas a Catalina Chumpi



Foto de Gabriela Orozco.

Más adelante cuando converso con ella y la regreso a esa reunión y a cómo le trataban, me dice que es resultado del trabajo que ha hecho, que han visto el camino que ha recorrido y que ha sido consecuente. Catalina no solo se refiere únicamente a su aporte como parte en las organizaciones, sino a su historia de vida que se entreteje con su quehacer político. Durante nuestro tercer encuentro ella nos comenta que sufrió mucha violencia por parte de su exesposo. Sufría ataques, físicos, verbales y psicológicos.

Por varios años Catalina mentía en las Asambleas sobre lo que le sucedía. En algún momento llegó a decir que no había llorado, sino que le cayó un poco de tierra en los ojos por limpiar la casa. Su entonces marido hacía lo suyo y la alababa públicamente, mientras en casa la acusaba de abandonar sus labores del hogar.

Y me decía que trajiste de la Asamblea, a ver póngame, si has traído maitos de alguna cosa, pónganme en la mesa para comer. Enseguida cuando no estaba él, sabía venir coger gallina, matar y esperarle para darle para que no me hable nada, para que no me diga nada. Así, pero cuando llegaba noche en él había llegado era un martirio para mí. Y cuando tenían una asamblea también me sabía enojarse, también sabía hablar. (entrevista, Pastaza, 17 de febrero de 2023).

Cuando terminó su relación ella siente que se abrió camino para ella y para otras. Ella quería demostrar que no dejaba a su esposo por tener a otra persona, al contrario, lo hacía porque no quería tener a su lado a alguien más. Con el tiempo levantó esa bandera para otras mujeres. Catalina cree que es puede mostrar a las otras mujeres a no quedarse en espacios así y a hacer sus vidas más allá de la opinión o compañía de un hombre. Sin embargo esto no fue fácil, tal como en el caso de Yanúa, Catalina no solo enfrentaba su proceso, sino también la mirada y las expectativas de quienes le rodean.

A pesar de todo, Catalina nunca dejó de luchar por su comunidad. “Nunca les dí mal ejemplo, lo único que he hecho es trabajar por ellas” (entrevista, Pastaza, 17 de febrero de 2023). Su legado, como ella misma lo describe, es uno de trabajo constante y dedicación a las mujeres de su comunidad. Incluso ahora, a sus 73 años, sigue siendo una figura central en la Federación y en su comunidad, Etsa, donde continúa guiando y defendiendo a su pueblo.

Catalina también es miembro activo de un grupo denominado MA, un colectivo que se ha articulado para exigir que las autoridades no permitan actividades extractivas en sus territorios. En 2018, junto a otras mujeres del colectivo, recorrió los 250 kilómetros que separan Puyo de Quito para entregar un documento con 22 puntos, conocido como el “Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva de las Bases Frente al Extractivismo”. Entre sus demandas estaban la declaratoria de territorios libres de actividades petroleras, mineras y madereras, y la nulidad de concesiones en bloques que afectan a varios pueblos indígenas.

Catalina es un ejemplo vívido de cómo estas dinámicas pueden jugar a favor de quienes, como ella, han logrado consolidar su autoridad a lo largo de los años. Cuando le pregunté sobre su proceso para convertirse en lideresa, su respuesta fue un reflejo de las dificultades que ha enfrentado. “Fue muy difícil, un esfuerzo tan grande”, me dijo, recordando cuando se convirtió en la primera dirigente mujer de la Asociación Shuar Pastaza. En ese entonces, no

había precedentes para una mujer en esa posición, lo que hizo que su camino fuera aún más arduo. Catalina tuvo que buscar aliados en otras autoridades mujeres.

Catalina ha ocupado diversos cargos dentro de las organizaciones indígenas amazónicas, incluyendo la presidencia de la Coordinadora de Mujeres de las Nacionalidades de Pastaza (COMNAP) y la primera dirigencia de mujeres de la Asociación Shuar Pastaza. Su lucha ha sido constante, no solo por la defensa del territorio, sino también por el reconocimiento y la participación de las mujeres en la política y en las decisiones que afectan a sus comunidades. Para Catalina, “la defensa del territorio es nuestra vida, es nuestra casa”, y está dispuesta a luchar hasta el final para protegerlo (entrevista, Pastaza, 17 de febrero de 2023).

La historia de Catalina Chumpi es un testimonio de la resistencia y el poder de las mujeres indígenas en la Amazonía. Su vida, marcada por la lucha contra la violencia, tanto dentro como fuera de su hogar, y su dedicación a la defensa de su territorio y de los derechos de las mujeres, la convierte en un ejemplo de liderazgo que trasciende generaciones. Catalina ha demostrado que, a pesar de los desafíos, es posible construir una esfera pública más inclusiva y equitativa, donde las voces de las mujeres sean no solo escuchadas, sino valoradas y respetadas.

5.4. Conclusiones de esta aproximación

Una vez revisada esta aproximación hay varios puntos que quiero destacar, a modo de conclusión. Algunos de ellos giran en torno a que los liderazgos femeninos no son considerados de la misma forma que los liderazgos masculinos. Es decir, las mujeres deben mostrar y demostrar algo para ser consideradas como líderes. Esto incluye que deben mostrarse como mujeres con todas las cualidades que esto suponga — principalmente— los cuidados. Este punto es muy importante para su reconocimiento como sujetos que se autorrepresentan, porque ellas deciden adoptar una forma en función de su entorno.

La segmentación planteada no pretende ser una camisa de fuerza inamovible, porque esto iría en contra de la misma definición de identidad que reconoce el concepto de TE de Homi Bhabha, por el contrario es una referencia que nos permite identificar los entornos en los cuales habitan cada una y quizá los estímulos que han recibido para que ellas se enuncien desde ese lugar.

Algunos de los hallazgos:

- Diversidad de liderazgos femeninos:

Existen varias formas de ver los liderazgos, sin embargo estos no son —necesariamente— reconocidos dentro de la organización. Por ejemplo las mujeres sanadoras, que tienen los conocimientos sobre la medicina amazónica tienen otra consideración sin son elegidas como representantes de la organización. Si no lo son pueden ir a colaborar pero no serán llamadas sino después de quien ostente ese cargo. Es decir, su liderazgo no está relacionado con su actividad.

Otro ejemplo es el de Andrea, aunque ella trabaje coordinando un área específica no está formalmente reconocida. Si bien ella no se autodenomina como líder, su trabajo tiene implicaciones profundas en el desarrollo de la comunidad y en la formación de nuevos liderazgos.

En el caso de Nadia, Yanúa o Catalina quienes son parte de la estructura organizacional y por lo tanto poseen un reconocimiento, sus experiencias muestran las tensiones que existen entre las estructuras de poder organizativas con las luchas emergentes. Ellas tienen otros espacios de disputa, ellas sí son consideradas líderes.

- Espacios de contrapúblico y autorrepresentación

Podemos reconocer, entonces que las MA con las que dialogamos son "contrapúblicos subalternos", según lo que señala Nancy Fraser. Ellas crean y ocupan espacios alternativos para la circulación de discursos que están marginados en la esfera pública dominante y contribuyen a la construcción de estos espacios, donde se articula la resistencia a las violencias internas y externas.

- Los cuidados como un eje angular

A través de sus prácticas y liderazgo, estas mujeres crean y fortalecen su presencia en el ámbito público, desafiando las narrativas externas y construyendo un espacio en el que sus voces y experiencias son visibilizadas y valoradas. El cuidado, en sus múltiples dimensiones, emerge como un pilar esencial en la vida de las mujeres indígenas de la Amazonía ecuatoriana. Es una práctica afincada en la preservación cultural, la protección del territorio y por tanto que ellas han relacionado con la resistencia.

Si bien todos los relatos estaban atravesados por los cuidados, resulta particularmente novedoso que esto se exprese como una forma de demostrar que están cumpliendo con una actividad básica. Esto, a la vez se entiende con el cuidado a sus territorios, vinculado con el espacio que habitarán sus hijos y del cual se beneficiarán para sus vidas.

Sin embargo también me llama la atención en que algunas de ellas señalan que ellas deben de cuidar el territorio porque no van a traicionar, ni negociar con él como los hombres. En este punto resulta novedoso pensar en que históricamente los cargos de liderazgo de alto rango — si cabe el término— han sido ocupados por hombres.

- Sobre lo performático.

Una vez terminadas todas las entrevistas, cuando les solicitaba tomarnos unas fotos juntas, ellas me pedían que les de unos minutos. En el caso de Andrea se colocó su traje y dijo: “con esta ropa no soy Achuar”, lo propio Yadira que nos esperó con un vestido azul, aretes artesanales cuando supo que queríamos hablar con ella, Catalina me pidió que le dé un momento, durante nuestro primer encuentro para colocarse su collar y sus aretes. Esto también es parte de la forma en la que ellas deciden presentarse hacia los demás.

Porque no se tratan de adornos corporales sin sentido, se trata de bisutería, trajes, pintura shuar. Es aquello que completa el mensaje de lo que son, lo que significa ser Shuar o Achuar, en el caso de Andrea. Un dato interesante es que casi todas tejen su propia bisutería.

Capítulo 6. Construcción de identidades desde la mirada ajena

En este capítulo se analiza la construcción discursiva de las lideresas amazónicas del Ecuador en medios privados y comunitarios. Para esto se toma en cuenta a tres medios de comunicación, dos privados y uno autodenominado comunitario: EC, EU y WE. La selección de estos medios tiene sentido en función de que los tres son medios urbanos, de amplio alcance y distribución²⁰. Para esta revisión tomamos en cuenta únicamente las versiones impresas de los medios privados y en el caso del medio comunitario la revisión fue online.

Este análisis se trabajará en dos niveles el primero, que corresponde la dimensión discursiva y lingüística de las notas revisadas; el segundo, relativo a las formas de representar a los actores y los repertorios empleados. Con la revisión de estas notas periodísticas se pretende conocer si se habla de las lideresas amazónicas, cómo se habla y si se les otorga o no agencia, en la redacción de cada pieza.

6.1. Sobre Diario El Universo

Del material revisado de este diario se seleccionaron diez piezas, nueve entre el 4 de octubre y el 24 de octubre del 2013 y una el 19 de marzo del 2018, cuando una delegación de lideresas entregó el mandato de 22 puntos, al entonces presidente Lenin Moreno. La mayor parte de publicaciones se da en el marco de la Declaratoria de interés nacional la Explotación, del Parque Nacional Yasuní. En este sentido se retrata el recorrido de las organizaciones de mujeres y de lideresas en su participación en movilizaciones y en espacios de toma de decisiones, como la Asamblea Nacional.

En el material recopilado se utilizaron dos géneros periodísticos: crónica y noticia. Para identificar la extensión de las piezas, se subdividieron las noticias en tres tipos: nota corta, noticia extensa y reportaje. La división es útil para conocer la forma en la que se lee y trata al hecho.

Este diario utilizó noticia y crónica en la construcción de su narrativa. Aunque fue el medio que más notas realizó al respecto, nueve de diez se publicaron en el marco de la declaración del fin de la iniciativa Yasuní ITT y la posterior decisión de la Asamblea de declarar de interés nacional. Cinco años más tarde se publica una nota corta, lo que da cuenta de que no realizaron seguimiento de los procesos de las lideresas amazónicas. En tanto el hecho

20 Principalmente en Quito, en el caso de diario El Comercio y en Guayaquil, en el caso de diario El Universo.

noticioso no estaba relacionado con las actividades de las MA, sus iniciativas o sus luchas, sino su irrupción en la coyuntura política del país.

Tabla 6.1. Géneros Periodísticos diario El Universo

Género periodístico	
Noticia (Nota Corta)	6
Noticia (Extensa)	2
Reportaje	1
Crónica	1

Elaborado por la autora.

En este sentido, las notas periodísticas al estar inmersas en este marco temporal, tienen como característica principal que, el hecho noticioso ronda en torno al gobierno ecuatoriano. Las actividades de las MA tienen que ver con instituciones, con decisiones o con autoridades de gobierno. Es así que, bajo esta narrativa, su accionar se dirige a otro y en respuesta de algo, al cual, mayoritariamente contestan en colectivo.

6.1.1. Nivel Textual

El plural empleado en las notas periodísticas es, sin embargo, impreciso. En la mayoría de notas se refieren a ellas como “amazónicas”, “mujeres amazónicas”, las “líderes amazónicas”, “las amazónicas” y en algunos casos como las “las manifestantes” o “las organizadoras”. En los textos tienen un papel de organizadoras en las movilizaciones. Un rol que es a su vez confrontativo.

En las notas periodísticas, se observa que los adjetivos y las expresiones empleadas, para referirse a las MA, influyen en la percepción de su protagonismo y agencia. A través de las categorías de análisis de Stuart Hall y Roland Barthes, podemos profundizar en cómo estos términos y descripciones moldean su visibilidad y papel en la narrativa pública.

Posición hegemónica: En las notas, el discurso gubernamental sobre la explotación petrolera en el Yasuní se presenta como una necesidad económica crucial para el país, enfatizando la narrativa de que la extracción petrolera es fundamental para el desarrollo y la superación de la pobreza. Este discurso, impulsado por la mayoría legislativa, busca validar la explotación petrolera a pesar de las objeciones y protestas de las comunidades indígenas amazónicas.

En contraste, las MA asumen una postura de resistencia, demandando la protección de su territorio y el respeto al ecosistema. Esta posición no solo refleja una diferencia ideológica, en cuanto a los usos del territorio, también transmite un sentido de identidad cultural y territorial propio. Sus acciones y palabras comunican una cosmovisión que prioriza la vida y el bienestar ambiental sobre los beneficios económicos a corto plazo.

Observamos momentos de aparente negociación en las notas, como cuando la Asamblea invita a las MA a dialogar, aunque no ante el Pleno, o en los esfuerzos de ciertas legisladoras por mostrar una disposición a escucharlas. Sin embargo, esta apertura no necesariamente integra sus demandas, sino que las sitúa en una posición periférica, relegándolas a una postura que es escuchada sin influir sustancialmente en las decisiones estatales. Al menos así lo grafica el texto.

Adjetivos y descripciones: en muchos pasajes de las notas, se usan términos como "mujeres amazónicas", "madres", o "defensoras de la vida". Estos adjetivos destacan a las mujeres como protectoras de la tierra y los ecosistemas, evocando una imagen simbólica de maternidad y cuidado. Sin embargo, al enmarcarlas en estos roles, se puede reducir su lucha política a un rol social tradicional de cuidadoras, lo cual tiende a restarles fuerza como actoras políticas con agencia y liderazgo en la esfera pública.

Protagonismo visible y aislado: Aunque las MA tienen protagonismo en las narrativas periodísticas, este protagonismo se presenta en ocasiones desde una perspectiva que las coloca como un grupo "exótico" o diferente. Esto implica que, si bien tienen una visibilidad significativa, están representadas en un contexto simbólico y cultural en lugar de como actoras políticas con igualdad de condiciones respecto a otros agentes estatales. Así, sus demandas aparecen como una voz de "oposición" que es tolerada pero no integrada activamente en la toma de decisiones del Estado.

Mito del desarrollo: Según Barthes, los mitos modernos presentan las ideologías dominantes como algo natural e incuestionable. En las notas analizadas, el "desarrollo" y la "pobreza" funcionan como mitos que justifican la explotación petrolera. La narrativa que rodea la explotación del Yasuní y otras áreas ricas en recursos naturales sostiene la extracción como un acto necesario para el progreso económico del país. En este sentido, la actividad extractiva se muestra como inevitable y benéfica, invisibilizando así las consecuencias ambientales y culturales de la misma. La resistencia de las MA cuestiona este mito del desarrollo,

proponiendo una visión alternativa de bienestar que se centra en la conservación de la "Selva Viviente".

Connotación de resistencia materna: los adjetivos que se usan para referirse a las MA destacan su rol de "madres", "mujeres de vida" o "protectoras", colocando su resistencia en una connotación de cuidado y maternidad. Este uso del lenguaje construye una imagen que, si bien les otorga protagonismo, también puede limitar su percepción al ámbito de una resistencia pasiva y cultural, menos disruptiva que una protesta de carácter directamente político. Barthes argumentaría que esta representación genera una mitología en torno a las MA, atribuyéndoles una función arquetípica de guardianas de la naturaleza, una visión que, aunque romántica, tiende a encasillar su lucha en un rol esperable y menos confrontativo para el Estado y la sociedad.

Uso de la lanza: en una de las notas, se describe cómo las MA dejan sus lanzas en la entrada del Pleno, lo que denotativamente puede leerse como un acto de respeto hacia las normas de la Asamblea. Sin embargo, connotativamente, la lanza simboliza su identidad, resistencia y conexión con la naturaleza. Al entregarlas temporalmente, estas mujeres demuestran una disposición al diálogo sin perder su identidad cultural, transmitiendo a la vez su compromiso con sus principios y demandas.

En el titular de una nota del 23 de octubre del 2013, que señala: "Amazónicas dejaron lanzas para intervenir en el Pleno", acompañada de fotografía de dos mujeres en la entrada de la Asamblea. En la imagen una de ellas porta un palo largo, que no se aprecia si es una lanza²¹.

Foto 6.1. Amazónicas dejaron lanzas para intervenir ante el Pleno



Fuente: Diario El Universo (2013).

21 Si bien este trabajo no incluye un análisis fotográfico o de fact checking, resulta interesante mostrarlo en este caso. En otros registros, revisados de esa fecha, ellas llevan banderas atadas a largos canutos o cañas. No lanzas. La imagen al ser en escala de grises, estar recortada y ser pequeña, podría engañar al lector a primera vista.

Más allá de la precisión —o no— del titular el uso del simbolismo de las lanzas y la asociación con la figura de las MA podría indicar varias cosas: que ellas llegan a atacar, que se encuentran a la defensiva, que su accionar es bélico o violento. El hecho que ellas dejen las lanzas —como señala el texto— indica a su vez un cambio de condición, en el cual ceden su poder, control o estado frente a otro que merece respeto o valor. Esto podría interpretarse como un cambio en las estrategias de participación política o en las relaciones entre los pueblos indígenas y el Estado, considerando que se produce al entrar al Pleno de la Asamblea.

En el texto, el grupo —únicamente— *deja* sus lanzas y entrega una propuesta, ya en singular se muestra que Patricia Gualinga “pidió a la Asamblea que proponga la creación de una veeduría internacional”. El plural aparece nuevamente en un destacado para señalar que, las “Mujeres amazónicas tuvieron una audiencia”, esta vez en una oración pasiva.

A este texto le sigue otro, de similares características el cual titula: “Amazónicas se van pero seguirán en una vigilia”, señala que 160 mujeres amazónicas dejan Quito “sin ceder en su derecho de conservar la selva”. Señala, además, que un grupo de ellas retornará “a presionar y si finalmente no son atendidas, radicalizarán su resistencia.”.

La caminata y la vigilia: las acciones de movilización, como la caminata hacia Quito y la vigilia, se presentan como actos simbólicos que comunican su compromiso con la protección de su territorio y sus derechos. Barthes identificaría en estas acciones una doble función: la caminata y la vigilia no solo son actividades físicas, sino también expresiones simbólicas que representan una resistencia de larga duración y con un significado profundo para sus comunidades.

Para visualizar mejor las palabras utilizadas por diario EU para relata la cobertura de las MA procesé los texto, en el portal NubesDePalabras.es. Con lo cual las 10 palabras más nombradas son: mujeres, petrolera, explotación, asamblea, amazónicas, Quito, pleno, gobierno, Yasuní, territorio.

Tabla 6.2. Géneros Periodísticos diario El Comercio

Género periodístico	
Noticia (Nota Corta)	3
Noticia (Extensa)	2
Reportaje	1
Crónica	1

Elaborado por la autora.

6.2.1. Nivel Textual

El hecho de que la mayoría de notas sea corta obliga a tratar de comprimir, encapsular la información lo más que se pueda. Seguramente es por esta razón que las notas prefieren usar cifras para intentar llamar la atención sobre el contenido. Con lo cual, entre las notas publicadas hay un texto que titulado: “Más de 60 mujeres amazónicas se movilizan a Quito”.

En espacios reducidos no son mostradas, no tienen agencia, al menos en principio. Entonces toda interacción está dada a partir de la mirada y la voz del periodista y del medio. Lo que supone una explicación de lo que se interpreta en este caso. Cuando las dimensiones del artículo de agrandan entonces las MA “opinan”, “piden”, se “movilizan”, “exigen”. Esto deviene —a la vez— en que pierdan el espacio y la capacidad de ser oposición, como contraparte de un poder.

En esta nota del 28 de septiembre del 2015, por ejemplo, la información sobre el evento se muestra en un único párrafo. En dos momentos, tanto en el titular, como en la tercera línea del texto se habla de unas amenazas que las mujeres han detectado en su tierra, más adelante habla de “amenazas que, dice, existen en los territorios de las comunidades a las que pertenecen”

Foto 6.2. Indígenas hablan de amenazas en su tierra



Fuente: Diario El Comercio (2013).

Llama la atención el uso del término tierra y territorio. Ambos con connotaciones distintas usadas como si se tratara de sinónimos, que no lo son. Cuando habla de indígenas usa el término *tierra* y cuando habla de *comunidades a las que pertenecen* habla de *territorio*, porque sí, en efecto el término tierra está relacionado a la pertenencia.

En un sentido etimológico tierra, que viene del latín *terra* significa el terreno seco que emerge del mar, que viene de la diosa Gea relacionada con la fertilidad. En otras palabras a la siembra y los frutos que dé la tierra. Mientras que territorio viene de *territorium* está relacionada con el derecho romano, la división para definir el espacio de influencia de una comunidad. En este sentido, ningún ciudadano, *civitas*, debía carecer de territorio.

En el caso de las notas analizadas, la representación de las MA y lideresas se realiza a través de diversos discursos y narrativas que les otorgan distintos roles y significados.

Protagonismo y visibilidad: Las MA son frecuentemente mencionadas en relación a su activismo y resistencia frente a la explotación petrolera. Figuras como Alicia Cawiya y Patricia Gualinga son destacadas por su liderazgo y su papel en las movilizaciones y protestas. Sin embargo, también se observa cómo su protagonismo a veces es minimizado o presentado en contraste con las acciones del gobierno y otros actores.

Victimización y resistencia: Las mujeres son a menudo representadas como víctimas de las políticas extractivistas, pero también como agentes activos de resistencia. Esta dualidad

muestra una representación compleja que no solo las posiciona como afectadas, sino también como líderes de cambio y defensoras de sus territorios.

Naturaleza y pureza: Las MA son con frecuencia asociadas con la naturaleza, la conservación y la pureza. Esto puede observarse en las descripciones de sus vestimentas, prácticas culturales y su relación con la selva. Estos elementos connotan una imagen idealizada y a veces exotizada de estas mujeres como "guardianas de la naturaleza".

Conflicto y lucha: Otra connotación recurrente es la de la lucha y el conflicto. Las mujeres son presentadas como luchadoras incansables frente a las políticas extractivistas y las injusticias sociales. Esta narrativa mitifica su resistencia y las posiciona como heroínas en la defensa de sus territorios y derechos.

Los adjetivos utilizados para referirse a las MA y lideresas en las notas analizadas incluyen: "valientes", "resistentes", "luchadoras", "conservacionistas", "molestas", esta última cuando se refieren a su postura frente al extractivismo, "determinadas".

Estos adjetivos contribuyen a la construcción de una imagen de fortaleza y determinación, pero también reflejan una visión externalizada y a veces paternalista de su lucha.

Protagonismo

En general, las MA y lideresas tienen un protagonismo significativo en las notas. Se destacan sus acciones, declaraciones y movilizaciones, aunque en algunos casos, su protagonismo puede verse eclipsado por la narrativa más amplia del conflicto entre el gobierno y los movimientos sociales.

Visibilidad: Figuras como Alicia Cawiya y Patricia Gualinga son recurrentemente mencionadas y sus voces son centralizadas en las narrativas. Esto les otorga una visibilidad notable dentro del contexto mediático.

Agencia: Las mujeres son representadas como agentes de cambio, liderando protestas, organizando movilizaciones y articulando demandas claras frente a las autoridades. Esta representación les otorga un papel activo y decisivo en la lucha por sus derechos y la protección de sus territorios.

En esta nota del 13 de octubre del 2013, luego de la declaración del Yasuní como zona de interés nacional, se publica esta noticia. Nuevamente se toma el artilugio del número para referirse a las mujeres que se movilizan desde la Amazonía hacia Quito.

Foto 6.3. Más de 60 mujeres amazónicas se movilizan a Quito



Fuente: Diario El Comercio (2013).

Si bien se expone en el texto que ellas han resuelto en Asamblea movilizarse para pedir que cese la explotación Petrolera, para mostrar su apoyo a Alicia Cawiya luego de su pronunciamiento —unos días antes— en el pleno del legislativo. No obstante en la nota no se habla de pertenencia, de territorio. Solamente en un fragmento de una declaración de que retoman sobre Alicia se esboza algo de ello "Si no nos quieren ayudar, déjenos vivir como queremos". En este sentido, se sobre entiende una legitimidad de las fuentes en el tema, son las protagonistas de la nota, pero queda un poco en gris saber si su pedido se debe a que son habitantes de la zona a explotar o por qué.

Algo distinto a lo que sucede en la nota del 4 de octubre de ese mismo año, un día después de que Alicia compareciera en la Asamblea donde abren el texto diciendo que: "Alicia Cawiya, sostuvo que primero deben consultarles si quieren explotar en su territorio". Entonces los periodistas ya le dan una legitimidad a la persona para abordar ese tema. No se trata de una fuente al azar. Entonces sí, ahí tiene más sentido que alguien con legitimidad se oponga y además ante el "oficialismo".

Foto 6.4. Alicia Cawiya opacó la fiesta del oficialismo



Fuente: Diario El Comercio (2013).

Un caso particular sucede el 9 de marzo del 2016, donde se publica una crónica bajo el título “Mujeres amazónicas marchan por la protección de la selva”. Aquí, sí se habla de cargos políticos y en el caso de algunas de ellas del por qué son conocidas: ser apresadas y golpeadas, sorprender al presidente con su discurso en la asamblea, etc. Al final del texto hace una relación entre las mujeres, los niños y la feminidad:

En lo que queda se la mañana, mientras los niños continúan en sus clases entre el español, el kichwa y el inglés, las mujeres continuarán reflexionando sobre la necesidad de exigir que se respeten sus derechos y los de la selva y la naturaleza, que, dicen, comparten con ellas el atributo de la feminidad. (El Comercio 2016)

En líneas generales el abordaje que tiene EC de las MA, si bien se sostiene en el tiempo no hace seguimiento de las MA como organización. Es decir, hay una serie de hechos colocados en la línea de tiempo que no constituyen una historia, un proceso. Este aparente seguimiento de la información podría ser circunstancial o deberse a una fuente cercana.

En el caso de EC, las palabras más utilizadas en la cobertura de las MA son: mujeres, petrolera, explotación, asamblea, amazónicas, Quito, pleno, gobierno, Yasuní, territorio.

Figura 6.2. Nube de palabras diario El Comercio



Elaborado por la autora.

6.3. Sobre Wambra Medio Comunitario

Una particularidad que posee este medio es que al ser digital la extensión no es el límite para los productos que se hace a partir de cualquier información. En principio podemos ver que la cobertura incluye texto, fotografías, audios y videos. En el caso de este medio revisaremos 4 notas periodísticas generadas entre el 22 de octubre del 2013 y el 10 de diciembre del 2018. Es decir que comprenden un margen de tiempo de 5 años.

La selección de los artículos a estudiar ha recibido varias depuraciones relacionadas con dos cosas: al revisarlas vemos que no son producciones propias, sino que son réplicas de comunicados de organizaciones sociales. Si bien el asunto es llamativo parecía un indicador de que se está hablando más del tema de las MA, sin embargo esto no se cumple. Fue el medio que menos relevancia les dio a las mujeres en sí dentro de los pedidos y movilizaciones; asimismo las apariciones de las mujeres, en general, son escuetas.

Dentro de la revisión de material se eligieron cuatro unidades de análisis, una nota corta, un reportaje y dos crónicas. Tres de los cuales son productos extensos y que vienen acompañados de varias fotografías. Si bien no es objeto de investigación, este es un tema que valdría comparar a futuro en la cobertura de estos medios u otras de características similares.

Tabla 6.3. Géneros Periodísticos Wambra Medio Comunitario

Género periodístico

Noticia (Nota Corta)	1
Noticia (Extensa)	0
Reportaje	1
Crónica	2

Elaborado por la autora.

6.3.1. Nivel Textual

En líneas generales WE habla poco de las MA, más allá de la extensión del texto. En este caso tenemos a esta nota corta del 22 de octubre del 2013, que habla de la Declaratoria del Kawsak sacha o Selva viviente, que fue entregada en la Asamblea Nacional, por una delegación de MA. El texto termina ahí, pero no la publicación que además tiene un espacio en blanco que podría indicar que ahí había una imagen la cual ya no consta en su plataforma.

Foto 6.5. Declaratoria del Kawsak Sacha - Selva viviente entregada a la Asamblea Nacional del Ecuador

Declaratoria del «Kawsak Sacha – Selva viviente» entregada a la Asamblea Nacional de Ecuador

Publicado por Redacción Wambra | Oct 22, 2013

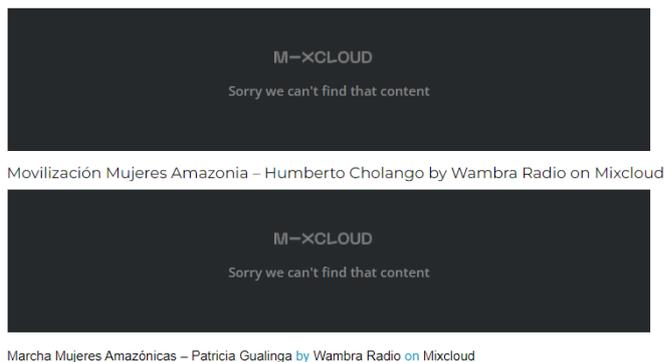


Declaratoria del «Kawsak Sacha-Selva viviente», propuesta de preservación, conservación y convivencia de los pueblos y naciones originarias como una nueva categoría para la conservación de los ecosistemas que fue entregado por la delegación de mujeres amazónicas el martes 22 de octubre de 2013 a la Asamblea Nacional del Ecuador.

Fuente: Wambra Medio Comunitario (2013).

Al final de la nota encontramos los recuadros que antes contenían entrevistas, una a Humberto Cholango y otra a Patricia Gualinga. Estos archivos tampoco constan en la plataforma web, ya que cuentan con una nota que explica que no se ha podido encontrar el contenido. Ante lo escueto del contenido escrito, la falta de información y la revisión de las publicaciones descartadas, todo parece indicar que el espacio en blanco contenía la fotografía de un comunicado. Sin embargo al no poder comprobar, tampoco podemos descartar este artículo.

Foto 6.6. Captura de pantalla con el texto “*Sorry we can't finde that content*”



Fuente: Wambra Medio Comunitario (2013).

En una revisión de las categorías planteadas por Hall y Barthes, encontramos:

Protagonismo y visibilidad: Las MA son frecuentemente mencionadas en relación a su activismo y resistencia frente a la explotación petrolera y minera. Figuras como Zoila Castillo y Alicia Cahuiya son destacadas por su liderazgo y su papel en las movilizaciones y protestas. Sin embargo, también se observa cómo su protagonismo a veces es minimizado o presentado en contraste con las acciones del gobierno y otros actores.

Victimización y resistencia: Las mujeres son a menudo representadas como víctimas de las políticas extractivistas, pero también como agentes activos de resistencia. Esta dualidad muestra una representación compleja que no solo las posiciona como afectadas, sino también como líderes de cambio y defensoras de sus territorios. En este análisis, los mitos en torno a las MA se pueden identificar en la forma en que son descritas y los significados asociados a ellas.

Naturaleza y pureza: Las MA son con frecuencia asociadas con la naturaleza, la conservación y la pureza. Esto puede observarse en las descripciones de sus vestimentas, prácticas culturales y su relación con la selva. Estos elementos connotan una imagen idealizada y a veces exotizada de estas mujeres como "guardianas de la naturaleza".

Conflicto y lucha: Otra connotación recurrente es la de la lucha y el conflicto. Las mujeres son presentadas como luchadoras incansables frente a las políticas extractivistas y las injusticias sociales. Esta narrativa mitifica su resistencia y las posiciona como heroínas en la defensa de sus territorios y derechos.

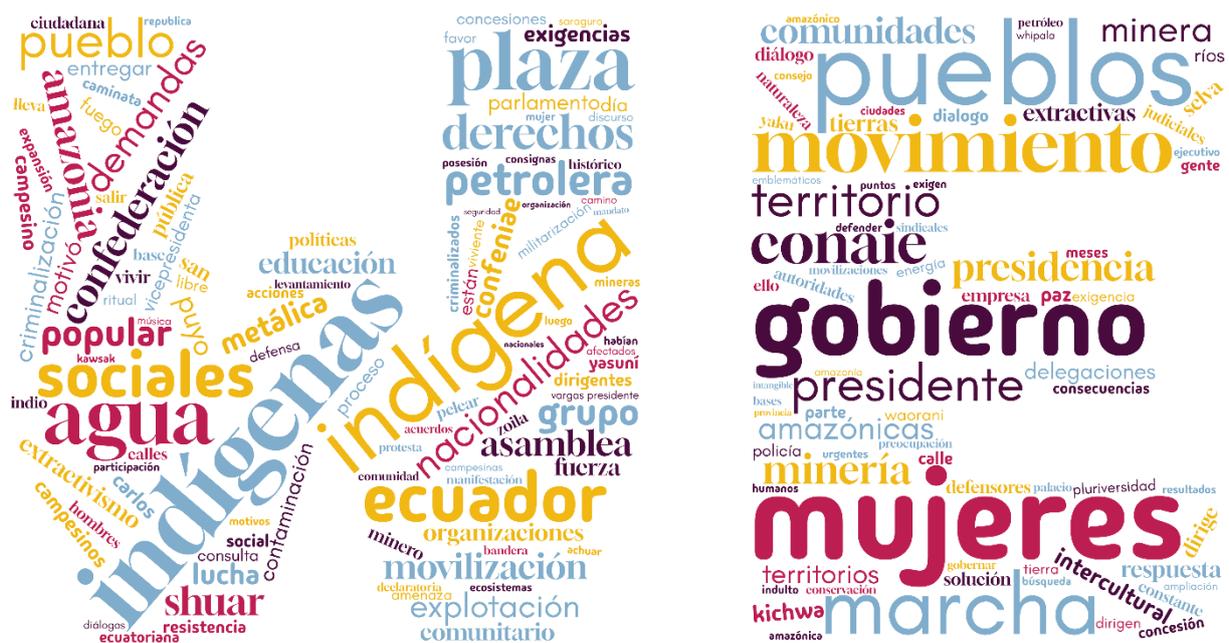
En general, las MA y lideresas tienen un protagonismo significativo en las notas. Se destacan sus acciones, declaraciones y movilizaciones, aunque en algunos casos, su protagonismo puede verse eclipsado por la narrativa más amplia del conflicto entre el gobierno y los movimientos sociales.

Protagonistas: Figuras como Zoila Castillo y Alicia Cahuiya son recurrentemente mencionadas y sus voces son centralizadas en las narrativas. Esto les otorga una visibilidad notable dentro del contexto mediático.

Agencia: Las mujeres son representadas como agentes de cambio, liderando protestas, organizando movilizaciones y articulando demandas claras frente a las autoridades. Esta representación les otorga un papel activo y decisivo en la lucha por sus derechos y la protección de sus territorios.

En la cobertura de WE, algunas de las palabras más utilizadas son: pueblos, indígena, indígenas, mujeres, pueblos, movimientos, gobierno, mujeres y marcha

Figura 6.3. Nube de palabras diario El Comercio



Elaborado por la autora.

6.4. Conclusiones de este análisis

- Acerca de Diario El Universo

La mayoría de las piezas se centran en el contexto político y en la respuesta de las lideresas a las decisiones gubernamentales. La imprecisión en el uso del plural al referirse a las lideresas y el simbolismo de las lanzas pueden influir en cómo se las percibe: como figuras confrontativas y reactiva ante el poder estatal.

Sin embargo, resulta interesante cuando pasa de la generalidad a la personalización, como las varias notas donde se destacan figuras como Alicia Cahuiya y Patricia Gualinga, que le dan un lado más cercano a las piezas periodísticas, pero también pueden limitar la representación del trabajo colectivo.

En líneas generales es de destacar que este tipo de cobertura tiende a enmarcar las acciones como reactivas —sobre todo— si se utilizan simbolismos que pueden influir en la percepción pública.

- Acerca de Diario El Comercio

En 2013, el enfoque está en la Declaratoria de interés nacional del Yasuní, mientras que en años posteriores, como 2016 y 2018, el enfoque cambia hacia temas relacionados con el territorio. La narrativa varía con el tiempo, lo que refleja un cambio en el marco de referencia y en el enfoque de la cobertura periodística. La cobertura no siempre ofrece una narrativa continua o integral, lo que limita la comprensión del proceso y las dinámicas en juego.

En este sentido las piezas periodísticas, en su mayoría notas cortas, tienden a condensar la información y a reducir la visibilidad de las lideresas, presentándolas de manera descontextualizada. Caso contrario a cuando las notas son extensas, como en la crónica que permite una representación más rica y detallada. Sin embargo la cobertura sigue siendo fragmentada.

Pude notar un tema etimológico en el que valdría profundizar a futuro. El tema sobre la tierra y el territorio. Si bien es el único medio que explicita el tema, mezcla dos conceptos que, aunque sutil, tienen una distinción política y económica, incluso.

El análisis de las notas periodísticas revela una representación dual de las MA y lideresas como víctimas y agentes de resistencia. A través de las categorías de Hall y Barthes, se identifica cómo el lenguaje y los mitos asociados a estas mujeres construyen significados que

las posicionan como figuras clave en la lucha contra el extractivismo. Los adjetivos utilizados refuerzan una imagen de fortaleza y determinación, aunque a veces pueden caer en la exotización o idealización de su rol. En general, las MA tienen un protagonismo importante en las narrativas mediáticas, destacándose por su liderazgo y resistencia.

Por su naturaleza digital WE tiene la posibilidad de no limitar los productos que presenta y las dimensiones. Es por esto que utiliza una variedad de formatos, incluidos noticias cortas, reportajes y crónicas. Las notas largas, como reportajes y crónicas pueden fácilmente acompañarse de material que nutra el trabajo como: fotografías, audios y videos. A pesar de esto, la cobertura específica de las MA es limitada.

El medio presenta constantemente réplicas de comunicados de organizaciones sociales. En comparación con otros medios, WE no ofrece una cobertura detallada y continua sobre las MA, y sus apariciones en los artículos suelen ser escuetas.

A pesar de la riqueza multimedia de WE, las MA son frecuentemente mencionadas de manera superficial. En la nota del 10 de marzo de 2017, por ejemplo, se destacan las movilizaciones pero se describe a las mujeres como parte de un grupo organizado por un organismo, en lugar de como agentes organizadores o planificadores. Esto limita su visibilidad como líderes activas en la movilización. Lo cual les quita agencia.

En el único momento donde el medio dice un poco más acerca de las MA lo hace adoptando un tono épico y casi heroico al describir las acciones, lo que puede elevar su papel en la narrativa de resistencia. Sin embargo, eso no le suma profundidad a la lectura que podemos tener sobre las MA. La cobertura, aunque rica en formato, a menudo no captura la complejidad y la importancia del papel de las mujeres en el movimiento indígena.

El análisis de las notas periodísticas revela una representación dual de las MA y lideresas como víctimas y agentes de resistencia. A través de las categorías de Hall y Barthes, se identifica cómo el lenguaje y los mitos asociados a estas mujeres construyen significados que las posicionan como figuras clave en la lucha contra el extractivismo. Los adjetivos utilizados refuerzan una imagen de fortaleza y determinación, aunque a veces pueden caer en la exotización o idealización de su rol. En general, las MA tienen un protagonismo importante en las narrativas mediáticas, destacándose por su liderazgo y resistencia.

Conclusiones

Esta investigación abordó las tensiones entre la autorrepresentación y la representación mediática de las lideresas amazónicas ecuatorianas desde una perspectiva poscolonial y de subalternidad. A partir de un enfoque que combinó análisis textual y aproximación etnográfica, se identificaron patrones discursivos que revelan cómo los medios de comunicación —tanto privados como comunitarios de origen urbano— construyen figuras que oscilan entre la simplificación, la estetización y la invisibilización de las voces de estas mujeres.

Las lideresas, por su parte, activan estrategias de enunciación política que desafían estos marcos, construyendo identidades que se sostienen en el cuidado, la espiritualidad, la memoria comunitaria, el arraigo territorial y la persistencia. Estas formas de liderazgo, que se escapan del molde tradicional de representación política, se expresan en prácticas cotidianas que permiten disputar sentidos desde los márgenes.

Las MA, como Nadia Sharupi y otras lideresas, presentan una narrativa rica que se centra en varios aspectos clave:

- **Territorio como espacio Integral:** Ellas entienden el territorio no solo como un espacio físico sino como una extensión de su vida cotidiana, espiritualidad, y bienestar. Esto se manifiesta en su lucha por preservar la selva, que consideran vital para la vida y la salud de sus comunidades.
- **Autoorganización y movilización:** Las lideresas organizan asambleas de mujeres y movilizaciones que reflejan un enfoque estratégico y autónomo. Su trabajo está enfocado en la defensa de sus derechos y territorios, y sus movilizaciones están diseñadas para ser vistas por audiencias alternativas, no necesariamente alineadas con los movimientos indígenas dominantes.
- **Los cuidados:** Ellas destacan la importancia del cuidado y la protección de la selva como parte de su identidad cultural y espiritual. En sus relatos, el cuidado de la tierra está entrelazado con el bienestar de sus comunidades y sus propias identidades como mujeres y guardianas del territorio.

El análisis del discurso en medios:

- **Enfoque Superficial:** Los medios a menudo presentan a las MA en términos de su resistencia y movilización, pero la representación tiende a ser superficial. Las mujeres

son mencionadas de manera breve y frecuentemente como parte de un colectivo sin mucho detalle sobre sus papeles activos o la profundidad de sus luchas.

- **Idealización y Simplificación:** En WE, aunque se reconoce la importancia de las MA como guardianas del territorio, hay un riesgo de simplificación. Las mujeres son a veces retratadas de manera heroica y épica, lo que puede desviar la atención de las complejidades y desafíos reales que enfrentan.
- **Marginalización y Omisión:** En algunos casos, el discurso mediático omite la agencia activa de las mujeres en la organización y planificación de sus acciones. Sí se les otorga, en la mayoría de los casos, un rol central en la narrativa, pero la representación de sus actividades y sus visiones puede ser idealizada y no siempre refleja la realidad compleja de sus luchas.

Las MA crean y defienden su propio espacio discursivo, desafiando y enriqueciendo las narrativas dominantes. Este tercer espacio es crucial para entender cómo se construyen y negocian las identidades subalternas en el contexto de la comunicación mediática y la autoidentidad.

Este enfoque ayuda a destacar la importancia de considerar tanto las representaciones mediáticas como las autorrepresentaciones en el análisis de cómo se configuran y se negocian las identidades y los discursos en contextos subalternos.

Estos hallazgos amplían aún más la posibilidad de otras variantes de estudio de ampliar el Estudio

Existen varias vías para ampliar este estudio a través de:

- Investigar cómo las MA utilizan plataformas digitales para difundir sus mensajes y organizarse, y cómo estos medios digitales influyen en su visibilidad y en la construcción de sus identidades.
- Comparar las autorrepresentaciones y representaciones mediáticas de las MA con las de mujeres en otros movimientos indígenas para identificar patrones comunes y diferencias significativas.
- Analizar cómo los discursos académicos sobre la subalternidad y la representación afectan la percepción y el reconocimiento de las luchas de las MA.

Apuntes finales

La investigación revela que las MA operan dentro de un tercer espacio donde las identidades y discursos se negocian y transforman. La subalternidad se manifiesta en la paradoja del poder y el discurso dominante, que representa y doma las iniciativas históricas de las mujeres como respuestas espontáneas y pre-políticas. Esta subalternidad no es simplemente una ausencia o sujeción, sino una dimensión esencial que el discurso dominante necesita para definir sus propios límites y estereotipos.

El retrato de la subalternidad propuesto aquí resalta la disconformidad con la imagen del sujeto autónomo. La confrontación con un mundo sistemáticamente fragmentado muestra el fracaso inevitable de los subalternos para lograr el reconocimiento pleno de sus derechos, y la presión ejercida sobre el sistema discursivo que a menudo conduce a su supresión y fragmentación. La estrategia para abordar esta subalternidad debe reconocer tanto la emergencia como el desplazamiento de la agencia subalterna en los discursos dominantes, reafirmando su carácter recalcitrante.

Cabe destacar que varias de las observaciones que hay sobre las representaciones de los medios de comunicación de las MA, en tanto mujeres, personas rurales y racializadas parece corresponder a conjunto de preconcepciones compartidos. Independientemente del tipo de medio o la cobertura que hacen, los tres mantienen determinadas formas para referirse, lo que podría sugerir una distancia sobre las fuentes y los hechos o una distancia con aquello que no conocen. Si este fuera el caso, profundizar en esto supondría un avance para retirar el velo sobre ese *otro* lejano. Considero que este es un punto a revisar en futuras investigaciones.

Referencias

- Alsina, Miquel Rodrigo. 1989. *La construcción de la noticia*. España: Paidós.
- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands /La Frontera: La Nueva Mestiza*. Capitán Swing Libros, Madrid.
- Ardèvol-Abreu, Alberto. 2015. "Framing o teoría del encuadre en comunicación. Orígenes, desarrollo y panorama actual en España". *Revista Latina de Comunicación Social* 70: 423-450.
- Aruguete Natalia y Esteban Zunino. 2010. "El encuadre de las noticias". En *Nuevos escenarios detrás de las noticias, agendas tecnologías y consumos*, LilaLuchessi (Comp.): 37. Buenos Aires: La Crujía Ediciones
- Arzu, Merali. 2014. "La cooptación del feminismo islámico en el euro—islam y la pérdida de la liberación".
- Banerjee, Ishita. 2014. "Mundos Convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo". *La ventana*, 39: 7-38.
- Bhabha, Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Bengoa, José. 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2009 "Indigenous Peoples and Modernity in Latin America." *Current Sociology* 57 (6): 787–806.
- Bidaseca, Karina. 2022. *Descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- Bourdieu, Pierre. 1979. *La distinción*. París, Éditions de Minuit.
- _____. 2001. *El campo político, Plural*. La Paz: 9-51.
- _____. 2001. "La representación política". En *El campo político, Plural*, 63-104.
- _____. 1997. *Sobre la Televisión*. Editorial Anagrama: Barcelona. Trad. Thomas Kauf.
- Champagne, Patrick 1999. "La visión mediática". En *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: 51-63.
- Das, Veena. 1989- 1997. —La Subalternidad como Perspectiva. En *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán: 280-292. La Paz: Sepsis, Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri.
- Denscombe, M. (1998). *The Good Research Guide for Small-Scale Social Research Projects*. Buckingham.
- Díaz, Valeria. 2021. "Las representaciones mediáticas prepandemia de las artesanas indígenas como arena de conflictos: estereotipos desbordados, imaginarios inestables." *XIV Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Dipesh Chakrabarty. 1992. "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for «Indian» Pasts?". *Representations* 37.
- Duranti, Alessandro. 2000. *Antropología lingüística*. Cambridge-Madrid: University Press.
- Entman, R.M. 1993. "Framing: Toward Clarification of a Fractured Paradigm". *Journal of Communication*, 43(1): 51-58. doi: 10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x

- Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fraser, Nancy. 1997. *Esferas Públicas, Genealogías y Órdenes Simbólicos, Iustitia Interrupta, Reflexiones Críticas desde la posición post Socialista*. Siglo del Hombre Editores: Bogotá.
- Gerbner, George. 1976. "Living with Television: The Violence Profile." *Journal of Communication* 26 (2): 173–99.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hall, Stuart. (ed.). 1997a. "The work of Representation". En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, 1: 13-74.
- _____. 1997b. "Representation: Cultural Representations and Signifying Practices", 223-290. London: Sage.
- _____. 1997c. The Spectacle of the Other'. In S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*: 223—290. London: Sage.
- _____. 1980. Encoding/decoding. In S. Hall, D. Hobson, A. Lowe, & P. Willis (Eds.), *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies, 1972–79*: 117—127. London: Unwin Hyman.
- Hammersley, M. y Atkinson, P. 1994. *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Hernández, Patricio. 2020. La Iniciativa Yasuní-ITT: una oscura lección sobre ética y desarrollo. *Revista de la Facultad de Jurisprudencia*, núm. 7: 208-244. Pontificia Universidad Católica del Ecuador
- Hernando, Ana María. 2004. "El tercer espacio: cruce de culturas en la literatura de frontera". En: *Revista de Literaturas Modernas*, No. 34: 109-120.
- Lagarde, Marcela. 2011. *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Madrid, ed. Horas y Horas.
- Lemos, Lucía. 1992. *Redacción y estilo periodístico: apuntes prácticos*. Series 5796. Quito: CIESPAL
- Ley Orgánica de Comunicación. 2019. Disponible en: <http://bit.ly/2MSufcl>
- Marques de Melo, José. 1992. La crónica como género periodístico en la prensa luso-brasileña e hispano-americana: contrastes y confrontaciones. *Diálogos de la comunicación*, ISSN 1813-9248, N°. 34.
- Martín-Barbero, Jesús. 1981. Retos a la investigación de comunicación en América Latina. *Comunicación y Cultura*, 9. (<http://goo.gl/X - 6aNi9>) (2015-06-04).
- Martínez-Pérez, Elena; Galletero Campos, Belén y Sánchez-Gutiérrez, Bianca (Coords.) 2019. *Feminismos en la esfera pública. Estudios sobre la representación de la igualdad de género en la comunicación y la cultura*. Sevilla: Egregius Ediciones.
- McAdam, Doug, Sidney, Tarrow y Tilly, Charles. 2005. *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer.

- Mignolo, W., 1991. “Teorizar a través de fronteras culturales” en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVII, N° 28: 103—112.
- _____. 2005. “La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas” en *Adversus*, Año II, N° 3. Recurso virtual: <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>
- Ministerio del Ambiente. Acuerdo Ministerial No. 322. [AM]. RO. 69 de 20 de noviembre de 1979.
- Mohanty, Chandra Talpade. 1988. «Under Western Eyes: Feminist scholarship and colonial discourses». En: WILLIAMS, Patrick y Laura CHRISMAN (eds.), *Colonial Discourse and Post—Colonial Theory. A Reader*. Hertfordshire: Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, 1993, p. 196—220.
- Prakash, Gyan. 1998. “Los estudios de la Subalternidad como crítica post-colonial”. En *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán: 345-368. La Paz: Sephis, Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri.
- Presidencia de la República. 2007. Discurso del Presidente en la 62 Asamblea General de las Naciones Unidas. Nueva York.
- Roux, Rhina. 2020. Subalternidad y hegemonía. Gramsci y el proceso estatal. *Veredas. Revista de pensamiento sociológico*. No. 38-39, Migración Transnacional, Ciudadanía, Elecciones en México y el Mundo.
- Spivak, Gayatri Chakravarty. 2010. *Can the subaltern speak?: Reflections on the history of an idea*, Columbia University Press, Columbia.
- _____. 1998. “Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la Historiografía”. En *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, 247-278. La Paz: Sephis, Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri.
- _____. 1990. «Questions of Multi—culturalism». En: Spivak, Gayatri, *The Post—Colonial Critic. Interviews, strategies, dialogues*. Sarah Harasym (ed.) Nueva York/Londres: Routledge: 59—66.
- _____. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, Mass./Londres: Harvard University Press.
- Tilly Charles 2004. *Contienda política y democracia en Europa, 1650-2000*. Trad Joan Quesada, Cambridge University Press, Cambridge.
- _____. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Addison-Wesley.
- _____. 1995. *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*. Harvard University Press.
- _____. 2002. *Stories, Identities, and Political Change*. Rowman & Littlefield.
- _____. 2004. *Social Movements, 1768-2004*. Paradigm Publishers.
- Tilly, Charles y Tarrow, Sidney. 2007. *Contentious Politics*. Oxford University Press.
- Tornay Márquez, Ma Cruz. 2017. *Habitando intersecciones identidades, feminismos y autorepresentación desde los márgenes*, en *Feminismos en la esfera pública. Estudios sobre la representación de la igualdad de género en la comunicación y la cultura / coord. por Elena Martínez Pérez, Belén Galletero Campos, Bianca Sánchez-Gutiérrez*, 2019, ISBN 978-84-18167-22-5: 57-74.

- Tuchman, Gaye. 1978. "The Symbolic Annihilation of Women by the Mass Media." In *Hearth and Home: Images of Women in the Mass Media*, edited by Gaye Tuchman, Arlene Kaplan Daniels, and Jame of Women in the Mass Media*. Oxford University Press.
- Valcarcel, Mayra Soledad y Rivera De La Fuente, Vanessa Alejandra. 2014. Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. En *Feminismos islámicos*: 177—219. ISSN 1794—2489.
- Vallejo Real, Ivette Rossana y Corinne Duhalde Ruiz. 2019. Las mujeres indígenas amazónicas: Actoras emergentes en las relaciones Estado - organizaciones indígenas amazónicas, durante el gobierno de Alianza País en el Ecuador. *Polis Revista Latinoamericana*: 30-44.
- Verón, Elíseo. 1993. *La semiosis social: Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____. 2004. *Fragmentos de un Tejido*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____. 1975. "Comunicación de masas y producción de ideología: Acerca de la constitución del discurso burgués en la prensa semanal", en *Chasqui*, 4 y 5, Quito.
- Vinuesa Tejero M^a Lourdes; Abejón Paloma, y Sánchez Calero M^a Luisa. "Mujeres y política: un binomio con baja representación." *ÁMBITOS*, no. 20: 127-142.
- Wilson, Pamela y Michelle Stewart. 2008. *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics*. Duke University Press.