

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2018-2020

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en
Género y Desarrollo

Discursos ante las violencias basadas en Género: narrativas y experiencias de las mujeres
kichwas de *Allyshungo*, en el año 2020

Tatiana del Cisne Jiménez Arrobo

Asesora: Carolina Borda-Niño

Lectores: Alicia Torres y Fernando García

Quito, diciembre de 2021

A todas las mujeres sobrevivientes de violencias basadas en género,
por ellas y las futuras generaciones,
todos los esfuerzos por reconocer su voz y creerles,
por verdad, justicia y reparación para todas.

A las mujeres de mi vida,
por su valentía y por enseñarme a caminar junto a ellas,
por inspirarme y animarme a creer, crear y luchar,
por un mundo donde podamos ser.

Epígrafe

“Partir de sí, para no quedarse en sí, para politizar la existencia y salir de sí.”

Precarias a la deriva (2004)

Tabla de contenidos

Resumen	VIII
Agradecimientos.....	IX
Introducción	1
Capítulo 1	11
Dinámicas amazónicas y fronterizas al norte de Ecuador	11
Introducción	11
1.1 La Amazonía ecuatoriana y dinámicas de vida en la frontera norte	13
1.2 Tejiendo vínculos: el ingreso y adaptación al contexto etnográfico	18
1.3 Un rincón de “buen corazón”	20
1.4 El encuentro con las mujeres de la comunidad.....	25
1.5 COVID 19: contratiempos en el proceso de investigación	28
Conclusiones	29
Capítulo 2	33
Categorías para el estudio de la violencia contra las mujeres indígenas.....	33
Introducción	33
2.1 El discurso como punto de partida	34
2.1.1 El orden de género como discurso	36
2.1.2 Otras categorías de orden discursivo.....	37
2.2 El intercambio de mujeres como condición para la conformación del parentesco	39
2.2.1 Relaciones de parentesco en los pueblos kichwa amazónicos.....	42
2.3 Las violencias contra las mujeres	45
2.3.1 Violencias basadas en el sistema sexo-género	47
2.3.2 Violencias contra las mujeres indígenas e interseccionalidad	48
2.3.3 El entorno familiar como lugar (in)seguro	50
2.4 Narrativas: experiencias y resistencias de las mujeres	52
2.4.1 Experiencia y prácticas de significación	53
2.4.2 Resistencias cotidianas	54
Ensamblajes (a modo de conclusión)	55
Capítulo 3	58
Discursos y narrativas de las mujeres de <i>Allyshungo</i>	58
Introducción	58
3.1 Disputas discursivas sobre las violencias contra mujeres indígenas	59

3.1.1	Alternativas para afrontar la violencia contra las mujeres indígenas en el marco de la Ley 103.....	59
3.1.2	Justicia indígena administrada por hombres	61
3.1.3	La justicia ordinaria no responde a las necesidades de las mujeres indígenas... ..	65
3.1.4	La atención de la violencia sexual contra mujeres indígenas en una zona gris .	66
3.2	Relaciones de género: experiencia y prácticas de significación	70
3.2.1	Mapeando matrimonio y parentesco: “la pedida”	70
3.2.2	La huida como resistencia.....	76
3.2.3	Continuum de resistencias cotidianas	78
	Conclusiones	83
	Conclusiones Generales	85
	Discursos y narrativas ante las Violencias Basadas en Género contra las mujeres en la.....	85
	comunidad Allyshungo	85
	Hallazgos y ejes analíticos.....	85
	<input type="checkbox"/> Discursos y narrativas alrededor de las violencias	85
	<input type="checkbox"/> La jerarquización de la figura paterna obstruye el acceso de las mujeres a los.....	86
	mecanismos de justicia	86
	<input type="checkbox"/> Mecanismos para la resolución de la violencia	87
	<input type="checkbox"/> Relaciones de parentesco e intercambio de mujeres	88
	<input type="checkbox"/> Las relaciones de parentesco no son estáticas	88
	<input type="checkbox"/> Retos futuros de la investigación en violencias.....	90
	Anexos.....	91
	Lista de referencias.....	93

Ilustraciones

Mapas

Mapa 1. Localización geográfica de la Amazonía ecuatoriana.....	14
Mapa 2. Provincia de Sucumbíos	18

Figuras

Figura 1. Grupos de parentesco (adaptado de Whitten 1985).....	22
Figura 2. Grupos de parentesco que descienden de las uniones de doña Juanita Aiza.	23

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Tatiana del Cisne Jiménez Arobo, autora de la tesis titulada "Discursos ante las violencias basadas en Género: narrativas y experiencias de las mujeres kichwas de *Allyshungo*, en el año 2020" declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, diciembre de 2021



Tatiana del Cisne Jiménez Arobo

Resumen

En este trabajo se propone analizar los discursos y las narrativas ante las Violencias Basadas en Género contra las mujeres en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tiene lugar en la comunidad Allyshungo, del cantón Cascales. El diseño metodológico de esta investigación incorpora las reflexiones sobre el lugar de enunciación al trabajo etnográfico y colaborativo. Mediante las historias de Guillermina, Sandra, Marisol y Soledad pude conocer que la resolución de las violencias contra las mujeres está mediada por la autoridad comunitaria, que considera que la violencia doméstica debe resolverse al interior de cada hogar, pues la jerarquización de la figura paterna obstruye el acceso de las mujeres a los mecanismos de justicia. Además, se confirmó que la justicia indígena y la justicia ordinaria como mecanismos para la denuncia de las violencias contra las mujeres se entrecruzan y complementan en la teoría, pero en la práctica existen muchas dificultades para el acceso a cualquier forma de justicia. Finalmente, pese a los procesos de transformación que ha atravesado el matrimonio kichwa, las mujeres constituyen un objeto de intercambio en donde se producen y reproducen las experiencias y resistencias de las mujeres a la tradición, al abuso y a la violencia de género.

Agradecimientos

Este trabajo es el resultado del esfuerzo y dedicación de dos años de investigación, el cual no hubiera sido posible sin el acompañamiento y enseñanza de una red de amigas, profesoras y compañeras a las que admiro y aprecio profundamente, y a quienes agradezco el estar presentes durante todo este tiempo. Sin ustedes, esto no sería posible. Gracias infinitas por atravesar conmigo las fronteras, el aislamiento obligatorio y distanciamiento social impuesto por el contexto mundial de pandemia, que significaron la escritura y reflexión en medio de la incertidumbre, el temor y la soledad.

Agradezco profundamente a la comunidad de Allyshungo y a todas las organizaciones que hicieron posible mi ingreso y estancia en el trabajo de campo. De forma particular a las mujeres y familias que me abrieron las puertas de sus hogares para conocernos y aportar a mi trabajo, por darme su confianza para indagar en sus experiencias y hacer memoria junto a cada una de ellas y enseñarme su mundo. También agradezco a mi familia, que es mi red de afectos y cuidado permanente. Sea el agradecimiento más sincero para mi madre, cuyos esfuerzos posibilitaron mi estancia en Quito. A mi papá, mis hermanos y cuñada, y de forma especial a mi sobrino Adrián que es una llamita de alegría inagotable y fuente de esperanza.

A FLACSO Ecuador que con sus programas de becas de investigación para tesis de maestría hizo posibles mis estudios de posgrado y trabajo de campo. A mis profesoras de la Maestría por cada una de sus enseñanzas y sea el agradecimiento más sincero para mi guía y mentora: Carolina Borda, quien con sus conocimientos y generoso acompañamiento ha inspirado mi caminar por las maravillosas sendas del quehacer investigativo, alimentando a diario mi curiosidad, retando mis habilidades y reconociendo mis aprendizajes con justicia y sabiduría. A nuestro grupo de investigación: Dani, Irina, Carla y Janeth, cuyas lecturas y comentarios me dieron otras perspectivas frente a mi trabajo. A Fernando García y Alicia Torres por su lectura atenta y sus comentarios a mi trabajo de investigación.

A mis hermanas de maestría: Day, Ro, Vane, Gaby, Lau y Caro. También a Samy, Ana María, Lía y Vero, gracias por su acompañamiento y cariño sanador. A Ana Cristina por acogerme en su hogar y familia. A mi prima Lisseth por su cariño y presencia. A todas mis amigas y compañeras, cuyas historias se han cruzado con la mía y han aportado de distintas formas a mi proceso de investigación. ¡A ustedes, yupaychani!

Introducción

Un *continuum* de violencias posibles

La comunidad de Allyshungo se encuentra en Sucumbíos, una provincia caracterizada por la violencia producida por la presencia de grupos armados irregulares, la inseguridad, las actividades relacionadas con la explotación petrolera y por ser una zona de destino de un alto porcentaje de personas en movilidad humana provenientes de Colombia y Venezuela. En esta provincia, la situación para las mujeres cuyas vidas transcurren en comunidades alejadas del centro provincial, es dramática. Pues se trata mayoritariamente de mujeres indígenas que viven en tercera y cuarta línea, que son constantemente víctimas de violencias, que no tienen el apoyo de sus familias, que han sido socializadas con estereotipos y prejuicios de género que las atraviesan de formas particulares; y, tampoco tienen posibilidades de acceder a redes de apoyo estatal que les brinden cobertura para la protección de sus derechos humanos.

La Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencias Contra las Mujeres (ENVIGMU) realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos en 2019, detallaba que el 64% de las mujeres indígenas a nivel nacional han reportado haber experimentado algún tipo de violencia a lo largo de su vida, cifra similar al porcentaje nacional de todas las mujeres que es de 64,9%. De esta cifra, un 25,1% de mujeres indígenas señaló haber vivido alguna forma de violencia en el ámbito familiar. De igual forma, es fundamental agregar que esta Encuesta también ha mostrado que en la provincia de Sucumbíos el 66,3% de las mujeres han experimentado algún tipo de violencia a lo largo de su vida y el 22.8% corresponde al ámbito familiar (INEC 2019).

Por otra parte, las cifras de denuncias de violencia contra las mujeres reportadas por la Fiscalía General del Estado, que corresponden a la provincia de Sucumbíos demuestran la situación de violencia contra las mujeres en este territorio y son apenas la punta del iceberg, pues se conoce que un alto porcentaje de mujeres no reportan, ni denuncian las violencias que experimentan. De este modo, por el delito de Violencia física contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 156 del COIP) se registraron 339 casos desde 2014 al 2020. En cuanto al delito de Violencia psicológica contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 157 del COIP) se han reportado 4.538 casos en el mismo periodo de tiempo. En lo que refiere al delito de Violencia sexual contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 158 del COIP) se han registrado 11 casos. Mientras que por el delito de Abuso sexual (art. 170 del COIP) se han

reportado 579 casos y por el delito de violación (art 171 del COIP) se registran 1.033 casos. Por el delito de violación incestuosa (art. 171.1 del COIP) la FGE no reporta denuncias en esta provincia (FGE 2021).

Sin embargo, para el 11 de marzo de 2017 la FGE reportaba en su sitio web que entre el 85 y 90 % de los agresores sexuales son parte del entorno familiar de las víctimas¹. De hecho, un reportaje realizado por Carolina Mella para Visión 360 y transmitido por Ecuavisa el 12 de mayo de 2019 indicaba que en Sucumbíos para el año 2019 ingresaban anualmente novecientas denuncias por violencia sexual y al menos cuatrocientas de ellas se trataban de violaciones a niñas, en su mayoría cometidas por algún familiar². De este modo, la violencia en los entornos familiares es una problemática que no da tregua y se manifiesta de distintas formas.

En ese marco contextual, considero al objeto de estudio en un entorno familiar y comunitario donde la construcción de discursos sociales y narrativas hacen posibles los fenómenos. Parto por reconocer que estos dan cuenta de la forma como las comunidades, familias, instituciones y demás agentes sociales administran la violencia, la experiencia y el dolor alrededor de las violencias que van en contra de las mujeres indígenas. Los discursos llegan a establecer un manto de legitimidad proveniente de marcos conceptuales y sociales sesgados que tienden a responsabilizar a las víctimas de los sucesos o ubicarlas como víctimas pasivas. En ese sentido, niegan su capacidad de apropiarse del dolor o de resistir a este (Veena Das citada en Ortega 2008).

Las preguntas que guiaron la discusión fueron: ¿Cuáles son los discursos y las narrativas acerca de las violencias basadas en género contra las mujeres en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tiene lugar en la comunidad Allyshungo del cantón Cascales? ¿Qué discursos atraviesan la disputa por la definición del concepto de violencias basadas en género contra las mujeres en la comunidad Allyshungo, del cantón Cascales? ¿Qué características componen las narrativas de las mujeres

¹ “El abuso sexual infantil en la mira de la Fiscalía”, Fiscalía General del Estado, acceso el 26 de mayo de 2021, <https://www.fiscalia.gob.ec/el-abuso-sexual-infantil-en-la-mira-de-la-fiscalia/>

² Mella, Carolina, reportaje sobre incesto en Visión 360, emitido el 12 de mayo de 2019, Ecuavisa, un vídeo en YouTube (16:22 al 36:22), <https://www.youtube.com/watch?v=uz3azR5EItU>

en torno a las violencias basadas en género, a partir de sus propias prácticas de significación y experiencia?

Mi argumento es que en los entornos familiares y comunitarios donde transcurre la vida de las mujeres indígenas, persisten relaciones de poder cuyas consecuencias se exacerbaban en contextos amazónicos y fronterizos. Se trata de territorios con estructuras estatales y locales débiles que son insuficientes y poco cualificadas para brindar atención y proveer servicios que garanticen seguridad y protección para las mujeres. De este modo, la violencia contra las mujeres indígenas se refuerza como consecuencia de discursos que responden a patrones socioculturales y de género, lo cual resulta en vulneraciones estructurales y sistemáticas que se manifiestan mediante la ausencia de atención y provisión de servicios de justicia adecuados a las realidades territoriales, lo cual las deja en total indefensión.

Para esto, comprendo a los discursos como formas mediante las cuales se manifiesta el poder y las ideologías de dominación y exclusión que responden a contextos sociales e históricos específicos. Es decir, los discursos constituyen prácticas de poder y saber (Foucault 1992), que se toman como verdad y son interiorizadas por los individuos y socializadas mediante su interacción familiar y comunitaria. Igualmente, cada individuo entiende y asume estos discursos de formas distintas, lo cual responde a sus propias experiencias. De este modo, indagar en la experiencia fue el hilo conductor entre el discurso y las narrativas.

Retomo a Joan Scott (2001) que propone a la experiencia como el origen del conocimiento y una forma de hablar de lo que ocurre, es decir se constituye la experiencia como una forma de interiorizar los discursos sobre las violencias basadas en género y que consecuentemente, influyen en las prácticas de significación de cada persona e inciden en sus narrativas. Por su parte, las narrativas vienen a ser una forma de lenguaje y de otorgar significado; mediante las narrativas las personas son guiadas a actuar basadas en contextos discursivos particulares. El contexto de ausencia estatal y de violencia amazónica-fronteriza en el que transcurre la vida de las mujeres kichwas, supone el enfrentamiento constante a discursos de dominación y exclusión que sustentan las desigualdades, el racismo, la falta de acceso a justicia y la violencia de género.

Por lo tanto, hablar de violencias en el entorno familiar es una tarea que implica cuestionar el discurso idílico de la familia como un lugar seguro y amoroso para todas las personas que lo

integran, reconociendo que se trata de un escenario donde tienen lugar formas extremas de violencias basadas en género (VBG) e implica indagar en las formas cómo se establecen las relaciones de parentesco. Pues estas se encuentran envueltas en una trama de silencios e invisibilización sostenidas por órdenes discursivos que atraviesan los cuerpos de las mujeres. Hecho que las obliga a vivir en un continuum de experiencias posibles de violencias que las acompañarán a lo largo de toda su vida.

Reconociendo mi lugar de enunciación: metodología

Para responder a mi pregunta de investigación me planteé como objetivo general: Analizar los discursos y narrativas de las mujeres acerca de las violencias basadas en género en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tiene lugar en la comunidad Allyshungo del cantón Cascales. Para alcanzar dicho objetivo, planteé los siguientes objetivos específicos: (1) Identificar los discursos que atraviesan la disputa por la definición del concepto de violencias basadas en género contra las mujeres en la comunidad Allyshungo del cantón Cascales; y, (2) caracterizar las narrativas de las mujeres en torno a las violencias basadas en género contra las mujeres a partir de sus propias prácticas de significación y experiencia.

Propuse un diseño metodológico que partiera por reconocer mi lugar de enunciación (Mohanty 2008), el cual está atravesado por la amalgama “patriarcado-capitalismo-colonialidad”, frente al que asumí una visión crítica desde los feminismos interseccionales y de frontera, que me llevaron a cuestionar mis formas de pensar, existir y concebir el mundo a mi alrededor. Esto me permitió situarme históricamente para orientar mi proyecto desde el paradigma constructivista de investigación para conocer ¿Cómo se conoce? ¿Y cómo se comunica lo que se conoce? (Zúñiga 1993, citado por Labra 2013).

El enfoque metodológico cualitativo fue fundamental para analizar los discursos y narrativas construidos en torno a las Violencias Basadas en Género (VBG), en esa línea propuse, recabar información a través del método etnográfico, definido por Clifford Geertz (2003) como una descripción densa. Este método, me ha permitido comprender las prácticas de significación respecto de las VBG contra las mujeres, por cuanto atraviesan los discursos y narrativas de los individuos, y se reproducen en la interacción social y vida cotidiana. Así, pude acercarme a responder interrogantes como: ¿qué discursos caracterizan la manera cómo en la comunidad se habla de violencia?; ¿a partir de qué marcos históricos, institucionales u oenegistas

surgen?; ¿cómo se entiende la violencia?; ¿cómo la interpretan?; ¿cómo la viven?; ¿de qué forma la cuestionan?

El trabajo de campo se realizó en los meses de febrero y marzo de 2020. Esto comprendió un proceso de reconocimiento del campo etnográfico y acercamiento a los sujetos de mi investigación mediante entrevistas estructuradas y semiestructuradas que se introducían a conocer las dinámicas comunitarias y familiares de las mujeres. Blanca Muratorio señala que el “campo” es una construcción ideológica y “un espacio de práctica social donde lo dialógico no es una decisión teórica, sino una necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el Otro para sobrevivir” (Muratorio 2005, 131); por ello, mediante conversaciones y entrevistas basadas en preguntas estructuradas y semiestructuradas busqué conocer el entorno personal, las relaciones interpersonales y comunitarias en las que transcurrían las vidas de las mujeres kichwas de la comunidad.

Para complementar la información recolectada y con el fin de comprender la dinámica histórica que han tenido las Violencias Basadas en Género contra las mujeres indígenas kichwas de Allyshungo, acudí a entrevistas realizadas a personal que atienden en casas de acogida y de otras instituciones de atención a víctimas de violencias, la revisión de documentos institucionales y organizacionales que den cuenta de la manera cómo se incorpora la problemática a sus prácticas de prevención y protección.

Adicionalmente, es importante mencionar que, privilegiar el bienestar de las personas que colaboraron con la investigación ha sido uno de los pilares fundamentales de mi trabajo, con ello buscaba no vulnerar sus derechos o revictimizarlas. Acudí a los acuerdos de consentimiento para cuidar su integridad e identidad, y trataba que los lugares donde se desarrollaban las conversaciones y entrevistas fueran espacios seguros para la entrevistadora y para las personas entrevistadas. Además, he administrado y sistematizado la información de forma transparente y organizada.

Las limitaciones metodológicas y dilemas éticos enfrentados en el transcurso de la investigación se presentaron en función de contratiempos relacionados con las ocupaciones de las personas participantes. El Código de Ética de la American Anthropological Association enfatiza sobre la responsabilidad que debe asumir quien investiga, frente a las comunidades donde se realiza los trabajos de campo. Así, por ejemplo, tenemos la obligación de respetar

los tiempos de quienes colaboran con la investigación, como un aspecto primordial para el establecimiento de relaciones respetuosas y recíprocas con las personas participantes. El apego a estos lineamientos y la ejecución de los distintos métodos de recopilación de datos, me permitieron la continuidad efectiva de la investigación en terreno. La aplicación de técnicas como la observación participante y la escritura del diario de campo, de forma constante y disciplinada, fueron esenciales para registrar información; de hecho, este ejercicio ha sido el principal aliado cuando comenzaron a presentarse limitaciones relacionadas con la pandemia mundial.

La coyuntura mundial dada por la pandemia de la COVID-19 fue uno de los desafíos más trascendentales que atravesé durante mi proceso de investigación, porque esto me llevó a afrontar varios desafíos, uno de ellos fue la decisión de salir del trabajo de campo luego del 16 de marzo de 2020, cuando el Gobierno Nacional declarara medidas de aislamiento obligatorio para disminuir los riesgos de contagio por coronavirus. Esa decisión me enfrentó a mirar dos cosas: primero, lo que Muratorio (2005, 134) llama la “identidad forastera”, que puede asumirse de diversas formas según los contextos sociales e históricos, este contexto de enfermedad y muerte me llevó a aceptar mi vulnerabilidad en todos los sentidos, emocional y física, por lo que la búsqueda de seguridad se volvió fundamental. Segundo, luego de reconocer mi propia vulnerabilidad, reconocí también la vulnerabilidad de las otras personas que eran sujetos de mi investigación, y esto hizo evidente las desigualdades que nos atravesaban, como un reflejo de las estructuras de poder que caracterizan nuestras relaciones. Continuar con la investigación y mantener el contacto con todas las personas que viven en la comunidad fue otro desafío; las dificultades de comunicación existentes disminuyeron las posibilidades de mantener un contacto directo y fluido con todas las personas. Desde que el Aislamiento Preventivo Obligatorio fue decretado en Ecuador, los diálogos con Lucía Saavedra³ y su familia se redujeron a llamadas telefónicas y a través de este ejercicio intenté acompañar y cuidar nuestro vínculo, con mucha dificultad. En estas comunicaciones, conocí los desafíos que afrontaron por la pandemia, los cuales dan cuenta del contexto en el que se encuentran muchas comunidades indígenas que viven la “nueva normalidad” desde el abandono y la soledad.⁴

³ Lucía Saavedra y su esposo Pascual Garzón me acogieron para que viva con su familia, mientras elaboraba mi trabajo de campo.

⁴ Kolirin, Lianne. 2020. “Indigenous tribe in Ecuador appeals for help to deal with coronavirus”. En The Guardian, 30 de agosto de 2020, <https://www.theguardian.com/global-development/2020/aug/30/indigenous-tribe-in-ecuador-appeals-for-help-to-deal-with-coronavirus>

Fue necesario adaptarnos a una nueva realidad espacial, modificando propuestas y metodologías de investigación, que implicaron también una renuncia y que se sumen nuevos dilemas al trabajo de escritura y procesamiento de resultados. La salida emergente del campo sin haber ahondado en un proceso reflexivo directo y abierto sobre las violencias, junto a las mujeres que viven en la comunidad, implicó usar los datos con mayor cuidado y consideración.

Aunque obtuve el consentimiento de todas las personas que entrevisté durante la primera etapa, eso no significaba la vigencia de los acuerdos. Apegada a los lineamientos reflexivos alrededor de “dar voz” a sujetos históricamente silenciados (Spivak 2002) intentaba hacer del consentimiento un proceso de reflexión constante, donde cada participante fuera consciente del uso de sus experiencias y los lugares o giros que sus historias iban tomando en la investigación.

Obtener el consentimiento no se reduce a la firma de acuerdos que permitan la grabación de las entrevistas o que autoricen el uso de nombres reales o ficticios en la investigación. En realidad, implica reconocer que se trata de sujetos analizantes con sus propios intereses que pueden o no compartir nuestras prioridades intelectuales, y que probablemente tienen su propia agenda con relación al trabajo que proponemos. Por lo tanto, además de la actualización constante de los acuerdos, el consentimiento significa la reflexividad constante y compartida en la interpretación de la información, ir más allá de la problematización de las relaciones de producción y el ejercicio de toma de decisiones, no solamente por la investigadora sino por los sujetos que participan en la investigación (Muratorio 2005).

En ese sentido, la dificultad de realizar ese ejercicio de reflexión constante y de toma de decisiones compartida, significó un dilema ético que complejizaba la sistematización y la escritura del trabajo de investigación. Por consiguiente, intenté ser justa con sus voces y experiencias; consciente de las dificultades para socializar mi proceso de escritura con ellas, procuré evitar universalismos y esencialismos que producen y reproducen mayores violencias contra grupos históricamente despojados de sus voces y conocimientos y, sobre todo, ser más cuidadosa con sus nombres y la información que me confiaron.

En consecuencia, este trabajo constituye un aporte para la comprensión de las formas cómo se administra las violencias contra las mujeres en comunidades indígenas kichwas de la

Amazonía. Con este ejercicio de carácter etnográfico, propongo reflexionar alrededor de las voces y experiencias de Guillermina, Lucía, Sandra, Marisol y Soledad, quienes me guiaron en la comprensión de los discursos y narrativas que son resultado de las distintas dinámicas históricas, sociales, políticas y económicas que han atravesado su realidad, las cuales, articuladas a sus propias prácticas y cosmovisión, reproducen formas autónomas de gestionar la vida comunitaria y la lucha contra las violencias basadas en género.

Los hallazgos

Mediante las historias de Guillermina, Lucía, Sandra, Marisol y Soledad pude conocer que las disputas discursivas por la definición de las VBG contra las mujeres están sostenidas desde marcos comunitarios e institucionales, alrededor de los cuales se establecen mecanismos para la resolución de las violencias. En teoría estos resultan complementarios, pero en la práctica, estos están atravesados por una serie de creencias y representaciones que obstaculizan el acceso a justicia para las mujeres ya sea que acudan a la justicia indígena o a la justicia ordinaria.

En la justicia indígena se encuentran con una autoridad masculina que es la encargada de administrar justicia, que considera que los problemas de las relaciones de pareja y más netamente que la violencia doméstica debe resolverse al interior de cada hogar. Mientras que, en la justicia ordinaria las instituciones encargadas de administrar justicia están distantes de las mujeres que viven en comunidades indígenas. Además, las y los servidores de justicia están atravesados por prejuicios y estereotipos que inciden notoriamente en la atención que ofrecen a las mujeres indígenas.

Por otra parte, el matrimonio tradicional kichwa ha sido una imposición para las mujeres a temprana edad para asegurar las relaciones de parentesco y la composición familiar. Si bien, esta tradición de intercambiar a las mujeres en matrimonio siendo prácticamente niñas, ha cambiado, es evidente que ellas siguen siendo el objeto de intercambio en el sistema de parentesco kichwa. Con ello buscan asegurar la supervivencia de la comunidad.

Las prácticas de resistencia de Marisol y Soledad dan cuenta de que la huida es el primer evento que afrontan para huir de la violencia y el abuso de las prácticas tradicionales de sus familiares de la comunidad. Sin embargo, esto las lleva a confrontar otras violencias de forma cotidiana, las cuales atraviesan de forma solitaria. En el caso de Soledad, la búsqueda de

protección la llevó a acudir a instituciones de acogida de las que al final salió para al poco tiempo regresar con su agresor. Esto demuestra la necesidad de reforzar los servicios de atención y protección.

Los discursos y las narrativas ante las Violencias Basadas en Género contra las mujeres en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tiene lugar en la comunidad de Allyshungo, están atravesadas por los discursos de género, raza y clase. La comunidad está atravesada por discursos que provienen de la práctica ancestral y las prácticas institucionales del Estado, todo ello con consecuencias directas sobre cómo en la comunidad se entienda a la violencia y cómo las mujeres la viven y la interpelan. En otras palabras, hay un profundo abandono hacia las mujeres con relación a la búsqueda de justicia, sea en la justicia ordinaria o indígena. La creencia de que esta debe resolverse al interior de la familia predispone un escenario de inseguridad para las mujeres y de desconfianza en el sistema, por lo que en consecuencia buscan formas de resistir cotidianamente en soledad.

Distribución del texto

Esta tesis está distribuida en cuatro capítulos. El primer capítulo está repartido en dos partes, la primera trae reflexiones alrededor de los procesos de despojo y colonización que han caracterizado a la Amazonía desde la época colonial hasta los nuevos procesos de colonización interna y externa que continuaron como parte de las políticas de explotación extractivas del Estado ecuatoriano en asociación con transnacionales extranjeras. Así mismo, presento la información recopilada durante el trabajo de campo, centrada en la historia de la comunidad kichwa amazónica “Allyshungo”. Y, en la segunda parte de este capítulo, reflexiono alrededor de los instrumentos internacionales y otras herramientas normativas alrededor de la prevención de las violencias contra las mujeres.

El segundo capítulo está organizado alrededor de cuatro categorías principales: discurso, parentesco, violencia y narrativas, las cuales discuto a partir de la revisión a los aportes de varios autores y autoras, que constituyeron el marco teórico y analítico para comprender los hallazgos de la investigación. Mientras que, en el tercer capítulo propongo responder qué discursos atraviesan la disputa por la definición del concepto de violencias basadas en género contra las mujeres, por el hecho de ser mujeres en la comunidad Allyshungo; y, qué características componen las narrativas de las mujeres en torno a las violencias basadas en

género contra las mujeres, a partir de sus propias prácticas de significación y experiencia. En esta sección integro los hallazgos que resultaron de la primera etapa de indagación, de esta manera presento información referente a la convivencia comunitaria y al interior de los hogares; y, las rutas por medio de las cuales resuelven la violencia contra las mujeres. Finalmente, presento un capítulo que aborda las principales conclusiones al trabajo de investigación y realizo preguntas que pueden aportar a futuras investigaciones relativas a las violencias basadas en género en comunidades indígenas.

Capítulo 1

Dinámicas amazónicas y fronteras al norte de Ecuador

Introducción

A temprana edad solía soñar que me aventuro a hacer grandes hazañas que eran intrépidas viniendo de mí, dada mi timidez y característica seriedad para ver el mundo y socializar con otras personas. Entre aquellas cosas, se encontraba la idea de introducirme en la mítica Amazonía, me imaginaba viajando en canoas por caudalosos ríos y caminando por espesos bosques selváticos, mientras escuchaba los sonidos profundos de la naturaleza, distinguiendo el canto de las aves que se mezclaba con sonidos desconocidos de toda la fauna que habita tales parajes. Era un llamado.

Tal deseo remoto se hizo posible a través de este trabajo, el cual es sobre todo una práctica política centrada en reconocer y dar voz a las mujeres kichwas de la Amazonía asentadas en Allyshungo. A partir de Chandra Mohanty (2008) he intentado hacer el ejercicio de reflexionar sobre mi lugar de enunciación, reconociendo que desde ahí se han construido mis experiencias y subjetividades, pues “nuestro lugar de enunciación determina la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación” (Mohanty 2008); por esa razón, me reconozco en un lema del Colectivo Precarias a la Deriva (2004): “Partir de sí, para no quedarse en sí, para politizar la existencia y salir de sí”, considero que solo partiendo de la autocrítica a nuestras propias prácticas y subjetividades podremos conocer y comprender la vida cotidiana y experiencias de quienes participan en la investigación.

En esta sección se propone contextualizar las dinámicas que hacen parte de la vida fronteriza y amazónica del Ecuador. Por esa razón, a lo largo de este capítulo se presenta una discusión alrededor de los procesos de despojo y colonización que han caracterizado a la Amazonía desde la época colonial hasta los nuevos procesos de colonización interna y externa que continuaron como parte de las políticas de explotación y extractivas del Estado ecuatoriano en asociación con transnacionales extranjeras. Se señala aspectos como la presencia de grupos armados irregulares, las transnacionales, la expansión religiosa y educativa, así como los procesos de ayuda humanitaria como aspectos que configuran un escenario desconocido para la sobrevivencia de las comunidades indígenas que se asientan en esa región y de forma particular en la provincia de Sucumbíos.

Luego, la reflexión se centra en torno a la información recopilada durante el trabajo de campo en febrero de 2020. Ahí se presenta una sección que aborda la historia de la comunidad kichwa amazónica localizada en el cantón Cascales, sus relaciones y disputas por la conservación de su territorio como también de sus prácticas ancestrales y el respeto de formas básicas de organización como es la minga y el trabajo colaborativo para obtener beneficios comunes para toda la población, lo cual ha influido para hacer frente común ante la pandemia. Así mismo, se muestra cómo los cambios que tenían lugar en la Amazonía en los años 70 transforman la vida de este grupo de personas que pertenecen a la familia Aiza, quienes se convirtieron en los creadores de la comunidad.

Los datos que se presentan en esta sección son un esfuerzo por rescatar la historia oral de los/las habitantes de Allyshungo. Las fuentes históricas orales constituyen fuentes narrativas (Portelli 1991) y la historia sobre los orígenes de esta comunidad estaba instalada en las narrativas de varias de las personas con la que conversé durante el trabajo de campo, lo cual me permitió hilar puntos comunes entre cada entrevista, relativos a los acontecimientos y en algunos casos a lo que significaron para cada persona. Las dudas sobre la credibilidad de las fuentes, fueron solventadas a partir dos claridades: la primera, es que no existen fuentes “falsas”, porque muchas historias responden a las perspectivas de quienes narran las historias, corresponden a sus realidades factuales; la segunda claridad, estuvo dada a partir del hilo narrativo que hice a partir de varias entrevistas, lo cual dio cuenta de que algunas historias habían sido repetidas y discutidas en la comunidad de forma constante, para otorgarle sentido a su pasado y formas de vida (Portelli 1991).

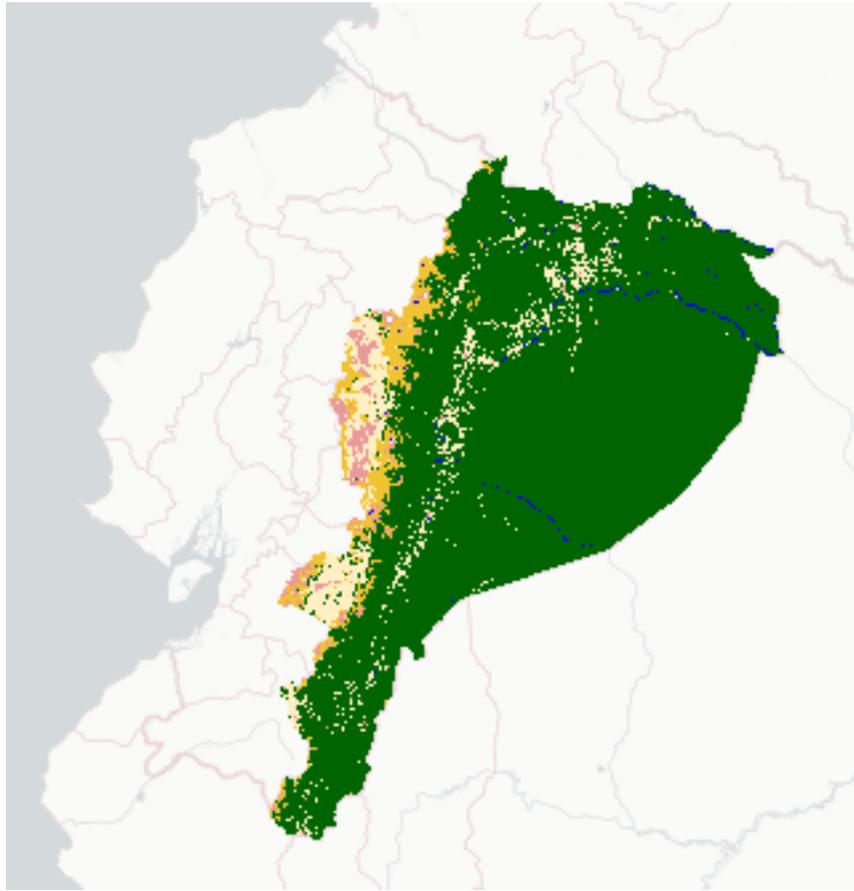
Esta sección constituye un abrebocas para observar cómo la vida comunitaria está mediada por la vida familiar, como núcleos principales de su estructura social. La comunidad está compuesta en su mayoría por personas de nacionalidad kichwa, seguida de personas de nacionalidades shuar, cofán y afroecuatoriana. Estas tres últimas nacionalidades no son amplios grupos de familias, se trata de personas que tienen lazos matrimoniales con algún integrante de la comunidad, de nacionalidad kichwa; aunque la costumbre del pueblo kichwa amazónico es que la novia vaya a vivir en la comunidad donde vive la familia del novio. Todo esto prepara un escenario importante para el sostenimiento de sus valores familiares y comunitarios en el marco del fortalecimiento de sus prácticas ancestrales.

Además, en este capítulo se brinda un contexto de las dinámicas amazónicas y fronterizas donde tienen lugar las experiencias de las mujeres kichwas que colaboraron con esta investigación. Se propone una reflexión sobre el territorio y el cuerpo de las mujeres como territorios atravesados por el discurso de los derechos humanos, denotando que estos instrumentos han resultado restrictivos y excluyentes para las mujeres indígenas. Se considera que algunos de esos discursos se presentan como “sombrillas” enfocadas en la protección y garantía de una vida libre de violencia que, evidentemente no logran asentarse en las comunidades indígenas. Lo anterior se manifiesta en la desconexión entre las funciones de las instituciones públicas con relación a la prevención de las violencias basadas en género en la comunidad, pues la atención y protección que reciben las víctimas en sus territorios está basada en prejuicios y estereotipos socioculturales y de género, que resultan en la prestación de unos servicios de justicia y salud inoperantes, que inciden en el aumento de los índices de impunidad.

1.1 La Amazonía ecuatoriana y dinámicas de vida en la frontera norte

La región amazónica del Ecuador representa actualmente el 43% del territorio nacional y constituye un espacio significativo para la reflexión (mapa 1); sus circunstancias históricas y sus propios recursos naturales, han dado lugar a cambios sociales y culturales importantes en la región, que ha experimentado numerosos procesos de colonización. Por ejemplo, los primeros que se registran, comienzan con la llegada de los españoles, quienes iniciaron procesos extractivos como la fiebre del oro. Luego, el boom del caucho y la explotación petrolera, iniciada en la década de los años 60, continuando hasta hoy (Fransoi 2017). Estos procesos extractivos se agudizaron con la incursión del Estado, las empresas transnacionales y la presencia de “colonos”, dando lugar a procesos de colonialismo interno. Este, comprendido como un proceso consistente en encajar a los pueblos indígenas en los proyectos modernizadores de las élites mestizas (Hernández 2008; Stavenhagen 1978; González Casanova 1970).

Mapa 1. Localización geográfica de la Amazonía ecuatoriana



Fuente: Plataforma Amazonía MapBiomass 2018.

La violencia temprana del colonialismo diezmó a grandes poblaciones densamente asentadas a orillas de los ríos; para la década de los 70 del siglo XX estaba claro que las políticas del río Amazonas dependían de la explotación bastante intensiva de sus recursos (Heckenberger y Góes Neves 2009, 259). De hecho, la dinámica económica del país, sostenida principalmente por los recursos de la Amazonía ecuatoriana, se intensifica a partir de la década de los 70, con la construcción de infraestructura y cambios en el sector agropecuario y minero (Coalición Nacional de Organizaciones de Mujeres, 2014). Tales procesos estarían motivados por el interés de facilitar el avance de las fronteras extractivas de monocultivos, extracción de madera, minas y pozos petroleros, que resultan en la destrucción de modos de vida de pueblos indígenas y la contaminación de sus recursos naturales (Cuvi 2016; Jarrín Valladares, Tapia Carrillo y Zamora 2016).

Ahora bien, históricamente la colonización no se ha caracterizado únicamente por los grandes procesos extractivos y de despojo, sino también por la existencia de fuerzas económicas y

religiosas que se empeñaban en “convertir a los salvajes al cristianismo y presentarles la sabiduría del gobierno soberano de un monarca extranjero” (Menell 2003, 3). Todo esto, dio lugar a que más adelante se configure un discurso estatal que, por un lado, justificaba el despojo, sosteniendo que se trataba de tierras deshabitadas. Y por otro, desde el Estado, se promovía un discurso político denominado como “ideología inclusiva de exclusión” (Stutzman en Guzmán Gallegos 1997, 32), la cual consiste en mostrar a los ciudadanos ecuatorianos como poseedores de una cultura, historia y lengua común, que caracterizarían al Estado-nación (Guzmán Gallegos 1997, 32).

Lo anterior con la venia y aprobación de las misiones religiosas que se asentaron en el área. La expansión religiosa es de origen colonial y estaba sustentada por discursos que percibían a los indígenas amazónicos como “incivilizados” y que, por tanto, carecían de todo sentido de moralidad que debía ser controlada (Muratorio 2000, 238). Estos imaginarios, sirvieron para justificar actos genocidas que disminuyeron la población en las Américas “debido a epidemias y matanzas teológicamente justificadas (Stavenhagen en Menell 2003, 3). Las órdenes religiosas ejercían suprema autoridad e imponían políticas que consistían en motivar matrimonios tempranos para las mujeres o enviarlas a conventos, controlando de esta manera la “esfera doméstica indígena” (Muratorio 2000, 239). De hecho, Norman Whitten (1976) señala que las misiones religiosas en la Amazonía ecuatoriana constituían “un mecanismo altamente efectivo para la incorporación de la población indígena a la nación”.

Pero la Amazonía ecuatoriana no solo ha sido presa de estos procesos de colonización, sino que en los tiempos recientes ha sido el centro de conflictos relacionados con la violencia armada, el narcotráfico, la trata de personas, la influencia educativa basada en valores occidentalizantes y la intervención humanitaria (Coalición Nacional de Organizaciones de Mujeres 2014, 36). El conflicto armado colombiano ha producido significativos niveles de inseguridad en la frontera norte del Ecuador, relacionados con la presencia de grupos armados irregulares y la guerra contra las drogas, con efectos irremediables sobre la vida de quienes habitan en la frontera, que además es una ruta potente para las redes de narcotráfico y otras actividades irregulares (Zaragocín 2019, 6), como la trata de personas con fines de explotación sexual, el funcionamiento de una economía subterránea relacionada con cultivos ilegales y consiguientes fumigaciones con glifosato que ponen en riesgo la salud (Coalición Nacional de Organizaciones de Mujeres 2014, 36).

La educación ha consolidado los procesos de aculturación, colonización y control social, legitimadas mediante formas de violencia simbólica (Bourdieu 1996). En las comunidades fronterizas existe al menos una Escuela, sin embargo, el número de profesores es insuficiente y las pedagogías de enseñanza no terminan de adaptarse a las dinámicas rurales, conocimiento y saberes ancestrales. Si bien en la educación primaria se prioriza la educación intercultural (sobre todo la enseñanza del kichwa), esto no ocurre en la educación de bachillerato o superior, lo cual repercute en una baja profesionalización de las personas de nacionalidades indígenas (Romero y Fernández 2016).

Esta región del país se caracteriza por la presencia de distintas ONGs internacionales que operan atendiendo varias problemáticas, siendo las relacionadas a medio ambiente y refugiados, las que reciben mayor atención. Además, están las mismas empresas petroleras que llevan una agenda de desarrollo y ayuda humanitaria para ganar voluntades que les permitan abrir nuevos pozos petroleros. Al respecto, Michael Cepek (2019) apunta la exacerbación de ciertas problemáticas con serias consecuencias sobre las relaciones comunitarias. El pueblo cofán de Dureno, localizado en esta zona fronteriza, fue un territorio profundamente dividido entre 2013 y 2014, cuando uno de sus habitantes permitió la exploración sísmica en el territorio con fines de explotación petrolera. En medio de ese conflicto, habrían surgido dos bandos alrededor de las posturas de dos líderes reconocidos de la comunidad, cada uno apoyado por familiares y aliados de cada lado. De un lado, había quienes creían en las promesas de la petrolera de crear una comunidad del milenio y, por otro lado, otros asumían una postura antipetrolera (Cepek 2019).

Todas estas intervenciones han significado procesos de transformación territorial que se configuran también como formas de desarrollo económico ancladas a políticas estatales de desarrollo, que no dejan de tener repercusiones sobre la vida de las comunidades indígenas asentadas en el territorio amazónico, obligándolas a adaptar estrategias para subsistir frente a estos procesos que transforman la sociedad, la cotidianidad y la apropiación del territorio. Esto lo demuestra Pablo Lagos (2018) en su tesis de maestría “Desarrollo, etnicidad y territorio: el caso de la comunidad A’i cofán Dureno frente al extractivismo petrolero en Sucumbíos, Ecuador”, en este trabajo el autor sostiene que la comunidad Dureno desarrolló diferentes estrategias para sobrellevar procesos transformadores de la sociedad, la vida cotidiana y el territorio en un intento de adaptarse a la modernidad mediante la actividad petrolera y los proyectos de la sociedad (Lagos 2018, 2).

La forma A'i cofán de crear lugares es habitarlos, por el contrario, el extractivismo transforma estos lugares en espacios moldeando el territorio, orientándolo hacia el transporte y el comercio. En un contexto donde el dinero logra articular las dinámicas sociales, las relaciones de las personas entre ellas y la relación entre personas y cosas (Lagos 2018, 2).

El autor confirma cómo el despojo de tierras y el avance de la industria petrolera configura la adaptación a la modernidad, y cómo esto ha significado la pérdida de autonomía política y económica para las comunidades locales y la dependencia a programas estatales como la construcciones de la ciudad del milenio y Socio Bosque; así como también el cambio de trayectorias políticas “desde las respuestas comunitarias contra petroleras internacionales en 1990 hasta los procesos de negociación con petroleras estatales en la actualidad” (Lagos 2018, 2).

Es clave mencionar que Lagos (2018) señala a las estrategias de ocupación de Dureno como un elemento clave contra las amenazas externas, pues dichas estrategias habrían implicado el ejercicio del derecho a la propiedad; otra estrategia habrían sido las acciones de defensa del territorio, como la legalización de tierras “como mecanismo para ejercer propiedad sobre una parte de las zonas de ocupación a'i cofán” (Lagos 2018, 91). También es importante agregar la creación de una zona destinada a la protección de flora y fauna que garantiza la vida, la protección de recursos para la comunidad y regula “el equilibrio entre la cantidad de vida protegida y las necesidades de consumo de alimentos de la comunidad y sus cinco centros poblados” (Lagos 2018, 91).

En concreto, Sucumbíos (mapa 2) como provincia Amazónica fronteriza con Colombia, aguarda unas dinámicas de vida particulares al resto de provincias, que están relacionadas con la explotación de sus recursos naturales como el caucho y el petróleo, cultivos ilegales, fumigaciones con glifosato, y la presencia de grupos armados e ilegales que confluyen en el lugar y resultan en el auge de la violencia armada, la inseguridad y el empeoramiento de la vida comunitaria de las nacionalidades indígenas que se asientan en esta zona y particularmente de las mujeres. De acuerdo a un reportaje presentado 09 de octubre de 2018 por la Revista digital Plan V⁵, esta provincia tiene un alto índice de violencia (17,2%) por lo que ocupa el primer lugar de las provincias más violentas del país desde 1990 y los resultados

⁵ Plan V. 2018. “Radiografía a las provincias más violentas de Ecuador”. En Plan V, 09 de octubre de 2018, <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/radiografia-provincias-mas-violentas-ecuador>

de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres realizada por primera vez en el Ecuador a finales de 2011, la ubican con los índices más altos de peligrosidad para las mujeres en la región amazónica (30,6%).

Mapa 2. Provincia de Sucumbíos



Fuente: Ministerio de Transporte, y Obras Públicas 2010.

De hecho, la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres – ENVIGMU, realizada en 2019 detallaba que un 64.0% de mujeres indígenas reportó haber vivido algún episodio de violencia en su entorno familiar. Mientras que la misma ENVIGMU reportó que en la provincia de Sucumbíos, el 66.3% de las mujeres reportó haber vivido algún episodio de violencia a lo largo de su vida (INEC 2019).

1.2 Tejiendo vínculos: el ingreso y adaptación al contexto etnográfico

El primer día que llegué a la comunidad conocí a Lucía Saavedra, ella tiene una amplia trayectoria como lideresa y ha acompañado diversos proyectos de la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos (FONAKISE), tales como proyectos de salud enfocados en la atención a las nacionalidades indígenas, localizadas en la frontera norte de la provincia de Sucumbíos. Desde que llegué me acogió con cariño y me

abrió las puertas de su casa para que viva con ella y su familia. Su esposo, don Pascual Guamán es también un reconocido líder de su comunidad y es representante de Pueblos y Nacionalidades ante el Consejo Cantonal de Cascales, la pareja tiene dos hijos: Jazmín y Dani, quienes a su vez están casados y tienen una hija cada uno (diario de campo, F1-06-02-2020).

Durante mi estadía en el trabajo de campo, vivía con Lucía, don Pascual, Dani, su esposa Hilda y la hija de los dos Paula, que tiene aproximadamente un año y medio de edad. Además, vivía con la familia: Ismael, un niño de 6 años que es ahijado de Lucía. Don Pascual pasa la mayor parte del tiempo en casa debido a sus condiciones de salud, bajo los cuidados de Lucía e Hilda. En el tiempo que viví con ellos/as, me encariñé con todos/as y habíamos establecido ciertas dinámicas de convivencia, como si se tratara de la presencia de una integrante más de su familia. Inclusive la bebé se fue acostumbrando poco a poco a mi presencia (diario de campo, F21-16-03-2020).

El proceso para acostumbrarme al campo, su clima y todas las dinámicas, no tomó mucho tiempo, tuvo muchos momentos divertidos y de aprendizaje. He crecido toda mi vida en la ciudad, aunque todas las vacaciones de la infancia, visitaba a mis abuelito y abuelita en su casa, localizada en un pueblo fronterizo cerca del Perú. Con ello quiero decir que tenía una leve idea sobre vivir en el campo, aunque las condiciones climáticas entre ambas fronteras son distintas. Poco a poco, me fui adaptando al paisaje, al clima y a la fauna silvestre y aunque fue un proceso solitario, sin suficientes redes familiares y de amistad cercanas, intenté en lo posible cuidar de mí, el propio proceso de investigación y primordialmente, a quienes colaboraban conmigo en la comunidad (diario de campo, F21-16-03-2020).

Lucía se convirtió en una voz etnográfica con la que siempre me daba la oportunidad de conversar, llegando a veces a contrastar historias y obtener de ella reflexiones que confrontaban mis perspectivas sobre la vida de frontera. Cuando creía que ya estaba comprendiendo algún aspecto particular, una conversación con ella rompía con mis conclusiones. Desde el primer día, fue ella quien avisó a toda la comunidad que iría a hacer la investigación y se emocionó con mi presencia como la posibilidad de crear cosas y construir procesos que fortalecieran los lazos comunitarios. Le había contado que estuve en procesos organizacionales de mujeres, por lo que inmediatamente llegó a considerarme como una “compañera” (diario de campo, F21-16-03-2020).

Generalmente los amaneceres en la Amazonía estaban acompañados de una brisa húmeda y el cantar de las aves posadas en las copas de los árboles. En casa de Lucía las jornadas comenzaban temprano con la preparación del desayuno para su familia y para que, Ismael asista puntualmente a la Escuela (diario de campo, F4-06-02-2020). Cuando todos desayunábamos íbamos a nuestras tareas, por lo general yo me ocupaba de mi aseo personal y luego comenzaba a revisar cómo había planificado comenzar mi jornada. En muchas ocasiones Lucía sugirió temas de conversación con los miembros de la comunidad y nombres de quienes podría visitar para entrevistar, y solía recordarme que tengo la autorización del presidente de la comunidad, don Salomón Aiza, lo cual significaba que ya sabían que yo iría a visitarles (diario de campo, F21-16-03-2020).

1.3 Un rincón de “buen corazón”

¿Cómo llegué y qué aprendí de la comunidad? A lo largo de la vía que conecta Lago Agrio y Cascales hay varias comunidades y una de ellas es Allyshungo. Luego de 45 minutos de viaje por ranchera, lo primero que se encuentra es una señalética mal escrita del Gobierno que indica que ahí es “*Allishunku*”, cuando en realidad el nombre de la comunidad es *Allyshungo*, que significa “buen corazón”. Las razones del nombre se explican de diferentes formas, algunos habitantes mencionaban que se debe a que todas las personas son gentiles y amables, de buen corazón. Otro dato relacionado, es que los primeros habitantes de este territorio le pusieron el mismo nombre de la comunidad de donde provenían y que esta, se localizaba en el Tena (diario de campo, F1-06-02-2020).

La conformación de *Allyshungo* como una comunidad indígena ha pasado por varias etapas. Esta comunidad está ubicada donde se habrían creado los primeros asentamientos colonos que comenzaron a existir en la época del boom petrolero, donde se formaron unidades administrativas que implicaron la presencia de autoridades civiles, militares y policiales que han facilitado procesos de apoderamiento de tierras (Vallejo 2010). En las conversaciones que sostuve con los miembros de la familia Aiza, sobre todo con doña Juanita y don Pablo Aiza⁶ (hermanos), me comentaron que llegaron desde el Tena en 1972, buscando empleo en las compañías petroleras, cuando iniciaba la explotación de crudo en la provincia de Sucumbíos, (diario de campo, F1-06-02-2020, Pablo Aiza, E2-15-02-2020, Juanita Aiza, E4-16-02-2020). De hecho, cuando los primeros integrantes de la familia Aiza llegaron al sector, fueron

⁶ Este nombre es un seudónimo para proteger la identidad de las personas que colaboraron con la investigación.

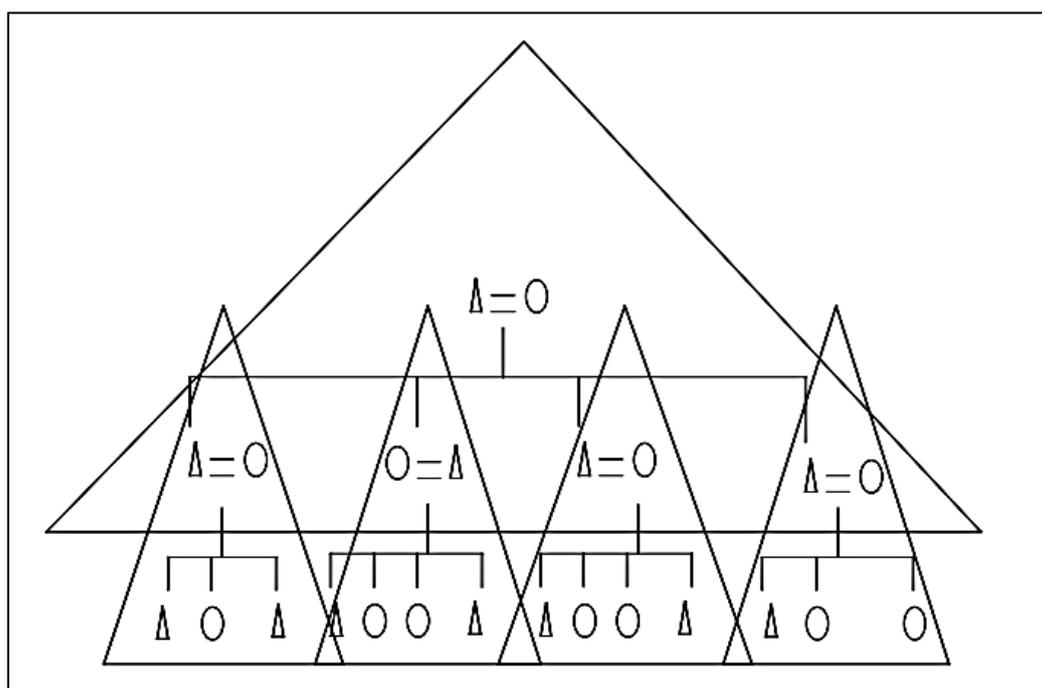
acogidos por familias “colonas” que ya tenían sus viviendas en este territorio (Pablo Aiza, E2-15-02-2020).

Inicialmente habrían pertenecido al recinto “Luz de América” y luego se produce una ruptura entre las familias indígenas con las familias colonas que pertenecen al recinto, lo cual da origen a la conformación de una Asociación para la creación de la comunidad indígena, conocida como *Allyshungo*, a inicios del año 2000. Esta fragmentación habría estado motivada por disputas culturales enmarcadas en un racismo proveniente de la población de colonos (se trata de mestizos a los que en la comunidad se refieren como colonos) y la incompreensión a sus prácticas y cosmovisiones.

Por ejemplo, la minga o “cambiamano”, que es una actividad milenaria de los pueblos ancestrales y una forma de trabajo compartido (Rappaport 2007), no ha tenido acogida entre los habitantes del Recinto y esto la ha convertido en objeto de disputa, debido a la ausencia de participación por parte de los colonos en esta actividad, demostrando su bajo nivel de compromiso y colaboración ante los valores comunitarios y organizacionales (diario de campo, F15-28-02-2020). Lo cual es contradictorio a las prácticas y cosmovisión indígena, pues como han demostrado los trabajos etnográficos sobre la Amazonía, el mundo indígena responde a nociones propias de sociabilidad y ayuda mutua.

Allyshungo está situada en un llano territorio forrado de una verde extensión de árboles tropicales que llegan hasta el río Aguarico, uno de los afluentes del río Napo. En medio de aquellos árboles y la baja hierba, se observa a lo lejos las tradicionales viviendas amazónicas que están ubicadas de forma dispersa. Las primeras viviendas que se observa a la distancia pertenecen al recinto “Luz de América” y están contiguas a una cancha cubierta. Al atravesar ese recinto, se puede elegir dos formas de ingresar a la comunidad, a través de cualquiera de los dos puentes ubicados sobre el estero que separa la comunidad del recinto (diario de campo, F1-06-02-2020). Ahí se encuentra otra cancha cubierta y alrededor de ella se ubican más viviendas y la Escuela “Luz de América”, a la que asisten la mayoría de niñas y niños que habitan en esta comunidad.

Figura 1. Grupos de parentesco (adaptado de Whitten 1985)



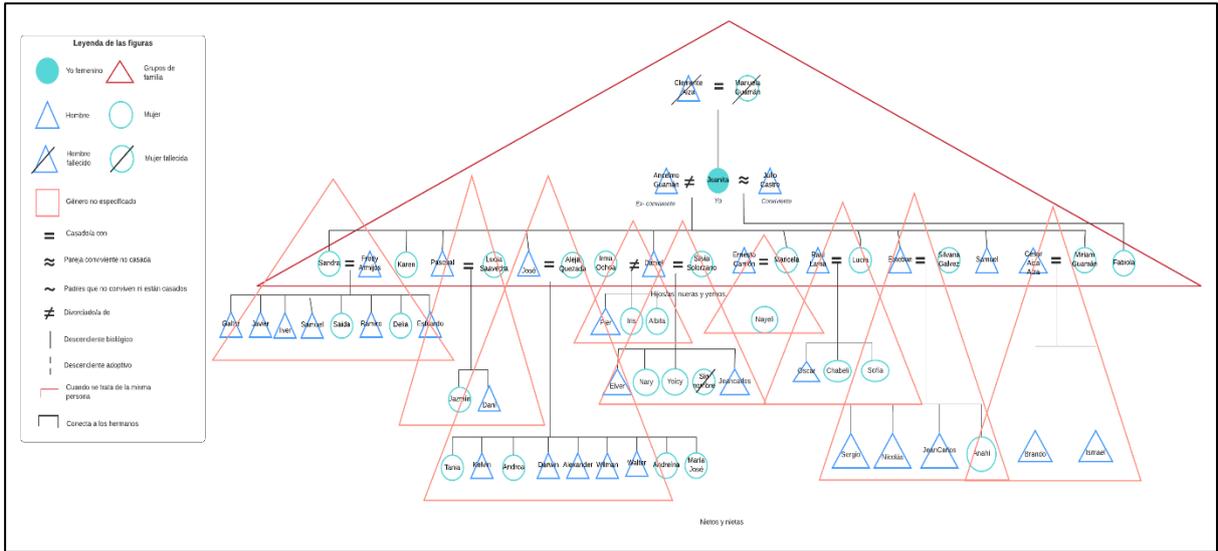
Fuente: Los Napo runa de la Amazonía ecuatoriana de Michael Uzendoski, 2015.

La comunidad está compuesta por pequeños grupos de familias kichwas que descienden de una misma pareja, por lo que se trataría de un *ayllu*, conforme a las descripciones que realiza Norman Whitten (1976) sobre los sistemas de parentesco en los pueblos kichwas de Pastaza, familiarizados con los pueblos kichwas de Sucumbíos y del Alto Napo. Una tarde junto a Juanita Aiza nos sentamos a dibujar su árbol familiar, ella es una de las integrantes más longevas de la comunidad y reconocida curandera, por lo tanto, posee gran conocimiento sobre las familias que integran la comunidad. En este diagrama (Anexo 1) rastreamos hasta tres generaciones compuestas por alrededor de 250 personas y ella no podía ocultar el entusiasmo que le generaba el hacer brevemente un conteo de los integrantes de su extensa familia (diario de campo, F21-14-03-2020). Las características de este diagrama están muy relacionadas con los diagramas que presenta Whitten (Figura 1), con leves variaciones que incluyen miembros que han tenido más de una unión, personas que se han unido con hasta dos miembros del mismo grupo familiar y primos casados entre sí.

Como se puede ver en la siguiente figura, se redujo el diagrama de parentesco al grupo familiar de Juanita (Figura 2), en este constan sus padres don Clemente Aiza y doña Manuela

Guamán,⁷ quienes habrían sido los creadores de la comunidad de Allyshungo o como ella misma les dice “los fundadores”, quienes además tuvieron 11 hijos e hijas que incluyen a Juanita. En este diagrama, se puede observar también la primera unión matrimonial de Juanita con Ancelmo Guamán, con quien procrearon 10 hijos e hijas, y su segunda unión con su conviviente Julio Castro, con quien tienen una hija. En este diagrama constan las esposas y esposos de sus hijos e hijas respectivamente, así como también los descendientes de estas uniones, es decir los nietos y nietas de Juanita (diario de campo, F21-14-03-2020).

Figura 2. Grupos de parentesco que descienden de las uniones de doña Juanita Aiza



Fuente: diagrama elaborado con el apoyo de Juanita Aiza, mujer kichwa de Allyshungo.

La elaboración de un diagrama de parentesco fue crucial para comprender algunas dinámicas de la comunidad con relación a las uniones matrimoniales. Durante este ejercicio, la investigadora elaboró preguntas sobre estas uniones notando que Juanita tenía una historia que contar en cada unión, así fue como se pudo observar que algunos integrantes de la familia se repetían o ya no estaban terrenalmente con sus familias. Este ejercicio sirvió para corroborar algunas historias de abandono, abusos y sufrimiento, pues varias personas (especialmente mujeres) se separaron de sus esposos o convivientes debido al maltrato que estos les propinaban, lo cual se confirma con el hecho de que varios integrantes de la familia han llegado a tener hasta dos uniones matrimoniales (diario de campo, F21-14-03-2020).

⁷ Todos los nombres que se cita son seudónimos, así como los nombres que constan en el diagrama de parentesco.

Al llegar a este encuentro con doña Juanita no pude dejar de pensar en las dos uniones matrimoniales de la mamá de Marisol (seudónimo), doña Carmela López (seudónimo), quien habría muerto en circunstancias que no se pudieron explicar y su hija asegura que fue su padre quien le arrebató la vida. Marisol es integrante de la comunidad y sobrina de Juanita, tiene una trayectoria de vida que se explorará en los siguientes capítulos y es conocida en la comunidad porque es la encargada de organizar las catequesis para las niñas, niños y adolescentes que se encaminan a realizar la primera comunión y la confirmación -sacramentos de la iglesia católica-. La historia sobre la muerte de su madre quedó inexplorada por la imposibilidad de volver a reunirme con Marisol, este recuerdo que ella guarda en su memoria marcó un antes y un después en su vida, pues luego de ello fue obligada a casarse, a la edad de 13 años, como ha sido el caso de varias integrantes de esta familia (diario de campo, F21-14-03-2020).

El diagrama de parentesco también muestra cómo las parejas de las primeras generaciones llegaban a tener hasta 10 descendientes y cómo en las generaciones subsiguientes, el número de hijos por pareja se ha reducido. Esto demuestra un cambio demográfico en la constitución de la comunidad y que se convierte en una ruptura histórica en su dinámica poblacional. Esta ruptura no está alejada de los cambios que se producen por fuera de los límites comunitarios de Allyshungo, pues distintos países considerados modernos y premodernos comenzaron a implementar políticas de control de la natalidad que han incluido el acceso a métodos de planificación familiar para incidir en la reducción de la natalidad, desde los años 40 (Coale 1977) y que se han acrecentado a lo largo de los últimos 30 años.

Por otra parte, es importante precisar que en la comunidad de Allyshungo algunas familias también incluyen miembros de nacionalidad shuar, cofán y afroecuatoriana. También se puede encontrar pequeños grupos de familias que se identifican como mestizas que, al momento de la separación del Recinto, decidieron pertenecer a la comunidad e integrarse a las actividades que se realiza para el beneficio de toda la población (diario de campo, F1-06-02-2020). Al igual que los kichwas del Napo, en Allyshungo no están aislados de otros grupos poblacionales con los que conviven, pues “la convivencia es un aspecto crucial y extremadamente importante de las experiencias vividas entre los kichwas” (Uzendoski 2015, 41).

La dieta alimenticia de las familias kichwas se caracteriza por el consumo de productos agrícolas como la yuca o el plátano, que cultivan en sus huertos o *chagras*, así mismo consumen pescado y carne de animales de monte (Juanita Aiza, E4-16-02-2020, diario de campo, F6-16-02-2020; diario de campo F15-28-02-2020). Algunas noches, Dani⁸ -el hijo menor de Lucía Saavedra⁹- salía a cazar o pescar, en ocasiones no tenía mucha suerte y regresaba desilusionado a casa por no haber capturado algún animal para faenar. Sin embargo, en otras ocasiones lograba llegar con fuentes de pescado que alcanzaban para toda la semana o con un armadillo para faenar en casa. De este modo, comíamos pescados que llevaba Dani del río Aguarico, huevos, atún, pollo y otros alimentos como frutas, yucas y plátano que cosechaban de las chagras o que comprábamos en Cascales (diario de campo, F6-16-02-2020).

1.4 El encuentro con las mujeres de la comunidad

El rol de las mujeres es fundamental al interior de la comunidad, pues son el eje central para el sostenimiento de la vida; pues, además de cuidar a sus familias, son las encargadas de cuidar las cosechas y de criar animales de granja (diario de campo, F8-18-02-2020). Las mujeres de la comunidad de Allyshungo se dedican también a actividades de manualidades y de promoción de sus tradiciones y prácticas ancestrales. Por ejemplo, fabrican collares, llaveros y trajes de vestir con las semillas que recogen de los árboles o que intercambian con las mujeres de otras comunidades (diario de campo, F8-18-02-2020).

Además, durante mi estancia en el trabajo de campo pude ver que elaboraron trajes compuestos de materiales reciclables que lucirían las niñas y adolescentes de la comunidad durante su participación en las fiestas de carnaval de la Parroquia Sevilla (diario de campo, F8-18-02-2020). Por otra parte, las mujeres asisten a talleres y encuentros con mujeres de otras comunidades kichwas que pertenecen a la AMNKISE.

Lucía me contó que recibían talleres de medio ambiente y soberanía alimentaria en la escuelita de la AMNKISE, una vez al mes. Además, las mujeres de la Asociación están en actividades de artesanías, danza para adultas y adolescentes -lo cual están preparando para el Carnaval-,

⁸ Este nombre es un seudónimo.

⁹ Durante mi estadía en el trabajo de campo, viví con Lucía y su familia. Más adelante en este capítulo escribo más sobre mi relación con ella.

también recibirán talleres de corte y confección, belleza, y otros (diario de campo, F1-06-02-2020).

Al igual que en otras comunidades indígenas, las mujeres kichwas de Allyshungo son consideradas las responsables de la pervivencia del colectivo y son las llamadas a purificar y corregir el comportamiento de sus miembros (Pequeño 2009). Sin embargo, este poder no les significa la posibilidad de acceder a los espacios de liderazgo comunitario, reservados preferencialmente para sus pares hombres.

No esperamos solo que hagan ellos, sino que la comunidad se informó ya, dijimos: las mujeres sí podemos hacer nosotras también una lideresa para hacer la organización de mujeres, para tener más apoyo que tienen las autoridades¹⁰ (Sandra Guamán¹¹, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020).

El reto para las mujeres kichwas de Allyshungo ha sido la creación de su propia organización de mujeres, que les permita tomar decisiones y generar procesos de desarrollo comunitario que beneficien a sus familias. Su organización, denominada Asociación de Mujeres “Mushuc Warmi”, integrada por alrededor de 33 mujeres, está dedicada a promover proyectos agro productivos (diario de campo, F8-18-02-2020). Eso ha implicado que hacia lo político y público, ellas asuman el rol de cuidadoras de toda la comunidad pues, este proceso asociativo es resultado de la búsqueda de estrategias para resolver sus necesidades de subsistencia.

Pero, con esto ellas también recapturan su poder organizativo inspiradas en la presencia de las mujeres en el movimiento indígena. Las mujeres indígenas del Ecuador “han participado activamente en la movilización y organización de los levantamientos, en las tomas de las calles, en la intermediación para la resolución de un conflicto” (Pequeño 2009, 56) así como también construyendo procesos organizativos al interior del propio movimiento indígena, articulando la lucha contra el racismo a sus propias demandas y necesidades.

No obstante, su ausencia de los espacios comunitarios de toma de decisiones implica que ellas no puedan demandar la atención en temas, cuya resolución es específicamente competencia de la Directiva Comunitaria. Por ejemplo, temas como la violencia de género no son tratados por

¹⁰ Aclaración: cita copiada textualmente de la entrevista.

¹¹ Este nombre es un seudónimo.

la Directiva, pues su presidente mantiene una actitud pasiva a la búsqueda de resolución de esta clase de conflictos, porque supone que estos deben resolverse al interior de cada hogar (C01-15-02-2020). Esto ha significado que la Asociación de Mujeres se haga cargo de aplicar mecanismos para la resolución de conflictos en relaciones de parejas, encontrando mucha resistencia por parte de sus pares hombres (E8.2-26-02-2020).

Justamente, lo anterior va a incidir notablemente en la forma cómo en la comunidad se comprenda y se hable de la violencia. El fenómeno se convierte en un hecho aislado, al que varias mujeres se sienten cercanas por haberla experimentado o por conocer que otras la están experimentando, pero son muy pocas las que lo exponen o lo reconozcan como un hecho que merezca una intervención colectiva o de otra clase. Su participación en talleres y charlas promovidas por entidades públicas y religiosas les brinda pautas para reconocer el maltrato que reciben de sus convivientes, pero esto no las anima a denunciar ante las instancias comunitarias o de la justicia ordinaria. De este modo, el maltrato al interior del hogar queda como un secreto a voces y un tema irresuelto en la comunidad.

Además, de esta problemática que enfrentan las mujeres kichwas en el contexto comunitario, se encuentra el desarrollo de enfermedades producidas por la contaminación de las fuentes de agua (diario de campo, F13-26-02-2020). El acceso al servicio de agua potable es deficiente durante todo el día y hay familias que no pueden costearse este servicio, por lo que se ven obligadas a consumir el agua contaminada del estero o aguas lluvias, que producen problemas intestinales o el desarrollo de alergias en el cuerpo, tanto para personas adultas o niñas/os (diario de campo, F14-27-02-2020); como es el caso de Marisol que desarrolló una enfermedad dermatológica por esta causa, lo cual significa para ella gastos en tratamientos médicos costosos para el cuidado de la piel (entrevista, E9-26-02-2020).

Este es un tema que tampoco está en la agenda de la Directiva Comunitaria y la falta de un acceso cercano a servicios de salud, dificulta una atención adecuada a estas enfermedades. La contaminación de las fuentes de agua y la misma falta de acceso a agua potable, constituyen un enemigo silencioso para las mujeres, quienes son las encargadas del cuidado de la vida. Estas formas de violencia estructural provenientes del abandono estatal y la presencia de actividad extractiva que contamina las principales fuentes de agua cercanas a la comunidad, constituyen prácticas de dominación y discriminación hacia las personas que habitan estos territorios.

1.5 COVID 19: contratiempos en el proceso de investigación

La pandemia mundial dada por la expansión del coronavirus fue tema de conversación permanente cuando comenzaba la segunda fase de mi trabajo de campo, en cada persona con la que hablaba se escondía la esperanza de que el gobierno logre contener la expansión oportunamente en el país (diario de campo, F20-02-03-2020). La primera medida que llegó a la comunidad y que hacía evidente que la situación se agravaba, fue la suspensión de clases en todo el territorio nacional decretada por el Gobierno ecuatoriano. Los miedos mezclados al hecho de no saber qué medidas tomar para la prevención del coronavirus me producían tensión, aunque consideraba que era mejor no alarmarse (diario de campo, F20-02-03-2020). En Lago Agrio ya había el primer caso de contagio por coronavirus y eso multiplicó las tensiones, significaba que no era seguro movilizarse hasta allá y nos preocupaba la falta de acceso a servicios de salud que de por sí, es un poco insuficiente. Supongo que a todas las personas les pasaba lo mismo, en el contexto que vivíamos no sabíamos qué precauciones tomar y qué significaba este escenario de enfermedad con temor al contagio, estábamos pendientes de las noticias que salían por la televisión. Los medios resaltaban la importancia de lavarse las manos y evitar las aglomeraciones, lo cual era difícil porque el agua no llegaba en todo el día (diario de campo, F20-02-03-2020).

La noche del 15 de marzo de 2020, los medios de comunicación se hacían eco informando que el Gobierno Nacional decretó el Aislamiento Preventivo Obligatorio, que comenzaría el 17 de marzo con una restricción total de movilidad, lo cual nos enfrentó a más preguntas relacionadas al cuidado en el contexto comunitario y en mi caso, relacionadas al trabajo de campo. Luego de consultar con el equipo del taller de tesis, decidí retirarme y retornar a Quito. El 16 de marzo muy temprano, luego de desayunar me despedí de Lucía y su familia con la esperanza de volver dentro de una semana o máximo quince días; esta decisión me invadió de tristeza y me enfrentó a mirar la crudeza con la que se evidenciaban las profundas desigualdades que atravesaban nuestra relación (diario de campo, F20-02-03-2020).

La pandemia implicó enfrentar el encierro desde la angustia y el temor a la enfermedad. En las comunidades indígenas estos sentimientos se acrecientan dadas las condiciones de empobrecimiento y desigualdad que han atravesado históricamente sus territorios. En medio de una conversación telefónica con Lucía, ella me contó que tenían mucho miedo por la pandemia y que los primeros días nadie llegaba a brindarles información por parte de las instituciones de salud. Fueron las organizaciones como la Federación de Organizaciones de

Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos (FONAKISE) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) las que encabezaron el acercamiento de brigadas médicas para la atención en terreno y la ejecución de pruebas rápidas; mientras los Gobiernos Locales entregaron kits de alimentos (conversación telefónica, C1-26-04-2020).

Las primeras acciones que tomaron en *Allyshungo* estuvieron enfocadas en generar procesos informativos entre cada familia, sobre las medidas de protección y los cuidados que debían tener para protegerse. Para ello, lo fundamental fue la creación de un comité integrado por tres personas, que estarían en capacidad de responder ante cualquier emergencia. Luego cada familia se aisló y se cerraron las vías de acceso a la comunidad, impidiendo el ingreso a vehículos ajenos. También se crearon grupos de WhatsApp entre familiares y dirigentes para evitar las reuniones y comunicar instantáneamente cualquier emergencia. Sin embargo, también vivieron momentos de angustia y desesperación, provocadas por el temor al contagio y la somatización de síntomas de la enfermedad, a partir de la muerte de dos habitantes por causas relativas al nuevo virus y otras personas contrajeron dengue, lo cual aumentó la exposición a la incertidumbre (conversación telefónica, C1-26-04-2020).

Otro punto que conviene destacar es que se hicieron visibles medidas de seguridad y solidaridad, características de la vida comunitaria poniendo la vida de todas y todos en el centro. Acudieron al uso de medicina natural que incluía jengibre y hojas naturales, así como también al trueque para intercambiar alimentos y evitar los viajes a los centros poblados que pudieran aumentar el riesgo de contagios. Otras familias, se fueron a vivir en la isla, un espacio de tierra aislado a orillas del río Aguarico, donde varios habitantes tenían huertos y viviendas (conversación telefónica, C1-26-04-2020). Las acciones que tomaron en la comunidad para hacer frente a la pandemia dan cuenta de cómo este escenario de enfermedad que amenaza la supervivencia de los habitantes de *Allyshungo*, con desinformación y falta de atención de las instituciones de salud, moviliza a todos/as desde sus propios valores comunitarios para actuar responsablemente y establecer regímenes de cuidado y protección de la vida.

Conclusiones

Las circunstancias históricas y la presencia de recursos naturales de interés extractivo en la región Amazónica han creado el escenario propicio para el despojo y la colonización. Esto

empezó en el periodo colonial y ha continuado durante la época republicana de la mano del Estado, el pacto con transnacionales y los nuevos procesos de colonialismo interno, que mediante egoístas procesos de modernización y desarrollo, amenazan constantemente a los pueblos indígenas y sus territorios ancestrales. La presencia de actividad extractiva es un riesgo para los sistemas mega biodiversos de la Amazonía y disminuye el acceso a recursos naturales, lo cual representa un riesgo para la sobrevivencia de las comunidades asentadas en esa región y también para el resto de las personas que vemos ajena la lucha indígena por la conservación de sus fuentes de agua y bosques selváticos.

En ese marco, la presencia de grupos irregulares no es nada menor, estos reproducen el despojo de tierras para plantaciones ilegales y el procesamiento de sustancias para su comercialización internacional, generando un clima de inseguridad y tensión, que orilla a los pueblos indígenas a huir. Además, en el territorio fronterizo se hayan rutas que proveen facilidades para el narcotráfico, la trata de personas y la explotación sexual. Muchas familias indígenas que viven en esta zona de frontera se ven obligadas a enviar a sus hijos e hijas para que crezcan en otras regiones del país y evitar el riesgo de que, los jóvenes sean reclutados para incrementar las filas de estos grupos armados o que las mujeres sean secuestradas con fines de explotación sexual.

Los procesos de evangelización tienen gran legitimidad en la frontera porque brindan esperanza ante el escenario de pobreza y desprotección que atraviesan las comunidades indígenas. Por ello se acepta sin reparos los discursos de exclusión sobre los que se levantan estas obras misionales, que son los de evangelizar a pueblos incivilizados e inmorales. De esta manera también las órdenes religiosas se expanden ejerciendo autoridad sobre las formas de organización propias de las comunidades e incidiendo en las esferas familiares, ordenando las prácticas ancestrales en línea con las tradiciones religiosas.

Tales procesos al igual que los procesos de educación reproducen dinámicas de aculturación para incorporar a la población indígena a la civilización. Es decir, educación y religión han ido de la mano a la hora de homogeneizar a los pueblos indígenas asentados en la frontera de la región amazónica. Tampoco es menor la presencia de conflictos internos de las comunidades, motivados por los lineamientos discursivos de la intervención humanitaria, que devienen en oposición a las prácticas extractivas del Estado y las transnacionales, que también

crean lineamientos discursivos, como los del progreso y el desarrollo para beneficio de la población. Todo eso crea espacios para la confusión y el conflicto.

En medio de todo ese contexto que atraviesa a la región amazónica y más particularmente a la provincia de Sucumbíos, la comunidad de *Allyshungo* se organiza para sostener sus propios procesos comunitarios sin mostrarse ajenos a los peligros de la frontera y la realidad del país. En este rincón, en medio de sus propias disputas internas, intentan proteger sus bosques selváticos y a la vez, mantener sus costumbres ancestrales, las cuales transmiten a las generaciones más jóvenes. Durante el trabajo de campo se logró recuperar algunas de esas memorias y costumbres, mediante el registro de su historia oral, tejiendo hilos que conectan las narraciones de varias personas para situarlas en una especie de línea de tiempo, que permita observar acontecimientos que son fundamentales para comprender la identidad kichwa amazónica y sus orígenes, los cuales van más allá del momento en que deciden asentarse en esta región del país y deben seguirse explorando.

Este primer capítulo permite tener un contexto general sobre estrategias de resistencia de los pueblos kichwa amazónicos, en el marco de la historia de despojo que atraviesa sus prácticas y cosmovisión; de hecho, en estas historias se comprende que, las resistencias de las mujeres frente a la violencia comienzan por cuestionar la violencia de la desigualdad y enfrentarla a partir de sus procesos asociativos y comunitarios. Esta es la primera bandera de resistencia y a partir de ahí se debe comprender toda su lucha. Más adelante veremos que los pueblos indígenas en resistencia pasan por procesos de transculturación que no significan su desaparición como nacionalidad, sino todo lo contrario, su experiencia como pueblos indígenas se refuerza al adaptarse y confrontar críticamente las visiones occidentales y del progreso, que señalan la pobreza y la desigualdad como características de su identidad. Tejiendo vínculos con Lucía comprendí la vida familiar, sus intereses por la preservación de sus prácticas y costumbres indígenas como una estrategia de resistencia. Y, además, habitar lo desconocido con su compañía cariñosa y consideración mutuas. El reconocer nuestras diferencias como mujeres me permitió ser consciente en la práctica de cómo nos cruzan los lugares desde donde cada una vemos la realidad y a partir de ese baño de realidad, aprovechar esa visión para humanizar de una forma más consecuente el proceso de investigación.

La pandemia para *Allyshungo*, además del miedo generalizado y la somatización también habría significado la sobrevivencia al trauma a partir de los valores y sentimientos de vida en

comunidad, que son la carta de presentación de cada uno de los habitantes. Esto les permitió afrontar la pandemia como frente común, poniendo en el centro el cuidado y la protección de la vida, para que todas y todos puedan sobrevivir en el contexto de empobrecimiento y desigualdades que sortean a diario.

Capítulo 2

Categorías para el estudio de la violencia contra las mujeres indígenas

Introducción

Esta sección se ha levantado alrededor de cuatro categorías principales, como son: discurso, parentesco, violencia y narrativas, las cuales se entretajan con otras categorías que han sido útiles para comprender los discursos que hacen posible la problemática de la violencia contra las mujeres. La primera sección aborda la categoría “discurso” a partir de los estudios de autores como Michel Foucault y Teun Van Dijk. Más adelante se presenta una subsección donde se aborda al género como orden discursivo, mediante los aportes teóricos de Joan Scott, Hiroko Asakura, Marta Lamas, Lola Luna, Hortensia Moreno y de forma indirecta pero no menos relevante Cristina Palomar Vereza, quien habla del orden discursivo del género y ha servido de inspiración para proponer estos subtítulos. Finalmente, se aborda otros discursos de dominio/exclusión que hacen referencia a desigualdades de etnia y clase, a partir de los postulados de Peter Wade, Anibal Quijano, Verena Stolcke, Melody Fonseca, Sarah Radcliffe y Carolina Borda-Niño, que nos ofrecen un escenario conceptual para comprender los discursos de género, etnicidad y clase desde un enfoque decolonial.

En una segunda sección se propone hablar de parentesco, partir de Claude Lévi-Strauss (1969), en diálogo con otros autores, se discute los límites del parentesco, su fin social que es el intercambio y las disputas alrededor del entorno familiar. La discusión en torno a parentesco alrededor de los parientes y no parientes también abre la posibilidad de mirar la familia, cuya concepción se transforma en el marco de los avances que se haga alrededor de las configuraciones legales de cada país. También se abre una sección para reflexionar sobre las relaciones de parentesco en la Amazonía con énfasis en la caracterización de las nociones de parentesco en los pueblos kichwa amazónicos.

En una tercera sección se propone reflexionar en torno a la categoría “Violencias”, frente a la cual no existe una sola definición. Aunque en general se cuestiona la familiarización de esta solo a lo físico, proponiendo que se tratara de una práctica estructural que se manifiesta de muchas formas. En una subsección, se relaciona violencia con el sistema sexo/género con el fin de comprender las violencias contra las mujeres indígenas a partir de esas relaciones de poder. Aquí se propone reflexionar sobre los orígenes de las violencias contra las mujeres indígenas. Luego se finaliza hablando del continuum de la violencia sexual.

Finalmente, una última sección parte de la comprensión de las narrativas como una herramienta para indagar en las experiencias de las mujeres y las formas como resignifican sus prácticas y la violencia misma. Esta sección también se ha abierto con el fin de hablar de resistencias como una característica de las experiencias de las mujeres ante la violencia. Al final, a manera de conclusión, se propone un ensamblaje de estas categorías poniendo en relación unas con otras.

2.1 El discurso como punto de partida

Según el diccionario Merriam-Webster la categoría “**discurso**” proviene etimológicamente del latín medieval *discursus* que significa “intercambio de ideas”, fue usada como sustantivo por primera vez en el Siglo XV y como verbo en la Francia medieval de 1547, como sinónimo de conversar; en su acepción más sencilla es el “intercambio verbal de ideas”, mientras que la definición más compleja propone que se trata de un modo de organizar el conocimiento, las ideas o la experiencia que tiene sus raíces en el lenguaje y sus contextos concretos (tales como la historia o instituciones).¹² En el diccionario de la Real Academia Española esta palabra tiene varias acepciones entre las que destaca que es una doctrina, ideología, tesis o punto de vista.¹³

El discurso como categoría de análisis se ha estudiado a partir de autores como Teun Van Dijk y Michel Foucault. Para el primero, el discurso se analiza como “una interacción situada, como una práctica social o como un tipo de comunicación que se da en una situación social, cultural, histórica o política” (Van Dijk 2009, 22). Mientras que Michel Foucault, sugiere que el discurso no es solamente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación sino lo que es el objeto del deseo, aquello por lo que y por medio del cual se lucha (Foucault 1992, 6), evidentemente Foucault estaba hablando del discurso como poder.

Las contribuciones de Van Dijk se centran en explicar cómo las ideologías influyen en la elaboración del discurso. Para este autor, las ideologías son “sistemas cognitivos” que están presentes en las creencias, conocimientos y opiniones, que se expresan mediante sistemas más complejos llamados “actitudes” (Van Dijk 1980, 39-41). De este modo, “las actitudes están

¹² Merriam-Webster.com Dictionary, s.v. “discourse”, acceso el 18 de octubre de 2019, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/discourse>.

¹³ Diccionario de la Real Academia Española, s.v. “discurso”, acceso 18 de octubre de 2019, <https://dle.rae.es/discurso>

organizadas alrededor de un núcleo conceptual, generalmente representando un tema socialmente relevante, cosa, persona, grupo o evento” (Van Dijk 1980, 41). Entonces, “una ideología organizará muchos de los pensamientos y acciones en el campo particular o ámbito de la ideología, tales como la educación, el bienestar, la salud, o la economía. Una ideología no es un sistema inestructurado de actitudes” (Van Dijk 1980, 42).

Según Van Dijk, “la producción y la comprensión de un discurso están crucialmente determinadas por nuestro repertorio cognitivo: la coherencia, el estilo, los actos de habla, etc., por lo tanto, dependerán necesariamente también de la ideología” (Van Dijk 1980, 51). Una aclaración importante que propone este autor es que la ideología no puede determinarse desde el análisis del discurso sino por una teoría social, histórica y/o económica; Van Dijk enfatiza que, “el discurso es esencialmente parte de una interacción (verbal) en contextos sociales e históricos y, por lo tanto, una manifestación directa de la ideología” (Van Dijk 1980, 52). Por su parte, Foucault relaciona discurso y poder para explicar los sistemas de dominación donde están inmersos los saberes de las ciencias humanas y cómo interactúan políticamente con las instituciones (Hernández 2010, 49), lo cual influye en la conciencia de los sujetos. Por lo que Foucault sugiere, revisar la experiencia de los sujetos a partir de la comprensión de la “conciencia histórica” y la realidad, que incentivan la producción y reproducción de un cierto ordenamiento interno (Foucault 1988, 4; Conde 2009, 44). De esta manera el poder se asume como “una construcción social e histórica, es una categoría relacional y dialéctica que las personas no la poseen, sino que la ejercen al interactuar con otras y con su entorno” (Camacho 2003: 35-36).

Según Foucault, “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault 1992, 5). Es decir, los discursos dan cuenta de las jerarquías sociales y simbólicas que revelan los lugares sociales desde los que estos se producen y que, a la vez, se encuentran entramados en una “compleja red de relaciones y conflictos sociales, ideológicos y simbólicos” (Conde 2009, 46).

En síntesis, la producción y la comprensión de un discurso está determinada principalmente por la ideología, la cual responde a contextos sociales e históricos específicos, donde surgen procedimientos arbitrarios que reproducen el saber, la verdad y el poder a través de sistemas

de exclusión que se expanden hacia las formas de subjetivación del sujeto, es decir construyen su propia experiencia. En los siguientes apartados se profundizará cómo la realidad está construida a partir de sistemas de dominación y exclusión basados en construcciones de género, raza y etnicidad que ordenan las subjetividades y la vida social de los sujetos.

2.1.1 El orden de género como discurso

La categoría género demuestra los orígenes de la violencia contra las mujeres en las construcciones culturales sobre las que se establecen marcos normativos y axiológicos basados en el sistema sexo/género, que reproduce relaciones asimétricas de poder. Las críticas a estas relaciones de poder se pueden rastrear hasta los escritos de la pensadora feminista del siglo XVIII Mary Wollstonecraft y también de Simone de Beauvoir (1989), quienes ponen las bases para señalar que se trataba de construcciones sociales que mediaban toda la experiencia de las mujeres (Adán 2018, 14).

El género “no es una categoría estática -como tampoco lo son las relaciones entre los sexos ni construcción cultural alguna- y que requiere ser deconstruida cuidadosamente” (Asakura 2017, 724). Como punto de partida para revisar esta categoría, se retoma a Joan Scott (1996) quien propone al **género** como una categoría útil para el análisis histórico, y sugiere que este “es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Scott 1996). Según Scott, tales relaciones se configuran a través de cuatro elementos: símbolos y mitos culturalmente disponibles, conceptos normativos sobre los significados de tales símbolos, instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género y la identidad (Scott en Lamas 1999, 150).

Los símbolos culturales y conceptos normativos se presentan cuando se otorga valores a diferentes ámbitos de la vida humana, los cuales se transmiten a través de las instituciones y organizaciones, desembocando en la identidad (Asakura 2017, 724). En consecuencia, Asakura (2017) sostiene que “los sujetos constituyen sus identidades a través de las interacciones sociales en diferentes campos, incorporando, reproduciendo e innovando ese orden simbólico e institucional” (Asakura 2017, 724). Es decir, los sujetos hacen parte de un discurso o participan en su construcción, el cual se va incorporando y expresando en sus narrativas como resultado de procesos de socialización.

El género funciona en contextos históricos discursivos al igual que otras categorías de análisis como la clase, etnia, edad, etc. De modo que el “discurso” va mucho más allá del mero léxico. Los contextos discursivos nos remiten a formas de pensamiento y comprensión sobre cómo opera el mundo y nuestro lugar en el mismo; de tal manera que influye en las “formas de organizar los modos de vida, las instituciones, las sociedades; formas de materializar y justificar las desigualdades, pero también de negarlas” (Luna 2004, 53-54).

Se puede situar diferentes aportes académicos que dan cuenta de órdenes discursivos que tienen sus fundamentos y antecedentes en razones de género. De hecho, Cristina Palomar Vereza rastrea la manera cómo los “actos de género” participan en la construcción de la identidad a través de representaciones culturales que producen la identidad (Moreno 2005). La autora señala la existencia de dos modalidades discursivas que participan en la producción de identidad: por un lado, los discursos que se presentan de forma escrita y oral, académicos, institucionales e informales, y, por otro lado, los rituales o ceremonias. Ambas modalidades generan a su vez mecanismos de exclusión, discriminación y xenofobia (Moreno 2005).

En conclusión, el género como categoría permite identificar las relaciones de poder entre los sexos, basadas en elementos simbólicos y normativos que permean en la subjetividad, y en consecuencia en la identidad de los sujetos. Así mismo, se puede decir que este orden discursivo se reproduce arbitrariamente como resultado de la interacción de los sujetos en contextos históricos y culturales específicos, sostenidos por instituciones y organizaciones sociales que los reproducen. En consecuencia, el género hace juego con otras categorías de clase, etnia, edad, etc., que dan cuenta de otras desigualdades que se pueden observar en contextos históricos discursivos específicos.

2.1.2 Otras categorías de orden discursivo

En esta última sección, se aborda de forma breve otras categorías de orden discursivo. Para ello se propone reflexionar en torno a la colonialidad y a través de ella elaborar un acercamiento a las categorías como raza y etnicidad. Se parte de la idea de que el estudio de estas categorías permite observar la trama completa de discursos de exclusión que dan lugar a la formación de las subjetividades de los sujetos; y, por consiguiente, intervienen en el cuerpo como un espacio de disputa.

Para comenzar, se propone a la colonialidad como categoría elemental para comprender el sistema capitalista colonial – moderno y eurocentrado, que nace a partir de la clasificación racial/étnica de la población y a su vez, constituye una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial (Quijano 2011, 201). A partir de la colonización, se produjeron identidades sociales como: indios, negros y mestizos que dieron como resultado la constitución de instrumentos de dominación y clasificación social de la población, y consiguiente jerarquización de las relaciones sociales, creando diferencias entre conquistadores y conquistados, que basados en una supuesta diferencia biológica ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros (Quijano 2011, 201-202). Ahora bien, se propone abordar la “raza” como una construcción sociohistórica y simbólica elaborada alrededor de la variación fenotípica, la cual se utiliza como criterio de definición y delimitación de grupos humanos (Wade 2000, 21-22; Stolcke 2000, 41). Es decir, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder que resultan en el establecimiento de regímenes de dominación, control, regulación y gobierno sobre subjetividades subalternizadas (Wade 2000, 21; Fonseca 2019, 299). Como afirma Melody Fonseca (2019), “desde la experiencia colonial americana, la raza resultó determinante para articular el orden colonial y las prácticas de dominación y esclavización de las poblaciones indígenas y, posteriormente, de la población africana traída al continente mediante la trata”, que forjaron el racismo como sistema de dominación y exclusión social (Fonseca 2019, 301).

En virtud de lo anterior surgen las categorías “étnico” y “etnicidad”, para reemplazar la de “raza”, dada la carga moral que pesa sobre esta última como propagadora del racismo (Wade 2000, 21; Stolcke 2000, 34). Entonces, la etnicidad pasa a establecerse como una construcción social que empezó a usarse poco a poco en los círculos académicos, siendo su auge durante la posguerra (Stolcke 2000, 34-35); según Wade la población tendía a clasificarse entre sí según la vestimenta, el habla, las costumbres, la apariencia, etc., y esto llega más tarde a llamarse “etnicidad”, la cual podría definirse como “una forma de categorizar las diferencias culturales complejas y redefinir así para los individuos quién era quién y cómo comportarse con los otros” (Wade 2000, 24 – 28).

Sin embargo, la raza no es homóloga a la etnicidad; aunque tal como argumenta Verena Stolcke (2000) “al menos en la sociedad occidental moderna, la homología entre las relaciones entre sexo y género, y raza y etnicidad sí que se da y que además existe un vínculo ideológico-político entre ambas relaciones” (Stolcke 2000, 42). Ella sostiene que el sistema de

producción es el lugar de la lucha de clases y agrega que el racismo y el sexismo “son doctrinas vinculadas y constitutivas de la propia desigualdad de clases en la sociedad burguesa” (Stolcke 2000, 41). Entonces, permite notar que tales clasificaciones están construidas ideológicamente y son naturalizadas, al extremo de que se les atribuye la “culpa” de su propia inferioridad, a quienes son víctimas de este desigual sistema de clasificación (Stolcke 2000, 41).

Finalmente, cabe precisar que el entrecruzamiento de estos discursos de género, raza y etnicidad trae enormes consecuencias sobre los cuerpos en países como Ecuador y Bolivia. En Ecuador, las mujeres indígenas deben afrontar las consecuencias de estructuras de proyectos elaborados bajo presunciones mal construidas, alrededor de sus problemáticas (Radcliffe 2014, 21). Y en Bolivia, Carolina Borda (2018) afirma que “la etnicidad ha sido instrumentalizada para demandar el reconocimiento de derechos, pero al mismo tiempo esta ha sido una herramienta usada por las clases altas para mantener las jerarquías sociales”, lo cual sería la razón para que, por ejemplo, la violencia sexual sea direccionada de diferentes formas.

2.2 El intercambio de mujeres como condición para la conformación del parentesco

Para hablar de estructuras de parentesco es importante comprender que el estructuralismo es una escuela filosófica del siglo XIX, a la que pertenecían pensadores como Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan y Louis Althusser. Cada uno de estos autores plantea el estudio de estructuras que van más allá del individuo y organizan su pensamiento. Tales estructuras serían el lenguaje, el inconsciente, la prohibición del *incesto* que da origen al parentesco, y la sociedad misma que está constituida por una superestructura cultural basada en una estructura económica. En el presente trabajo se parte por definir la prohibición del incesto analizada por Claude Lévi-Strauss para acercarnos a la comprensión de su teoría de las estructuras elementales de parentesco.

La prohibición del incesto puede definirse como una regla que posee el carácter de universalidad, que busca garantizar la formación de una red de alianzas en el marco de elecciones libres que no comprometan la cohesión social. Esta prohibición se traduce en la prohibición de matrimonio o la consumación de relaciones sexuales entre parientes cercanos con un campo de aplicación variable, según el modo en que cada grupo defina lo que entiende por pariente próximo. La prohibición del incesto no está inscrita por sí misma en las

sociedades, no sucede así y solo cuando sucede representa una transgresión que despierta asombro y horror. La prohibición es un aspecto que significa el tránsito de la naturaleza a la cultura, eso que nos diferencia a los seres humanos de los animales; porque solo a los seres humanos se les puede regular la sexualidad (Lévi-Strauss 1969, 28-45).

Un aspecto clave de la proposición de Lévi-Strauss (1969), está vinculado a sus postulados sobre relaciones de intercambio, lo que permite observar que el trabajo y la propiedad están determinados por las relaciones de parentesco, e involucran aspectos productivos y reproductivos de la vida de la mujer (Úrsula Sharma en Moore 1991, 86). De hecho, en las sociedades patrilineales, los hombres son quienes adquieren derechos sobre sus esposas e hijos, mientras que sus obligaciones están vinculadas a lo económico; estos debates se reencuentran con lo que propone Gayle Rubin (1986), al señalar que las mujeres son objeto de intercambio en el marco de la creación de alianzas que surgen con el matrimonio.

De hecho, las estructuras elementales de parentesco se entienden como “sistemas cuya nomenclatura permite determinar en forma inmediata el círculo de los parientes y el de los allegados” (Lévi Strauss 1969, 11). Entonces, mediante esta estructura se explicaba que había parientes con los que se podría contraer matrimonio y otros que estaban prohibidos, Lévi-Strauss (1969) propone dos categorías: los cónyuges posibles y los cónyuges prohibidos. A partir de esto se crea una matriz de tres tipos de relaciones familiares que hacen posible la estructura de parentesco: una relación de consanguinidad, una de alianza y una de filiación, es decir una de hermano-hermana, esposo-esposa y progenitor-hijo/a (Rosemberg y Troya 2012, 285).

Adicionalmente, Rosemberg y Troya (2012, 284) aclaran que “las relaciones de parentesco no son reflejo de las relaciones biológicas”, y varían según la cultura y la sociedad. Para reforzar este planteamiento, Sahlins y Parkin y Stone (en Godelier 2000) llegan a sostener que el parentesco no se puede explicar apelando a la racionalidad reproductiva o genética universal, tampoco a la noción de interés individual o conveniencia. Todo esto, abre la posibilidad para pensar el parentesco más allá de lo consanguíneo, reproductivo y de filiación.

Al respecto, Godelier (2000, 101-103) analiza los estudios antropológicos realizados por L. Firson, A. Howitt y B. Malinowski en aborígenes australianos y habitantes de la isla Tobriand, que dan cuenta de que los conceptos de paternidad y consanguinidad no tienen

relación con los conceptos universalizados en Europa. Además, relata que la tribu *baruya* de Nueva Guinea, plantea otra teoría del proceso de la concepción que tampoco tiene relación con Occidente (Godelier 2000, 101). Por lo tanto, Godelier (2000) propone que el parentesco es “el conjunto de principios que definen las uniones legítimas entre individuos de los dos sexos y determinan la identidad y la filiación de los hijos que nacen de esas uniones”.

La anterior definición no deja de ser polémica. Esto, por un lado, obedece a los procesos de concepción y apropiación de las hijas e hijos y, por otro lado, la ambigüedad que presenta la frase “uniones legítimas entre individuos de los dos sexos” que supone relaciones heterosexuales. Para la primera polémica, el mismo autor retoma a David Schneider, quien “rechaza totalmente la idea de que el parentesco esté universalmente ligado a los procesos de concepción y de apropiación de los hijos” (Godelier 2000, 103). Además, asegura que D. Scheneider, propone como punto de partida “los símbolos y contenidos de las representaciones propias de cada cultura” con los que igualmente discrepa (Godelier 2000, 103).

En cuanto a la segunda ambigüedad, es necesario retomar a Butler (2005) quien señala la confusión estadounidense cuando se habla de matrimonio gay y parentesco gay, porque tendemos a pensar que el “matrimonio es una institución y un vínculo heterosexual” (Butler 2005, 3). Por ello, propone una serie de estudios realizados por Carol Stack, Nathaniel Mackey, Fred Moten y Kath Weston, donde el parentesco no tiene relación con lo matrimonial y puede funcionar a través de redes de mujeres, algunas unidas por vínculos biológicos y otras sin ellos.

Hasta ahora, se puede comprender que los sistemas de parentesco no son universales, por lo que una definición no podría explicar todas las formas en que las sociedades se organizan socialmente. María Isabel Loring García (2001) quien estudia los sistemas de parentesco y estructuras familiares en la Edad Media, señala que los sistemas de parentesco y las estructuras familiares son categorías equivalentes. Según esta autora, ambas constituyen sistemas de relaciones sociales derivados de la filiación, de la alianza o conyugalidad. Y, propone que los sistemas de parentesco en la edad media estarían integrados por tres aspectos, como las relaciones de filiación, afinidad o alianza y de parentesco espiritual, que a su vez pueden clasificarse en padrinazgo, afinitas y confraternidades y fraternidades.

Al respecto, Godelier (2000) señala que existen tres aspectos de análisis del parentesco que son objeto de polémica. El primer aspecto, está relacionado con la dificultad para comprender límites de las relaciones de parentesco, mientras los sistemas europeos se organizan entre “parientes” y “no parientes”, los sistemas australianos consideran que existen diversos grados de parentesco en una misma sociedad (Godelier 2000, 105). El segundo aspecto, refiere a la esencia o el aspecto principal del parentesco, algunos autores se fijan en las relaciones de filiación y lazos biológicos, mientras que otros en las relaciones de intercambio (Godelier 2000, 107). Un tercer aspecto, sería la idea de producir una sociedad para vivir, lo cual lleva a cuestionar los postulados levistraussianos que consisten en concebir formas de vivir en familias, y no en comunidades (Godelier 2000, 113).

Un nuevo análisis sostiene que los estudios antropológicos ya no ubican al parentesco como “la base de la cultura, sino que lo conciben como un fenómeno cultural completamente entrelazado con otros fenómenos de tipo cultural, social, político y económico” (Butler 2005). De hecho, la autora explica que las relaciones de parentesco hoy en día nos permiten cuestionar los límites entre el parentesco y la comunidad. Con lo anterior colapsa la visión tradicional de parentesco, y la sexualidad se puede mirar por fuera de ese marco tradicional, lo cual nos lleva a pensarnos la comunidad, la amistad como formas de establecer relaciones de parentesco (Butler 2005, 30-31).

En consecuencia, un sistema de parentesco va más allá de ser una lista de parientes biológicos, es más bien un sistema de categorías y posiciones que tienden a contradecir las relaciones genéticas reales (Rubin 1986). En el marco de la teoría de la reciprocidad primitiva, el parentesco es sobre todo un sistema de intercambio que organiza la vida económica, política, ceremonial y sexual de la sociedad, donde lo matrimonial constituye una forma básica de intercambio de regalos y las mujeres son el eje central de ese intercambio. Todo eso sería lo que explica la regulación de la sexualidad, la fundación de leyes de exogamia y consecuentemente, la prohibición del incesto.

2.2.1 Relaciones de parentesco en los pueblos kichwa amazónicos

Los sistemas de parentesco en la Amazonía pueden ser muy diversos y un aspecto muy importante para la supervivencia de sus comunidades. Los sistemas de parentesco pueden tratarse de comunidades caracterizadas por familias extensas, agrupadas en torno a una casa colectiva o *maloca*. Clastres (2010) sostiene que existirían dos tipos de familias según las

reglas de residencia: patrilocal y matrilocal. La residencia patrilocal estaría integrada por un hombre, una mujer (o varias, si se trata de un matrimonio poliginio), si la residencia post-marital es patrilocal, estaría integrada por las hijas no casadas y los hijos con sus esposas, y descendientes. Mientras que la residencia matrilocal, incluye un hombre rodeado de sus hijas con los esposos, de sus hijos no casados y de los hijos de sus hijas (Clastres 2010, 48).

Naturalmente, las personas que viven al interior de una misma *maloca* estarían emparentadas entre sí, lo que significa que estaría prohibido el matrimonio entre los miembros del grupo. Este último aspecto, ofrecería ventajas de carácter político, pero también se considera como contingente, debido a que unas comunidades están muy alejadas geográficamente de otras, y cuando se conforma una aldea, la exogamia sigue vigente, pero se convierte en una exogamia de linaje (Clastres 2010, 57-58).

Al respecto, Clastres (2010) reflexiona que las reglas de exogamia implican una apertura al exterior que compromete el principio de autonomía absoluta de cada comunidad, que no significa que pierdan autonomía respecto de ciertos planos esenciales, como: vida económica, ritual y organización política interna. De acuerdo a las caracterizaciones que hace el autor, en ambas sociedades, sea patrilineal o matrilocal, lo que está en entredicho es el intercambio de las mujeres. Este intercambio de mujeres de maloca a maloca, llevaría a pensar que no se trata de grupos extraños o enemigos comprobados. Sino que, el matrimonio contribuye a integrar comunidades donde tienen lugar sistemas de derechos y deberes mutuos, y la generación de lazos solidarios que se ponen de manifiesto frente a circunstancias que pueden ser amenazantes para todo el grupo (Clastres 2010, 58-59).

Se reafirma que el parentesco y la formación de nuevos lazos familiares, es importante para las comunidades amazónicas. Un estudio que realiza Belik (2018) al analizar los apuntes del padre Albert Kruse, señala que los Munduruku una tribu ubicada en la Amazonía brasileña, es descendiente de los Indígenas Cocama. Cuyos miembros de esta familia no podían casarse entre ellos porque tienen la misma sangre, pero podían casarse con personas de otros lugares. Además, Belik (2018) refiere que el padre Kruse describió a algunos hermanos Munduruku teniendo tótems plurales o múltiples, y algunos de ellos posiblemente relacionados. En algunas comunidades, el origen de nuevas tribus estaría dado a partir de la segmentación interna de algún clan antiguo (Belik 2018). Para da Matta (en Oliveira 2003, 97) la “familia nuclear” es el foco de las relaciones en la “esfera doméstica” la cual a través de la comunidad

se convierte en “una”, mientras más lejos esté un grupo del foco, más debilitada estaría la línea de parentesco.

Después de esas apreciaciones, cabe señalar que algunos apuntes sobre parentesco en la región amazónica del Ecuador sostienen que tribus como la de los huaorani aseguran su supervivencia a partir de matrimonios endógamos que se da entre primos cruzados, es decir hermanos y hermanas casadas entre sí, lo cual les brinda una sensación de paz. Sin embargo, la prevalencia de esta regla es amenazada cuando hay escasez de consortes, problemas internos y desacuerdos sobre las alianzas, lo cual obliga a los grupos locales o *huaomoni* (“nosotros-humanos”) a alinearse políticamente con los *huarani* (“los otros-enemigos”), lo cual conduce a la violencia y la destrucción, llegando a provocar la desaparición de grupos enteros, dado que los Huamani sostienen una política de hostilidad controlada hacia los otros (Rival 2004, 100).

Como se ha manifestado anteriormente, las reglas de parentesco no son universales y dependen mucho del territorio en el que se realiza las observaciones. Los pueblos Canelos Quichua, por ejemplo, se organizaban en *ayllus*, que son un sistema referencial de clases de parentesco que permite diferenciar entre “parientes” heredados y adquiridos” (Whitten 1976, 10). Guzmán (1997, 82) quien analiza la obra de Whitten (1976) sobre los pueblos Quichua Amazónicos instalados en Canelos, señala que este autor sostiene que el *ayllu* es una forma de estructura relativamente constante que asegura la continuidad familiar y étnica, divididos en grupos de parentesco menores que consistirían en grupos de familias nucleares que viven cerca y se consideran descendientes de una pareja que vivió dos o tres generaciones antes (Guzmán 1997, 82).

Un aspecto relevante que vale apuntar de la obra de Whitten (1976, 129) es que, tras el intercambio matrimonial, aconsejan que la novia vaya a vivir con la familia del novio lo que se denominaría como virilocalidad, pero lo que sucede normalmente es que se forjan modos de residencia ambilocal, que dan cuenta de la posibilidad de elección de la pareja de dónde vivir. Otra característica de los sistemas de parentesco de los Quichua canelos es la de formar una red alrededor de un ego de co-padres rituales o místico, que responde a las creencias ancestrales de estos grupos (Guzmán 1997).

El mismo sistema de parentesco (*ayllu*) está presente en los kichwas del Napo que describe Michael Uzendoski (2015) Este autor diferencia los términos *ayllu* o *mntuns* (la cursiva es mía), los cuales estarían estructurados a partir de una serie de metamorfosis y actos de afectividad, muchas veces basados en discursos estéticos. Los *ayllus* se traducirían como grupos familiares y los *mntuns* como afines, en donde podrían incluirse grupos de varias escalas (hogares, grupos de hogares, aldeas y comunidades enteras), que a su vez están relacionados a través de la sustancia y lazos filiales. Es decir, al mismo tiempo son *ayllu* y están unidos por lazos de consanguinidad.

Finalmente, esta última entrada permite ver que el parentesco kichwa está cambiando constantemente y que los términos *ayllu* y *mntun* pueden aplicarse abiertamente para describir relaciones íntimas entre personas relacionadas de formas diferentes, parecería ser que se trata de un uso indistinto de la terminología que responde a sentimientos de afecto y las diferentes dinámicas que se pueden establecer en las relaciones, lo cual hace difícil diferenciar un *ayllu* de otro (Uzendoski 2015). Sin embargo, “la noción de parentesco lleva consigo la idea de que las personas no sólo comparten una sustancia común sino también un destino común que requiere compartir cosas y experiencias de la vida” (Uzendoski 2015).

2.3 Las violencias contra las mujeres

La categoría violencia no tiene una definición precisa dada la multiplicidad de formas en las que esta se presenta y por ello, en ocasiones se prefiere hablar de las violencias y no de la violencia en singular. A partir de las definiciones de varios autores dedicados al estudio de la violencia, se puede decir que esta se caracteriza por varios elementos, como los son: el uso de la fuerza por parte de alguien, el daño, recibir dicho daño por una o varias personas, la intencionalidad del daño, y el acto de obligar a alguien a hacer algo que no quiere; siendo el hilo principal de todos estos aportes el uso de la fuerza física (Martínez 2016, 9-10).

La Organización Mundial de la Salud (OMS) propone a la violencia como “el uso intencional de la fuerza física, amenazas contra uno mismo, otra persona, un grupo o una comunidad que tiene como consecuencia o es muy probable que tenga como consecuencia un traumatismo, daños psicológicos, problemas de desarrollo o la muerte”¹⁴. En el ámbito del derecho, la violencia sería “la coerción grave, irresistible e injusta ejercida sobre una persona para

¹⁴ “Definición de violencia”. Organización Mundial de la Salud (OMS), 29 de enero de 2020, <https://bit.ly/3xjm6SQ>

determinarla contra su voluntad, a la realización de un acto jurídico”, la cual puede ejercerse mediante la presión física, intimidación o amenaza.¹⁵ Con estas dos definiciones se confirma que la violencia se asume principalmente como el uso de la fuerza física para hacer daño. Sin embargo, vincular la violencia únicamente al uso de la fuerza física minimiza otras formas de violencia que, si no se nombran, quedan reducidas a experiencias individuales. Para Velázquez (2003, 27), quien propone un análisis crítico sobre la violencia con énfasis en la violencia ejercida contra las mujeres, la palabra “violencia” da cuenta de una forma de proceder con la que se intenta vencer la resistencia o voluntad de alguien, a través del uso de la fuerza física o la coacción. Entonces, la violencia va más allá de la fuerza, la agresión y el dolor que se pueda infligir a una persona en cuanto a lo físico, puesto que opera de distintas formas e incluye atentados a la dignidad y al sentido de valor de las personas (Scheper-Hughes y Bourgois 2004), manifestándose mediante actos de distinta naturaleza: físicos, sexuales o psíquicos (Organización Mundial de la Salud 2002, 6).

De acuerdo a la OMS en su “Informe mundial sobre la violencia y la salud” se puede clasificar a la violencia en tres categorías generales según el autor del acto violento, como son: la violencia autoinfligida, la violencia interpersonal y la violencia colectiva (Organización Mundial de la Salud 2002, 5). La primera hace referencia a la capacidad de los individuos de lesionarse a sí mismos o tener comportamientos suicidas que pueden no llegar a consumarse; la segunda categoría refiere a la violencia infligida por otro individuo o grupo pequeño de individuos, como por ejemplo: la violencia intrafamiliar, de pareja, a menores, ancianos u otras personas como la violencia comunitaria; la tercera categoría refiere al uso instrumental de la violencia por parte del Estado, grupos políticos organizados, milicias y organizaciones terroristas por razones sociales, económicas o políticas (Organización Mundial de la Salud 2002, 5 - 6).

Se puede concluir que la violencia no es un acto singular y no se refiere solamente a un acto de fuerza física, sino que se manifiesta en una multiplicidad de formas que atentan contra la dignidad de las personas. De este modo, las violencias contra las mujeres constituyen un problema social y estructural que afecta sus vidas de forma cotidiana, presentando graves consecuencias sobre su dignidad.

¹⁵ “Violencia e intimidación”. Enciclopedia jurídica, 29 de enero de 2020, <https://bit.ly/3xj74gb>

2.3.1 Violencias basadas en el sistema sexo-género

La existencia de marcos normativos internacionales influye potencialmente en la definición de las Violencias de Género contra las Mujeres (VBG), sin descartar el aporte que ofrecen los estudios académicos y el movimiento feminista. La autora Marta Torres Falcón indica que para la Convención de Naciones Unidas contra la Tortura (ONU), la violencia contra las mujeres se consideraba como una forma de tortura y una de las formas más extremas de violencia, donde se atribuía al marido el poder de “castigar” a su esposa por cualquier comportamiento que consideraba inapropiado; la única diferencia es que la tortura en un sentido estricto corresponde a los agentes estatales y en el caso de la violencia contra las mujeres, ellas compartían la cama con su perpetrador (Torres Falcón 2010, 68-69).

Aquella analogía habría dado lugar al reconocimiento de una forma de violencia específica, la cual se cometía en el ámbito privado y por individuos particulares, que luego resultó en una definición estricta que comenzó a constar en la Declaración de Viena (1993) y la Convención Interamericana de Derechos Humanos para Prevenir, Sancionar y Erradicar cualquier forma de Violencia contra la Mujer, aprobada en Belem do Pará, en 1994. En esta última, se agrega que se ataca a las mujeres por el hecho de ser mujeres y que puede ocurrir en la esfera pública o privada (Torres Falcón 2010, 69-70).

Para la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres celebrada en Pekín en 1995, se concreta una definición amplia de la violencia contra la mujer que subraya aspectos históricos y sociales en su definición. Es decir, se reconoce como una manifestación de relaciones de poder históricas y socialmente establecidas entre hombres y mujeres; que es resultado de representaciones que construyen el cuerpo como “realidad sexuada y como depositario de visión y división sexuales” (Bordieu en Plaza Velasco 2007, 133-134); y, que la construcción social de esos cuerpos se da entre aspectos como la raza, el sexo, la lengua o la religión que no se pueden separar porque constituyen la identidad (Butler en Plaza Velasco 2007, 133-134).

En esa misma línea, es importante destacar los estudios de género como elementos fundamentales para la definición de la violencia contra las mujeres. Velázquez (2003) sostiene que los estudios de género han evidenciado otras formas de violencia que responden a las “pautas culturales y sociales diferenciales para varones y mujeres” (Velázquez 2003, 27), cuyo análisis ha sido importante para que se puedan visibilizar y hacer frente a la omisión que

las justifica. Hablar de violencia contra las mujeres desde un enfoque de género implicó romper con el paradigma de que se trataba de un asunto que debía resolverse en el ámbito privado, y significó cuestionar las estructuras y sistemas que la sostienen (Adán 2018, 13-19). Abordar violencia contra las mujeres con énfasis en la categoría género, nos ofrece un contexto histórico y social de la violencia, constituyendo una herramienta formidable para generar procesos de acompañamiento a mujeres víctimas, puesto que se hace hincapié en la diferencia sexual como construcción social (Nash en Velázquez 2003, 28). Entender la diferencia sexual como construcción social, da cuenta de un orden discursivo alrededor del que se entretajan una serie de prácticas sociales, creencias y códigos de comportamiento dados en función de la jerarquía sexual (Velázquez 2003, 28; Foucault 1992, 5; Conde 2009, 46).

Entonces, se propone retomar el sistema sexo/género como precursor del orden discursivo que reproduce la violencia contra las mujeres mediante el establecimiento de la diferencia sexual como construcción social. La filósofa feminista Sandra Harding y Hintikka (2004) señala que tal sistema de dominación masculina se expresa mediante el control y apropiación por parte de los hombres del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres; además, sostiene que “la "reproducción" está ampliamente configurada para incluir la sexualidad, la vida familiar y las formaciones de parentesco, así como el nacimiento que biológicamente reproduce la especie” (Harding y Hintikka 2004, 311). De este modo, el sistema sexo/género ha organizado la vida social a lo largo de la historia y en todas las culturas actuales (Harding y Hintikka 2004, 312). Para efectos del presente trabajo, se define a las Violencias Basadas en Género (VBG) contra las Mujeres como un fenómeno complejo que supone la articulación de una multiplicidad de actos, hechos y omisiones construidas sobre los cuerpos, lo que produce tensiones que amenazan a las mujeres desde lo simbólico hasta lo físico; es también un dispositivo social que coarta el acceso a derechos humanos y reproduce desigualdades basadas en las diferencias simbólicas y subjetivas de los sexos, respondiendo a contextos históricos y sociales (Velázquez 2003, 27-28; Plaza Velasco 2007, 134; Adán 2018, 18), que se reproducen en el ámbito familiar, en el laboral, en el político, en el comunitario, en el docente, en el eclesiástico, etc.

2.3.2 Violencias contra las mujeres indígenas e interseccionalidad

Como se menciona, las VBG contra las mujeres pueden manifestarse de distintas formas y en una multiplicidad de escenarios, por lo que las mujeres indígenas no están exentas de tal

problemática. De hecho, además de lo que ya se ha señalado sobre la definición de las VBG y su proceso de politización para salir del ámbito privado al público, las mujeres indígenas han tenido que enfrentar otra serie de obstáculos. La cual consistió en visibilizar que las violencias son para ellas de carácter político, social, económico, espiritual, físico, sexual, psicológico y medioambiental; y que tiene múltiples dimensiones: interpersonal y estructural, pública y privada, estatal y no estatal. Y, sostienen que estas violencias afectan profundamente la existencia de los pueblos y su diversidad como sociedad (Centro de Culturas Indígenas del Perú 2013).

Respecto de los orígenes de las VBG contra mujeres indígenas existen interesantes debates. Desde la perspectiva de las cosmovisiones indígenas, se sostiene que tales violencias proceden de las ideologías del mundo occidental, cuyo momento fundante habría sido el proceso de colonización de los pueblos nativos de América. Según la escritora feminista Francesca Gargallo, esta perspectiva comenzó a sostenerse por maestras bilingües zapoteco-español de la costa de Oaxaca (México), frente a otras posturas de feministas comunitarias xinkas de Guatemala y aymaras de Bolivia que plantean la necesidad de reconocer la existencia del patriarcado ancestral originario, mediante una reflexión profunda que trascienda de la *posición histórica situada* que culpa exclusivamente al colonialismo (Gargallo 2014, 82-83).

Gargallo cuestiona la idea que sostiene la resistencia a la occidentalización como una forma de equidad entre los sexos. Ella reflexiona que tales ideas estarían fundamentadas en la acción de pocas mujeres dirigentes que han enfrentado el desafío de reivindicar los derechos colectivos de sus pueblos, procurando la apropiación y reinterpretación de las propias cosmogonías (Gargallo 2014, 83-84). Es decir, se trataría de historias aisladas, aunque acudir a estas narrativas permitiría a las mujeres indígenas reclamar un lugar que no tienen a lo interno de las comunidades y les brinda la posibilidad de reivindicación. En términos de resistencia, la autora sugiere que a los pueblos indígenas les corresponde el abordaje de la violencia estatal, la violencia sexual como táctica de guerra, y el consumo de alcohol como un disparador de la violencia familiar (Gargallo 2014, 84).

A partir de las consideraciones previas, es importante inscribir este debate sobre las violencias contra las mujeres indígenas en el marco de una perspectiva interseccional porque es crucial en la búsqueda de justicia para todas las víctimas de violencia. La interseccionalidad visibiliza

los sistemas de opresión, dominación y discriminación que atraviesan las identidades sociales (Crenshaw 1991). Alcoff (2018) sostiene que debemos considerar que las opresiones de género no pueden tratarse al margen de otras relaciones de poder y que es un error abordar las violencias a partir de un modelo excluyente, que beneficia solo a algunas mujeres privilegiadas, porque no abordan las causas reales de esas violencias.

En esa misma línea, Vuorisalo-Tiitinen (2011) siguiendo a Judith Butler va a sostener que “no existe una experiencia común a las mujeres oprimidas, resultado de una construcción categórica o ficticia de opresión, causada por un patriarcado universal” (Vuorisalo-Tiitinen 2011, 70). La autora sostiene que “el género se entrecruza con otras identidades posibles, formadas de manera discursiva, como la raza, la clase, la etnicidad, la sexualidad y la regionalidad” (Vuorisalo-Tiitinen 2011, 71), que dan cuenta de múltiples y contradictorias experiencias de subordinación y poder que deben analizarse de una forma amplia y compleja, dado que el patriarcado recibe diferentes significados que responden a contextos culturales específicos. Entonces, hay más cosas que definen la posición de una indígena y en el marco del sistema patriarcal y existen tradiciones y divisiones de trabajo relacionadas con la condición de ser mujer, que deben considerarse en el análisis.

2.3.3 El entorno familiar como lugar (in)seguro

El entorno familiar ha sido siempre considerado como un lugar de refugio y protección. Sin embargo, puede ser un lugar de terror para las mujeres y los hijos e hijas, porque es el escenario donde se reproducen múltiples violencias basadas en el dominio del hombre sobre las mujeres. Y, muchas mujeres son culpadas por no lograr mantener el ideal de familia perfecta y hogar seguro que está entretelado en el imaginario social, esa razón sumada a la dependencia económica y emocional dificulta que ellas se atrevan a romper con los ciclos de la violencia que se reproducen en el interior del hogar. Todo ello sin considerar también, que las instituciones de seguridad tienden a minimizar la violencia, por considerarlos aún aspectos del ámbito privado (Das 2008).

En el entorno familiar tienen lugar formas de violencia como la violencia doméstica e intrafamiliar. La violencia doméstica se manifiesta mediante actos que incluyen el maltrato físico, sexual, psicológico y económico, perpetrados por la pareja actual o una expareja (Kelly 2001) en el contexto del matrimonio o de la convivencia. En un sentido más práctico, Kelly (2001) sostiene que la violencia doméstica se sostiene en códigos legales que promueven el

maltrato de las esposas, la creencia histórica de que las mujeres y los niños tienen estatus de propiedad, el hecho de que no se ahonde o no se reconozca la violación dentro del matrimonio y las ideas sobre la santidad, la inviolabilidad de la familia y de la intimidad.

La definición de violencia doméstica es “más rígida” que la de “violencia familiar”, ya que esta se manifiesta de formas diversas, estas pueden ir desde el maltrato infantil, a las personas adultas mayores hasta la violencia entre hermanos o la violencia en la familia extensa (Kelly 2001). Por su parte, Maritza Segura Villalba (2003) propone que la violencia intrafamiliar y la violencia doméstica implican agresiones dirigidas a cualquier miembro de la unidad familiar o doméstica. Pero hace una precisión, “la violencia intrafamiliar se produce dentro o fuera del ámbito doméstico, y la doméstica es aquella cometida exclusivamente en el hogar o lugar de convivencia” (García y otros en Segura 2003, 16).

La violencia doméstica “se da dentro del contexto continuado de la desigualdad de la mujer” (Kelly 2001, 12), que se sostiene en profundas conexiones con la desigualdad de las mujeres, dado que la violencia doméstica demuestra la dominación de los hombres y la subordinación de las mujeres en todos los aspectos de su vida. Un concepto que es útil para comprender la violencia de género contra las mujeres es la categoría “continuum”, que da cuenta de que las mujeres están expuestas de forma cotidiana a un continuum de experiencias posibles que perviven en el entorno familiar y social, pudiendo acompañarlas a lo largo de toda su vida. Velázquez (2003) sostiene que, aunque el concepto de continuum puede tener limitaciones, en realidad puede llevar a reconocer diferentes formas de violencia a la que están expuestas las mujeres.

Básicamente, un continuum se define como “una serie continuada de agresiones hacia las mujeres. Facilita, según Kelly, demostrar cuáles son los alcances de los elementos básicos comunes que subyacen en cada acto de violencia y cómo se combinan entre sí” (Velázquez 2003, 46). De ese modo, una mujer que es víctima de violencia doméstica puede enfrentar una combinación variable de agresiones que incluyen: amenazas de violencia, violencia psicológica, sexo forzado (violación) y asalto físico, siendo el último extremo de este continuum el asesinato.

2.4 Narrativas: experiencias y resistencias de las mujeres

La **narrativa** se puede comprender como una forma del lenguaje en la que las personas entienden sus vidas y la manera cómo ciertos eventos adquieren significado, ligadas a contextos culturales que están consecuentemente atravesados por relaciones de poder (Bustamante 2010). Según explica Cole (2009, 10), la narrativa puede ser proceso y fenómeno a la vez, y agrega que “la historia es la unidad fundamental que da cuenta de la experiencia humana” (Cole 2009, 10). Y como tal, las personas son guiadas a actuar de ciertas maneras con base en narrativas sociales, públicas y culturales disponibles en la vida social (Somers en Cole 2009, 10).

Como estrategia analítica, la narrativa permite identificar el “posicionamiento del sujeto y los problemas de interacción dentro de la micro política de contextos discursivos localizados particulares” (Morison y Macleod 2013, 4). Lo anterior significa que las narrativas del yo son determinantes para comprender la realidad material y las subjetividades de los sujetos sociales, es decir se puede “comprender los procesos a través de los cuales los sujetos sociales producen y negocian los significados culturales y cómo se atribuyen agencia a sí mismos y a los demás” (Arango 2012).

La investigación narrativa como práctica no es nueva, tiene sus fundamentos en el proceso de transmisión oral de historias, brindándonos la posibilidad de agregarle sentido a nuestro mundo y a la construcción de vidas y comunidades. Contar historias implica un acto político a través del cual los escritores pueden tratar de emanciparse, y a la vez tienen el potencial de transformar la realidad y las estructuras de dominación. Uno de los aspectos fundamentales de la narrativa es el reconocimiento del lugar de enunciación, el cual consiste en reflexionar a partir de qué lugares hemos construido nuestras propias subjetividades y a partir de qué marcos teóricos miramos el mundo, implica comprender que todo esto es producto de la manera en que vivimos y concebimos las relaciones de dominación (Mohanty 2008).

Además de reconocer el lugar de enunciación propio, permite comprender que cada persona tiene algo que decir de sí mismo, lo cual “da testimonio” de su identidad (Benveniste en Arfuch 2002). Sin embargo, Barbara Cole (2009), sostiene que no es suficiente con que los investigadores reconozcas sus propias subjetividades, sino que reconozcan sus emociones, ficciones y fantasías para comprender la constitución múltiple de la realidad, porque esas

intersecciones construyen los discursos a través de los cuales se produce el sujeto y se cuentan ciertas historias (Walkerdine en Cole 2009).

2.4.1 Experiencia y prácticas de significación

La experiencia como una categoría de análisis en las ciencias sociales ha sido trascendental, principalmente para los estudios históricos. Un análisis realizado por Joan Scott (2001) da cuenta de la experiencia como el “origen del conocimiento” y una categoría que no se puede ignorar completamente; según esta autora, la experiencia “sirve como una manera de hablar de lo que ocurrió, de establecer diferencias y similitudes, de decir que se tiene un conocimiento ‘inalcanzable’” (Scott 2001, 72).

Para el feminismo, la experiencia ha permitido “legitimar una crítica de las falsas afirmaciones de objetividad de los relatos históricos tradicionales” (Scott 2001, 58), cuestionando lo “dado por supuesto” en la cotidianidad de las relaciones sociales. De hecho, Avtar Brah (2004) sostiene que esos cuestionamientos han permitido que los movimientos de mujeres se establezcan como la voz colectiva de las “distintas formas personales en las que las mujeres han experimentado las fuerzas físicas y sociales que constituyen lo ‘femenino’ en la ‘mujer’” (Brah 2004, 120-121), demostrando de este modo que la experiencia es una construcción cultural porque no refleja una realidad dada de antemano.

Brah (2004, 121) va a proponer que “la «experiencia» es un proceso de significación que constituye la misma condición de posibilidad de la constitución de lo que llamamos «realidad»” y enfatiza en la experiencia como “una práctica de significación tanto simbólica como narrativa; como una lucha por las condiciones materiales y los significados” (Brah 2004, 121). La experiencia y la narrativa están relacionadas estrechamente, dado que brinda las bases sobre las que se levantan las historias, pero además sirve para reconocer “la existencia de individuos, en lugar de preguntarse cómo son producidas socialmente las concepciones de sí y las identidades” (Scott en Arfuch 2002).

Cabe apuntar además que, Teresa de Lauretis propone a la experiencia como “el trabajo de la ideología”, donde “la subjetividad es construida a través de relaciones materiales, económicas, interpersonales, de hecho, sociales y en larga duración, históricas y cuyo efecto es la constitución de sujetos como entidades autónomas y fuentes confiables del conocimiento que proviene del acceso a lo real” (De Lauretis en Arfuch 2002). Lo anterior significa que

ninguna narrativa ocurre aislada de “la posición enunciativa particular, de esa señalización espacio-temporal y afectiva que da sentido al acontecimiento de una historia” (Arfuch 2002). Finalmente, las prácticas de significación están aliadas a la experiencia, se construyen en el marco de las dimensiones simbólicas y prácticas que atraviesan los discursos de los individuos en todo el marco social. Para ello, el lenguaje constituye un elemento importante como constructor del mundo al ser configurativo de la subjetividad, “imprime un giro peculiar a la reflexión, atenuando la fantasía de aprehensión del hecho “puro” o el afán de alcanzar la plenitud del sentido” (Arfuch 2016). Justamente el lenguaje sería la forma cómo se expresa los hechos o como dice Arfuch (2016), “estamos siempre hablando de palabras sobre los hechos”, y la palabra es la expresión de las dimensiones simbólicas que atraviesan la narrativa de los sujetos. La subjetividad está interrelacionada al discurso a través del lenguaje, porque el discurso es “cuerpo, gesto, acción forma de vida” (Arfuch 2016).

2.4.2 Resistencias cotidianas

Hablar de resistencia implica necesariamente partir por reconocer que hay poderes o procesos de dominación donde surge la resistencia. Michel Foucault a partir de las relaciones de poder propuso las prácticas de resistencia, como si se tratase de un proceso sincrónico, donde la resistencia tiene “un novedoso carácter productivo, creativo y transformador de una realidad social en constante movimiento” (Crescentino y de Lima Grecco 2018). Moore (1991) sostiene que la resistencia puede surgir al margen de discursos de dominación, y explica que la resistencia de las mujeres en algunos ámbitos de su vida (no necesariamente en lo público) pueden suscribirse como la resistencia a los determinismos con los que se entienden los mandatos de género.

Moore (1991) analiza el doble estándar con el que se examina los movimientos de protesta de las mujeres en Irán y señala que la ausencia organizada de las mujeres en los ámbitos de la actividad política permea negativamente en sus acciones al ser vistas como sujetos no interesadas en la política, esta entendida como el espacio de lo público y de hecho, la autora señala que varias antropólogas feministas sugieren no separar el ámbito político del doméstico, y proponen redefinir la política para que esta abarque otros temas que son de especial interés para ellas y que no se abarquen en las visiones clásicas de política (Moore 1991, 209 - 210).

Como se ha visto Moore (1991) relaciona la resistencia a la política y ha sido la diferenciación de lo público (político) y privado (doméstico) lo que da lugar a una especie de jerarquización del accionar de las mujeres. En esta misma línea argumentativa, ella retoma a James Scott quien propone las “formas de resistencia cotidiana campesina”, al identificar actos individuales de protesta que pasan desapercibidos y que si se multiplicaran desencadenarían un caos que no implicaría enfrentamientos directos pero que significarían una afrenta a las formas de hacer política de los dirigentes de la capital (Moore 1991, 2011). Moore (1991) acude a las “formas de resistencia cotidiana campesina” para pensarse las formas de resistencia cotidiana de las mujeres, presentando de esta forma acciones que ellas realizaban en oposición a sus familias y maridos.

Por supuesto que las mujeres están resistiendo cotidianamente a la violencia. Kelly (2001) sostiene que la literatura tiende a representar a las mujeres como víctimas pasivas de la violencia y como un “tipo” concreto de mujer. Ella sostiene que contrario a lo que se cree, es justamente cuando las mujeres ejercen su resistencia, cuestionando verbalmente o con acciones la autoridad masculina, que ocurren los incidentes de violencia doméstica. La autora también sostiene que “uno de los resultados del abuso prolongado es la pérdida de autoestima y la incapacidad para actuar, pero estas son las consecuencias del abuso, no la causa” (Kelly 2001, 13).

Para Kelly (2001) es importante que el análisis de las realidades de las víctimas y sobrevivientes de violencia doméstica reconozca “la fuerza en la supervivencia, así como los daños que estas mujeres sufren a corto y largo plazo” (Kelly 2001, 13). Esto, debido a que muchas mujeres se esfuerzan en trabajar, cuidar a sus hijos y mantener sus relaciones familiares pese a las circunstancias. Esto no las exime de pedir ayuda y es recomendable no juzgar que no se comportan como víctimas o juzgarlas de víctimas patética, porque esto hará que se retracten de pedir ayuda.

Ensamblajes (a modo de conclusión)

Los discursos están íntimamente relacionados con el poder, entendido como una construcción social e histórica que se transforma constantemente y está presente en todas nuestras relaciones interpersonales, pero además surge a partir de las construcciones de género, raza y clase o más bien, esas construcciones surgen a partir de esos ejercicios de poder desigual que establecen jerarquías sociales y crean situaciones de subordinación para sectores sociales

menos privilegiados. Eso explica las opresiones de género, raza y clase que organizan nuestra vida social.

De hecho, ese marco de ordenes discursivos, de poder y jerarquías atraviesa todos los espacios de socialización humana y se alía con otros sistemas como el de parentesco para organizar la sexualidad, las formas de alianza, los intercambios, en otras palabras, toda la vida social de los individuos. En la sección que se propone sobre parentesco, se plantea algunas preocupaciones alrededor de los límites de parentesco, concluyendo que el parentesco va más allá de una lista de parientes biológicos.

Los sistemas de parentesco son muy diversos y están en constante transformación, un breve recorrido a trabajos etnográficos sobre pueblos amazónicos permite rastrear que las formas de parentesco responden a lazos de consanguinidad, pero también a formas de organización de los afectos. El mismo debate surge alrededor de otra categoría como la de “familia”, la cual se configura a partir de múltiples dinámicas sociales y está atravesada por debates que surgen en el campo de lo jurídico, influenciados por los discursos de género. Por lo tanto, la familia se convierte en un espacio donde surgen desigualdades que se perpetúan a partir de las normas jurídicas.

Luego de proponer ese marco de organización de la vida social y familiar, el abordaje de la categoría “violencias” permite comprender que esta no tiene una definición precisa, lo cual responde a las diversas áreas desde las cuales se aborda. Aunque generalmente se vincula la violencia a la fuerza, cuyo cuestionamiento ha permitido reconocer otras formas de violencia que atraviesan las relaciones humanas, dando a notar que se trataría de algo estructural.

En el caso de la violencia contra las mujeres indígenas, visibilizarla a partir de una perspectiva no solamente de género sino también interseccional permite rastrear los orígenes de estas violencias en los sistemas de opresión, dominación y discriminación que atraviesan las identidades de las mujeres indígenas, como una respuesta a los paradigmas universalizantes que han intentado trasladar las experiencias de un patrón de mujer, sin considerar las circunstancias históricas y las especificidades relacionadas con su identidad étnica y territorial, lo cual afecta notablemente el acceso de las mujeres a la justicia. Otro aspecto relevante que se apunta con relación a las violencias es el hecho de que esta afecta a mujeres de todas las generaciones en distintos ámbitos, la categoría continuum permite

explicar cómo trasciende la violencia desde los espacios más íntimos a los espacios privados, es decir donde las mujeres pasan la mayor parte de su vida.

Capítulo 3

Discursos y narrativas de las mujeres de *Allyshungo*

Introducción

En este capítulo se identifica los discursos que atraviesan la disputa por la definición del concepto de Violencias Basadas en Género contra las mujeres, por el hecho de ser mujeres en la comunidad *Allyshungo*, del cantón Cascales; con esto se intenta comprender los discursos que caracterizan la manera cómo en la comunidad se habla de violencia, cómo la entienden y los marcos históricos o institucionales en los que se han originado. Por otro lado, a partir de las propias prácticas de significación y experiencias de las mujeres, propongo caracterizar sus narrativas en torno a las violencias basadas en género.

Durante la fase de campo, se realizó visitas a cada una de las viviendas de la comunidad donde mediante entrevistas a hombres y mujeres -con énfasis particular en las mujeres que son sujetos centrales del presente trabajo de investigación- para recopilar datos que nos permitan conocer sus vidas y por consiguiente, sus prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria; así mismo, se realizó una visita a la representante del Consejo de Protección de Derechos del cantón Cascales para aclarar los procedimientos en torno a la aplicación de justicia ordinaria e indígena en estos territorios.

La información que recogí para esta sección fue levantada durante la fase de exploración y reconocimiento del campo etnográfico, el cual Muratorio define como “un espacio de práctica social” que fluye mediante la convivencia cotidiana, es decir la “presencia compartida” donde se intenta entender el lugar de los Otros frente a sus prácticas cotidianas (Muratorio 2005, 131). En ese proceso me dediqué a visitar a cada una de las mujeres de la comunidad para realizar entrevistas y obtener un contexto general del lugar, enmarcada en aspectos éticos y metodológicos. De hecho, los trabajos de Blanca Muratorio en la Amazonía ecuatoriana han sido las bases para valorar la importancia de reconocer el campo etnográfico, la escucha atenta y el respeto a los vínculos que se generan durante toda esta fase de campo.

Los hallazgos que resultaron de esta etapa permiten tener una visión general sobre lo que se comprende por violencia por parte de las mujeres, a quienes se les hizo preguntas sobre la convivencia dentro del hogar y la vida comunitaria, develando que los discursos alrededor de las violencias inciden en las formas cómo resuelven la violencia en la comunidad. Por otro

lado, en torno a este mismo tema, ha sido fundamental la comprensión de la ruta de atención de violencia de género contra las mujeres, es decir en cuanto a justicia tradicional y ordinaria. El argumento central de esta sección es que los discursos influyen notablemente en las experiencias de las mujeres y la vida comunitaria, porque hacen posible la manifestación de ciertos fenómenos. De ese modo, se va a presentar que los discursos universalizantes de la experiencia urbana trastocan en las experiencias de las mujeres kichwas quienes, en el marco de sus creencias ancestrales y prácticas, deben estar constantemente intentando adaptarse y adaptar sus prácticas a esa realidad que las inscribe como sujetos universales sin considerar sus características e identidades propias.

Finalmente, la información presentada en esta sección nos brinda una mirada general a la problemática de las violencias basadas en género contra las mujeres en nacionalidades kichwas, un asunto que a decir de Segura Villalba (2006, 15) se había mantenido como no prioritario para los representantes y líderes comunitarios; como lo ha sido en todos los pueblos indígenas que han estado involucrados en un proceso de posicionamiento social y político destacado a lo largo de los últimos 30 años.

3.1 Disputas discursivas sobre las violencias contra mujeres indígenas

En este apartado, reflexiono sobre la forma cómo la justicia ordinaria y la justicia indígena se entrecruzan para atender y resolver las violencias contras las mujeres indígenas. Presento a la Ley para el Buen Trato, como una herramienta de las mujeres kichwas para gestionar varios tipos de violencias contra las mujeres y miembros de la comunidad. También se reflexiona sobre el uso de instrumentos como la *kamachina* para resolver problemas de pareja y cómo la administración de justicia indígena al estar liderada por hombres, se vuelve injusta con las mujeres puesto que estos actúan desde sus subjetividades atravesadas por prácticas dominadoras que intentan sostener el estado de las cosas.

3.1.1 Alternativas para afrontar la violencia contra las mujeres indígenas en el marco de la Ley 103

A partir de la ratificación de varios instrumentos internacionales, en distintos países de América Latina hubo avances legislativos y doctrinarios en relación al status jurídico de las mujeres en la región (Facio 1999, 39). En el Ecuador, la violencia contra las mujeres en el ámbito doméstico empezó a visibilizarse en la década de 1980 y paulatinamente en la década de 1990. Así fue como se conformaron las primeras Comisarías de la Mujer y la Familia en

1994 y para el año 1995, se promulgó la Ley contra la Violencia a la Mujer y la Familia, conocida como Ley 103.

En ese marco legal, en 1997 surgen las primeras iniciativas de las mujeres indígenas con relación a la atención de la violencia contra las mujeres, enmarcada en la aplicación de la Ley 103 en sus comunidades. Se realiza la construcción e implementación del Reglamento de Buena Convivencia en Cotacachi, una iniciativa diseñada por tres instituciones, como son la UNORCAC, a través del Comité Central de Mujeres, la Asamblea de Unidad Cantonal, a través de la Coordinadora de Mujeres, el Municipio de Cotacachi a través del Centro de Atención Integral a la Mujer y Familia, con el financiamiento de UNIFEM.

El reglamento para la buena convivencia comunitaria Sumak Kawsaipa Katikamachik, que está enmarcada en los principios de la justicia indígena y la reparación del daño, establece sanciones que se incrementan cada vez que una persona comete la misma falta. Inés Bonilla, una mujer kichwa de Imbabura, explica que en los casos que constituyen delitos como la violación o el intento de violación, estos se derivan a los fiscales o juzgados penales, que son parte de la justicia del Estado (Bonilla y Ramos 2009). Mientras que existen otros casos que si puede sancionar el reglamento.

El Sumak Kawsaipa Katikamachik establece que los cabildos tienen que sancionar los siguientes casos que dañan a la buena convivencia comunitaria y la armonía familiar: violencia física y violencia psicológica contra los miembros de la familia, en especial contra las mujeres, niños y niñas; violencia sexual, incluyendo la violación en el matrimonio y el matrimonio arreglado u obligado; los chismes, tanto de hombres como de mujeres; la infidelidad tanto de hombres como de mujeres; el impedimento de participación de mujeres, niños y niñas y adolescentes; la violación de derechos económicos incluye prohibición de trabajar; desviación de bienes y dineros familiares, equidad en las herencias; la irresponsabilidad en la paternidad y maternidad, incluye el no reconocimiento a las hijos por parte de los padres (Bonilla y Ramos 2009, 137).

La experiencia de Cotacachi ha sido útil para comprender a la justicia comunitaria como un campo paralelo a la justicia ordinaria, que es útil y necesario para la prevención de la violencia contra las mujeres indígenas, en ausencia de una justicia estatal u ordinaria que aplique de forma integral y real, un enfoque intercultural y que reconozca a las mujeres

indígenas como sujetas de derecho y ciudadanas (Bonilla y Ramos 2009). Esta experiencia habría servido como antecedente para la construcción de la Ley para el Buen Trato en la provincia de Sucumbíos por parte de la Asociación de Mujeres de Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos (AMNKISE), que es una asociación filial de la FONAKISE y agrupa alrededor de 80 mujeres.

La Ley para el Buen Trato está fundada en el interés de enfrentar la violencia contra las mujeres kichwas al interior de sus familias y está respaldada por el marco legal de la FONAKISE y de la AMNKISE, que reconocen la existencia de violencia contra las mujeres kichwas en Sucumbíos como un problema prioritario e identifican cuatro formas de violencia, tales como: violencia física, violencia psicológica, violencia sexual y violencia económica. Y, al igual que el Reglamento para la Buena Convivencia de Cotacachi, en la Ley para el Buen Trato reconocen otras situaciones que constituyen violencia como la negligencia, el impedimento para trabajar o estudiar, y chismes (Ley para el Buen Trato 2009, 6). Según Rosa Andi, promotora de la Ley para el Buen Trato, la Constitución del Ecuador reconoce formas propias de resolución de conflictos a lo cual se ha incorporado elementos culturales y ancestrales de su propia nacionalidad indígena.

Es el caso de la Ley de Buen Trato, que tiene el objetivo de prevenir y sancionar los maltratos hacia las mujeres. Esta ley no está legalizada aún en ninguna estancia estatal (sic.), en espera de que se clarifique la conformación y funciones del sistema estatal de administración de justicia (Andi y Grefa 2009, 142).

El aspecto más importante a destacar de la ley es la incorporación de sanciones y el procedimiento para denunciar violencia de género contra las mujeres, estableciendo una ruta para la misma. La cual se ejecuta mediante la práctica ancestral de la *kamachina* o consejo de una persona que sea respetada en la comunidad, lo cual no significaría en ningún sentido no apoyar a las mujeres que deciden denunciar actos de violencia ante las autoridades del Sistema de Administración de Justicia del Ecuador.

3.1.2 Justicia indígena administrada por hombres

Para Rosa Andi, existen dificultades al momento de abordar la violencia de género contra las mujeres:

Las compañeras ya se vienen acercando hacia donde nosotras, a la organización FONAKISE y así nosotros tenemos que estar apoyando. La mayoría de los comuneros son parientes o tienen relaciones de afinidad con los agresores, y esto reduce la posibilidad de que se actúe con objetividad y de acuerdo con la ley. Hay tendencia de justificar al agresor o minimizar las agresiones. La información sobre la violencia con que cuentan las mujeres kichwas, les permite conocer las formas de denunciar la violencia y exigir cada vez más respeto (Andi y Grefa 2009, 143).

Una tarde durante mi trabajo de campo y las distintas visitas que realicé a las mujeres de la comunidad, una de las habitantes de Allyshungo relató la estrategia a la que acudió para tratar un caso de violencia de pareja en la comunidad. Se trata de Guillermina Castillo¹⁶, quien se autodefine como mestiza, proviene de otra provincia del país y ha vivido en Allyshungo alrededor de 15 años junto a su esposo, dos hijas y un hijo (Guillermina Castillo, habitante de la comunidad de Allyshungo, en entrevista con la autora el 26 de febrero de 2020). Cuando ella ejercía la función de presidenta de la Asociación de Mujeres a mediados del año 2015, acudió a la *kamachina* por pedido de otra habitante de la comunidad, cuyo conviviente ejercía violencia contra ella. Guillermina relataba “pregunté qué es pues la *kamachina*, y ahí dice pues aconsejar para que no sean así pues que no se porte así que ya regrese con la mujer, eso es” (Guillermina Castillo, habitante de la comunidad de Allyshungo, en entrevista con la autora el 26 de febrero de 2020), y comenzó todo el procedimiento para socorrer a su vecina de la violencia que le propinaba su marido.

La investigadora Maritza Segura Villalba, señala que “el consejo o *kamachina* es una práctica que el pueblo Kichwa amazónico tiene registrado en su memoria como una estrategia usada por sus mayores para pedir y obligar cambios de conducta” (Segura 2006, 97) y que se usa en reemplazo de otras formas de castigo que están en desuso, como poner ají en los ojos, obligar a tomar tabaco puro, etc. Ella sostiene que “el consejo se convierte en una especie de fórmula cuya función en el caso de la violencia, fusiona la ambigüedad de la denuncia y el silencio; de la complicidad y la ruptura” (Segura 2006, 98), y enfatiza que este mecanismo se orienta a la conciliación más no a la resolución de la violencia.

Según Guillermina, la *kamachina*, se trataría de una “práctica para aconsejar a los maridos que maltrataban a sus esposas” (Guillermina Castillo, habitante de la comunidad de

¹⁶ Este nombre es un seudónimo.

Allyshungo, en entrevista con la autora el 26 de febrero de 2020), a continuación, se relata cómo lo realizó:

Hicimos la reunión y ahí le sentamos al medio al don Manuel y al ladito a doña Josefina, y ahí le preguntamos qué mismo estaba pasando que ya sea de verdad que ya no le quiere a ella o qué es lo que pasaba. De ahí dijo, no yo ya no voy a estar así. Sí, pero dijo que si había una señora que andaba con él, pero él ya va a dejar, ya no va a estar, ya va a estar con la esposa y que ya le disculpe, le perdone y ya. En delante de todita la comunidad le dijimos que le pida perdón porque ella decía que él ya ni duerme con ella, él se va otro cuarto a dormir y ella lloraba decía ya no quiere saber nada de mí, que, desque era vieja que ya no le quiere, así desque le decía (Guillermina Castillo, habitante de la comunidad de Allyshungo, en entrevista con la autora el 26 de febrero de 2020).

Para ella, la aplicación de la *kamachina* tuvo resultados favorables porque las agresiones y peleas se habrían aplacado. Ella lo confirmaba cuando su vecina le decía que su marido ya no la golpeaba ni la insultaba y, que consideraba que, al agredirla de nuevo, físicamente, ella correría a buscar ayuda con la vecina, es decir con Guillermina (Guillermina Castillo, habitante de la comunidad de Allyshungo en entrevista con la autora el 26 de febrero de 2020). El relato de Guillermina C., demuestra la aplicación de la *kamachina* para que un marido cambie su comportamiento y reconciliar a la pareja para que vuelvan a convivir en armonía y evitar el maltrato hacia su pareja (diario de campo, F13-02-03-2020).

Su intervención también es un punto interesante de análisis, Guillermina no ocupaba el cargo de presidenta de la comunidad cuando se vio empujada a aplicar la herramienta del consejo o *kamachina*, era presidenta de la Asociación de Mujeres y sin duda, jugó un rol decisivo y de liderazgo para sosegar el sufrimiento de una compañera de la comunidad (diario de campo, F13-02-03-2020). Vale mencionar que las autoridades comunitarias son mayoritariamente hombres, lo cual constituye una práctica discriminatoria contra las mujeres, quienes al estar lejanas a los espacios de decisión y de administración de justicia, se encuentran que “los mecanismos de resolución a los conflictos internos parecen ser bastante ciegos a sus vidas y problemáticas” (Pequeño 2009).

Pequeño (2009) sostiene que “los hombres están atravesados por una lógica y un sesgo de subjetividad masculina que impone un orden y que busca perpetuarlo” (Pequeño 2009, 87).

Probablemente no se trate de una práctica consciente, sin embargo, el entorno social y comunitario atravesado por los discursos de opresión y discriminación hacia las mujeres, predispone la ejecución de prácticas injustas para las mujeres y que todo sea justificable. Por ejemplo, la idea de que la violencia entre parejas debe resolverse al interior del hogar, manifestada por don Salomón Aiza, presidente de la comunidad de Allyshungo, para no asumir ninguna responsabilidad al respecto, es una forma de mantener el orden de las cosas y perpetuarlo (Lucía Saavedra, habitante de la comunidad de Allyshungo en conversación con la autora el 15 de febrero de 2020).

La existencia de la “Ley para el Buen Trato” es un acierto de la AMNKISE porque permite viabilizar estrategias de resolución de conflictos de las comunidades Kichwas de Sucumbíos. Sin embargo, esto no significa la reducción de complejidad a la hora de enfrentar VBG en las comunidades. Sandra Guamán, quien actualmente es la presidenta de la Asociación de Mujeres “Mushuc Warmi”, comentaba algunas precisiones sobre la aplicación de la *kamachina*:

Aquí si les castigaron a unos compañeros, aquí el castigo es que lo aconseja toda la comunidad y a veces cuando ya no entienden o no quieren que la comunidad tome cartas en el asunto, ya se lo entrega a la policía y autoridades competentes. Y de ahí si van a estar presos por maltratar a la esposa. A veces por compasión si se los saca de la cárcel, si ha habido casos que se han ido a manos de las autoridades, pero si han cambiado. Pero también ha cambiado la gente aquí en la comunidad. A veces son muy rebeldes, muy machistas, muy machitos con la comunidad, entonces ahí llamamos y los dejamos que se los lleve la policía. Van a la cárcel y ahí van a ver lo que es bueno, porque tienen que contratar abogado y entonces eso es duro. Entonces más bien nosotros aconsejamos porque una: la comunidad no tiene plata para ayudarles con abogado. Otra: que una vez que toman asunto las autoridades competentes, entonces tiene que pagar la pena que dice el Código Penal. Ya no es como la comunidad, la comunidad le aconseja y le dice que si en otra vez vuelves a hacer eso que la misma comunidad le va a entregar a la policía. Que la misma comunidad le pide que le de castigo la policía, pero ahora como ya tenemos derechos, ya no quieren que sea la policía. Nosotros podemos hacerlos castigar con la policía, pero ahora todos tenemos los derechos humanos todo eso ya no. Pero ahora tenemos la ley de los derechos colectivos. Entonces la ley nos ampara castigar a la comunidad entonces la comunidad le mete una garrotiza, le pone ají, le hace lo que sea, la comunidad si puede defenderse porque antes nos demandaban. Pero casi no ha habido casos, ha habido casitos de peleas que se aguantan y no dicen nada. Pero cuando

hay un problema, entonces los líderes de la comunidad, la directiva de mujeres se pone de acuerdo y preguntan en una asamblea qué hacemos. Hay veces que no llega la persona que le ha pegado a la mujer. Se desaparece unos tres cuatro meses hasta seis meses de la vergüenza, pero cambian¹⁷ (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020).

El testimonio de Sandra G. demuestra que efectivamente, el interés de resolver casos de violencia contra las mujeres está liderada por la asociación de mujeres. También da cuenta del interés por transformar las relaciones y el comportamiento de los hombres violentos de su comunidad y cómo interactúan la justicia ordinaria y la justicia indígena para gestionar la violencia contra las mujeres, con hincapié en las relaciones de pareja. Y menciona brevemente el silencio que atraviesa la vida de las mujeres que no se deciden a denunciar ni con la comunidad ni con otras instancias del sistema ordinario de justicia.

En concreto, poner en conocimiento de las autoridades comunitarias un hecho de violencia puede significar el enfrentamiento de varios obstáculos, configurados a partir de los marcos discursivos estatales y comunitarios. El primero es que la figura paterna está representada por el presidente de la comunidad indígena, cuyas prácticas están determinadas por sus propios valores y representaciones frente a las VBG; segundo, las relaciones de parentesco entre el agresor y quienes ocupan cargos de autoridad que contribuyen a establecer complicidades y silencios, mediante la no intervención. Tercero, “la forma de intervención y resolución de casos de violencia se estandariza y se concreta en una sanción moral para el agresor, y el uso del consejo para la pareja” (Segura 2008, 104). Y, cuarto, pese a que la “Ley para el Buen Trato” busca ceñirse a los lineamientos de la justicia indígena y tender puentes con la justicia ordinaria, los procedimientos frente a delitos de violencia sexual no son claros y tampoco hay garantías de que estos casos realmente traspasen la frontera de la jerarquía comunitaria.

3.1.3 La justicia ordinaria no responde a las necesidades de las mujeres indígenas

Para denunciar casos de violencia contra las mujeres ante la justicia ordinaria, se puede acudir a las instancias como las Fiscalías Especializadas en Violencia de Género, las oficinas de la Defensoría Pública, las Unidades Judiciales competentes en Violencia contra la Mujer o Miembros del Núcleo Familiar, los Servicios de Protección Integral y la Junta Cantonal de

¹⁷ Transcripción textual de la entrevista realizada a Sandra Guamán

Protección de Derechos. Sin embargo, la mayoría de estas instancias están ubicadas en las cabeceras provinciales, esto dificulta a las mujeres que están en tercera y cuarta línea, acudir a la justicia ordinaria.

Además, es importante señalar que existen barreras de lenguaje y comunicación en las instituciones públicas, puesto que no todos los organismos de justicia cuentan con intérpretes o traductores para realizar interrogatorios cuando las víctimas o sobrevivientes lo requieran. En entrevistas realizadas a profesionales de salud que atienden en casas de acogida de Sucumbíos y Orellana, confirman que pueden solicitar traductores en kichwa pero otras lenguas están totalmente excluidas (shuar, waorani, achuar y el cofán); esto significa que las mujeres que han sido víctimas y sobrevivientes de violación que pertenecen a estas comunidades no puedan ser atendidas adecuadamente por los operadores de justicia (ES11-01-06-21 y Ruth Leiva, personal de atención de la Casa de Acogida Paula y Centro de Atención La Puerta Violeta, en entrevista con la autora el 01 de junio de 2021 y el 09 de junio de 2021).

Por consiguiente, estos aspectos se convierten en obstáculos de acceso a justicia y desanima a las mujeres indígenas a denunciar la violencia. Mientras que, si deciden denunciar, experimentan prejuicios y estereotipos provenientes de los servidores judiciales, durante la toma de denuncia (Surkuna 2021). Por otra parte, una entrevista realizada a Ruth Leiva profesional que atiende a víctimas y sobrevivientes de violencia en el Centro de Atención La Puerta Violeta de la provincia de Sucumbíos, sostiene que en el caso de las comunidades indígenas la violencia contra las mujeres está normalizada y no existe claridad y especificidad sobre las rutas de atención que se debe seguir para atender de acuerdo a cada territorio; donde existen lógicas comunitarias que impiden el ingreso de la sociedad civil o las instituciones de la justicia ordinaria (Ruth Leiva, profesional de salud mental de La Puerta Violeta, en entrevista con la autora el 09 de junio de 2021).

3.1.4 La atención de la violencia sexual contra mujeres indígenas en una zona gris

La zona gris se comprende como “un objeto empírico y una lente analítica que dirige la atención hacia un área turbia en la que las fronteras normativas se disuelven, en la que los actores estatales y las élites políticas promueven o toleran y/o participan en causar daño”

(Auyero 2007, 32), en esta área ocurren las violaciones a derechos humanos, pero no se registran debidamente y por lo tanto, quedan impunes.

En una visita realizada al cantón Cascales para indagar sobre los procedimientos para denunciar violencia contra las mujeres en comunidades rurales e indígenas, sostuve una conversación con Areli Cabezas, quien es secretaria ejecutiva del Consejo Cantonal de Protección de Derechos del cantón Cascales. Allí me explicaba que la Junta Cantonal aborda casos de violencia intrafamiliar y da seguimiento a los casos que se presentan (diario de campo, F18-02-03-2020).

Respecto de cómo trabajan VBG con nacionalidades, ella mencionó que el protocolo para el proceso de denuncia es igual y existe una red de protección integral del cantón, la cual está integrada por instituciones públicas y privadas. Sin embargo, en las comunidades este tipo de problemas primero deben ser resueltos por el presidente de la comunidad. Y cuando pregunté sobre violencia sexual incestuosa, Areli me explicó que en las comunidades está “jerarquizada la figura paterna”, por lo que se busca que sean solucionados a lo interno de la comunidad y estos no llegan a ser conocidos por la justicia ordinaria. Finalmente, cuando le pregunté si conocía la herramienta de la Ley para el Buen Trato, me dijo que no tenía conocimiento (diario de campo, F18-02-03-2020).

Si denunciar violencias ante la justicia ordinaria implica experimentar obstáculos y barreras durante la atención y la pérdida de redes de apoyo familiares y comunitarias, en el caso de la violencia sexual la situación es alarmante. En la misma conversación sostenida con la servidora del Consejo Cantonal, se conoció el caso de violencia sexual que habría tenido lugar en una comunidad del mismo cantón Cascales, cercana a donde yo me encontraba realizando mi trabajo de campo. Se trataría de un acto de violencia sexual cometido contra una menor de edad por parte de un miembro de la misma comunidad indígena (diario de campo, F18-02-03-2020).

Ella, narraba que la madre tras conocer el hecho, decidió denunciarlo ante la justicia ordinaria, y, en consecuencia, habría sido acusada como “traidora” por el resto de la comunidad, por no seguir el procedimiento que correspondía. Es decir, hacer conocer el hecho ante el presidente de la comunidad (diario de campo, F18-02-03-2020). Los procedimientos pueden resultar contradictorios y viciados al mismo tiempo, cuando se trata de VBG y más particularmente, si

incluyen delitos de violencia sexual. En ese sentido, tanto para la justicia ordinaria, como para la justicia indígena, la violencia sexual termina siendo un tema bastante sombrío y factor de mayor vulnerabilidad para las víctimas.

De acuerdo a la Ley para el Buen Trato, el tratamiento de la violencia sexual se debe gestionar con las autoridades del Sistema estatal de justicia y resolverse con llamados públicos de atención, llamados de atención en la Asamblea de la FONAKISE y el pago de una multa equivalente de un porcentaje de dos salarios básicos unificados completos. La Ley para el Buen Trato contempla también la imposición de una bandera negra en la vivienda de la persona agresora hasta que cumple con las sanciones dispuestas por la justicia ordinaria e indígena, firma de acuerdos, rituales para aconsejar y llamados públicos de atención en todas las instancias comunitarias: FONAKISE y AMNKISE. Sin embargo, estos procedimientos no se implementan pues la Ley para el Buen Trato aún no goza de una aplicabilidad formal en las comunidades indígenas.

Frente a esto, se produce un proceso de interlegalidad, es decir de complementariedad. La interlegalidad siguiendo a Boaventura de Sousa Santos se toma como que “no se trata de distintos órdenes legales concebidos como entidades separadas que coexisten en el mismo espacio político, sino se trata de concebir esos diferentes espacios legales superpuestos, interpretándose y confundidos tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones” (Ávila Navarrete 2010).

Es decir, se produce un entrecruzamiento entre las comunidades indígenas y el Estado, para responder a la necesidad de organizarse frente a la violencia contra las mujeres. Y, en el caso particular de la violencia sexual que es directamente tratado por el sistema de justicia ordinario, el Estado se convierte en un receptor formal de denuncias ante la ausencia de un campo con instituciones, procesos y prácticas consolidadas ante este tipo de delito (Ávila Navarrete 2010). Sin embargo, esto no deja de ser ideal porque en la práctica la violencia sexual en comunidades indígena no llega a conocerse por la justicia ordinaria.

En la provincia de Sucumbíos, las denuncias por el delito de violencia sexual contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 158 del COIP) desde 2014 a 2020, llegan a 11 casos, por el delito de Abuso sexual (art. 170 del COIP) se han reportado 579 casos y por el delito de violación (art 171 del COIP) se registran 1.033 casos. No se conoce cuántos de estos casos

corresponden a delitos cometidos en comunidades indígenas, pero es una cifra menor con relación a las cifras nacionales.

Una revisión a la Agenda Nacional de las Mujeres y la Igualdad de Género 2014 -2017, confirma que para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia, uno de los lineamientos establecidos ha sido el de “precautelar que los casos de delitos sexuales y, contra la vida, sean protegidos por la justicia ordinaria y se excluyan del tratamiento de la justicia indígena” (CNIG 2013, 76), esto explicaría el compromiso del Estado para proteger los derechos de las mujeres indígenas, pero su cumplimiento al interior de los territorios es complejo, por la imposibilidad de pasar por encima de la autoridad masculina que administra la justicia indígena.

Aunque a breves rasgos pareciera que la disputa entre la justicia ordinaria y la justicia indígena está resuelta, esto está lejos de ser real. En la práctica, no se ha resuelto cómo lograr una atención efectiva en los casos de violencia sexual en comunidades indígenas. Una entrevista realizada a Ruth Leiva, psicóloga social de La Puerta Violeta, un centro de atención externa localizado en el cantón Lago Agrio y cercano a Allyshungo, confirma las preocupaciones de Areli C., al sostener que en las comunidades indígenas se oponen a la justicia ordinaria y esto dejó a muchas niñas y adolescentes en total indefensión (diario de campo, F18-02-03-2020).

Como se puede ver, la jerarquización de la figura paterna al interior de las comunidades representa un obstáculo para las mujeres, sobre todo en la búsqueda de justicia y reparación en torno a la violencia sexual. Las mujeres conociendo que pueden perder sus redes de apoyo, como en el caso mencionado por Areli, descartarán acudir a la justicia por miedo a represalias. Este problema no se presenta únicamente en el país, la misma disputa se ha dado a nivel internacional cuando la cultura resulta un obstáculo para los derechos humanos (Merry 2003, 946), lo cual se agrava con la falta de protocolos especializados y de rutas que sean ampliamente difundidas sobre lo que pueden hacer las mujeres indígenas para realizar denuncias de violencia sexual (Surkuna 2021).

3.2 Relaciones de género: experiencia y prácticas de significación

3.2.1 Mapeando matrimonio y parentesco: “la pedida”

Durante mi trabajo etnográfico, me dediqué a documentar y escribir sobre toda clase de elementos que me permitieran conocer aspectos de la vida comunitaria en Allyshungo. A través de la escritura de mi diario de campo y las entrevistas que hice a las mujeres de la comunidad, pude mapear hilos temáticos que interconectaban sus experiencias, en el marco de los usos y costumbres comunitarias alrededor de los que transcurren sus vidas. Hablar del matrimonio tradicional kichwa, o como ellas lo denominan: “la pedida”, se convirtió en el eje central para indagar aspectos concernientes a las relaciones de parentesco y más específicamente, las relaciones familiares.

En muchas ocasiones, me dejé guiar por la curiosidad más que por las preguntas que había preparado y de ese modo, me permití algunas licencias para preguntar sobre las uniones matrimoniales en la comunidad. Apelando a principios éticos, basados en el cuidado, la responsabilidad y el respeto hacia cada una de mis informantes y colaboradoras en la investigación. De ese modo, buscaba ser recíproca con la generosidad y cariño demostrado desde el primer momento que arribé a la comunidad.

Encontré que el matrimonio tradicional kichwa ha sido por largo tiempo, el marco histórico que configura las relaciones de las mujeres y la composición familiar, asegurando las relaciones de parentesco. Mi argumento es que, el matrimonio para las mujeres kichwas era un mandato tradicional para ellas, a temprana edad, que traspasaba sus derechos de libre elección, ubicando sus vidas en la dicotomía entre el deseo y el deber, el cual aceptan con resignación. De hecho, la experiencia del dolor con el que enfrentaron la decisión de sus padres de darlas en matrimonio, siendo niñas, permea sus narrativas constantemente.

Guillermina Castillo, quien en ocasiones se convertía en otra voz etnográfica para mí al llevar más tiempo viviendo en la comunidad, se define a sí misma como mestiza y tiene su propia forma de entender las tradiciones y costumbres de sus vecinas y vecinos de la comunidad. En una ocasión, ella me contaba con asombro las historias que había escuchado narrar de varias mujeres kichwas, que fueron entregadas en matrimonio a edades tempranas y cómo esto había angustiado a muchas de ellas, que sentían que sus padres las regalaron con sus nuevos maridos, quienes generalmente las sobrepasaban en edad (diario de campo, F13-26-02-2020; Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la

autora el 26 de febrero de 2020). Acceder a todas estas historias de primera mano fue difícil, pero Blanca Muratorio (2005) en su artículo denominado “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”, sobre la vida de Francisca Andi, nos acerca a comprender este aspecto particular de la tradición kichwa.

El matrimonio tradicional kichwa se caracterizaba por ser endógamo o arreglado, e implicaba un proceso de varias etapas. En una ocasión cuando la lluvia nos atrapó a Lucía, Sandra y mi persona en la choza de las mujeres, aprovechamos para conversar sobre las fases que componían esta tradición, ellas les dicen “llegadas”. La primera llegada, *maquipalabra* o promesa inicial, consistía en que los familiares del futuro novio pedían la mano para “reservar” a la futura novia (generalmente, mujer cursando su niñez); la segunda llegada se conoce como la *tapuna* o pedido formal, que radicaba en hablar con la familia extensa de la futura novia para que brinden su consentimiento al novio (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020).

La tercera llegada o *pachtachina*, sería propiamente la ceremonia de la *bura* y estaría caracterizada por un costoso ritual. Este acto ceremonioso involucraba a todos los familiares de la novia y el novio, así como también a la comunidad en donde se celebre la boda. En esta “fiesta grande”, la comunidad era la pionera en la preparación de los alimentos y demás arreglos para la ceremonia (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020). La comida que solían preparar para esta celebración ha variado mucho a lo largo del tiempo, así como la celebración misma. Sandra relataba que antes había cacería y llevaban a las fiestas comida típica de la comunidad; “siempre traían el mono que le decimos para la mamá, el padrino tiene que cargar un mono grandote que le decimos chorongó, un mono grandote, entonces le hacen humear así en la candela” (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020).

Lucía me explicaba que los regalos son un detalle importante de la ceremonia. De acuerdo a las descripciones que ella me daba tuve la impresión de que cada regalo estaba pensado en función del sistema sexo/género, las herramientas de trabajo eran para los hombres y las herramientas de cocina para las mujeres. Además, ella reflexionaba que en este acto se mide cual tiene más fuerza, es decir apoyo familiar. En la ceremonia, parece fundamental que la novia no reciba más que el novio y se establece una relación de competencia entre las

familias, donde los regalos del novio deben ser más (diario de campo, F6-16-02-2020; Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020). Es fundamental destacar que eligen un padrino, cuya función se considera “sagrada”, al igual que la de los compadres (diario de campo, F6-16-02-2020). Este tiene la responsabilidad de intervenir cuando la pareja necesite un consejo. En el pasado este tenía la licencia para castigar sus infracciones, sean del hombre o la mujer, acudiendo al uso del ají (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020).

Según mis colaboradoras, el matrimonio tradicional implica un gasto económico que pocas familias pueden costear. Lucía solía señalar que “la pedida” con todas sus fases, se aplica con mayor frecuencia en comunidades indígenas kichwas localizadas en el Tena, Puyo, Coca u Orellana. En Allyshungo, “la pedida” ya no es obligatoria debido a la situación económica y la baja producción agrícola de las tierras (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020). Se acostumbra a que la familia del novio produzca hectáreas de maíz en las tierras más productivas que tenga, las cuales segrega para dar la boda (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020). Esto no significa que ya no se unan en matrimonio, preparan ritos y celebraciones que pueden incluir únicamente la *pachtachina*, una boda por la iglesia celebrada con un sacerdote o solo un matrimonio civil.

En ocasiones mis colaboradoras se ubicaban por fuera de sus relatos como observadoras de sus tradiciones y costumbres, confirmando que había cambios y diferencias en sus prácticas tradicionales, con relación a sus ancestros. De hecho, Sandra recordaba que su abuela les prohibía casarse con colonos, pero los desobedeció, hasta que ellos mismo la hicieron casarse por el civil (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020), otra característica que ha tomado la unión matrimonial en su comunidad.

Nosotros somos toditos como nacionalidad kichwa, pero como usted sabe las nuestras hijas, de mi mami todos los abuelos son de nacionalidad kichwa, entonces nosotros no hemos hecho esa costumbre porque usted sabe los esposos han venido colonos. Entonces nosotros tenemos colonos, así mismo mis primos tienen cofanes las mujeres, entonces estamos cambiando aquí.

Ahorita tenemos un afro también de una prima mía, entonces eso va fortaleciendo. Y entonces ya usted sabe que nuestras hijas ya van cambiando, ya no son como antes que nosotros si los antiguos mis abuelos eran así que querían dar otras personas, pero nosotros no hemos hecho y ya es decisión de cada uno ya. Entonces si hemos hecho, hay nacionalidad kichwa, nacionalidad, así mismo las mujeres lo mismo como nuestros hijos mira tengo dos nueras kichwas y dos mestizos. Y entonces van cambiando diferentes, entonces ya ahorita ya, así como ellas vinieron como nacionalidad entonces ellas tienen que ayudar a nosotras a fortalecer nosotras (Sandra Guamán, presidenta de la Asociación de Mujeres Mushuc Warmi, en entrevista con la autora el 14 de febrero de 2020).

En otra conversación que mantuve con Maricela Guamán, quien es hermana de Sandra, al preguntarle sobre las uniones matrimoniales endógamas y arregladas, me explicó que anteriormente se casaban entre parientes para sostener bienes y que ahora, buscan sus parejas fuera de la comunidad, porque no se quieren casar entre primos. Ella mencionó tres parejas de primos, que convencidos por los afectos mutuos han decidido enfrentar rumores y la oposición de la familia.

Las autoras y autores que se ha revisado alrededor de temáticas sobre parentesco y de forma particular sobre parentesco en la región Amazónica, permiten comprender que los sistemas de parentesco se encuentran en constante transformación y se caracterizan por la búsqueda de la supervivencia de las comunidades. Los extensos trabajos etnográficos de Whitten (1976) y Uzendoski (2015) sobre los pueblos kichwas de la Amazonía ofrecen un marco teórico amplio para analizar las particularidades que caracterizan a la mayoría de habitantes kichwas que viven en Allyshungo.

Con lo anterior, se puede sostener que tal como se presentó en la primera parte de este trabajo, la mayoría de habitantes de Allyshungo son de nacionalidad kichwa; se trataría de tres generaciones descendientes de una misma pareja. Ha habido muchos cambios con relación a los matrimonios, la mayoría se han quedado viviendo en la comunidad, aunque también podría decirse que se trata de matrimonios con residencia virilocal; pero, además una de las entrevistadas destacaba que la decisión de dónde vivir, siempre queda para la pareja, lo cual se podría asumir que también existen formas de residencia ambilocal (Whitten 1976).

Los cambios que permiten notar los diálogos con las entrevistadas dan cuenta de los procesos de transculturación que han atravesado la experiencia de las mujeres kichwas con relación al matrimonio, pues a este punto vale resaltar que anteriormente el matrimonio constituía un mandato tradicional, que las mujeres asumían con resignación a temprana edad por presión de sus familiares. Más adelante, en la narrativa de una de las mujeres que colaboraron para este trabajo, se puede notar que las razones para que se casarlas a temprana edad, además de asegurar la supervivencia étnica, consistían en apuntar razones como la pobreza y la desigualdad para mantener más personas en la familia, y el mismo hecho de vivir en la frontera que representa un peligro para las mujeres, como el rapto o la violación.

Con lo anterior, no se quiere señalar que el matrimonio haya dejado de ser un mandato tradicional, sino que en la comunidad lo señalan como un acto en el que cuenta las decisiones de las mujeres y que ya no se registra como una imposición de la familia; esto significaría que son ellas quienes a partir de sus propias experiencias y prácticas de significación valoran las características de los futuros novios y matrimonios; o por lo menos, así lo viven ellas. Lo que vale apuntar en esta parte es que el matrimonio organiza la vida comunitaria; por ejemplo, la nueva pareja debe integrarse a la comunidad y asumir las responsabilidades que tienen en ese marco.

Lo que hace pensar que si bien, los sentimientos de las mujeres se toman en cuenta, el caso es que el matrimonio vendría a ser un trato entre comunidades, ni siquiera grupos de hombres (Rubin 1986). Esto da cuenta del peso que tienen los valores comunitarios y particularmente, la autoridad masculina, que estarían fundamentados en que mientras más matrimonios se celebren, más habitantes habrá en la comunidad y en función de eso, también la incidencia ante las autoridades será mayor.

De ese modo, queda en entredicho que, pese a los cambios con relación a la libre elección de las mujeres, ellas siguen siendo el objeto principal de ese intercambio que se produce con el matrimonio, porque se sigue involucrando aspectos productivos y reproductivos de la vida de la mujer y los hombres son quienes adquieren derechos sobre sus esposas e hijos mientras que sus obligaciones, están vinculadas a lo económico (Moore 1991). Adicionalmente los aspectos reproductivos no solamente sirven para la organización íntima familiar sino para toda la comunidad, que se beneficia de estos intercambios porque habría más habitantes. Ya

no solo el trabajo y la propiedad estarían determinados por las relaciones de parentesco (Moore 1991) sino también la supervivencia comunitaria.

Con relación a los matrimonios entre mujeres kichwas con colonos, o de cualquier otro origen, el investigador Michael Uzendoski (2015) señala que se tiende a sostener que las identidades kichwa amazónicas están pasando por un proceso de aculturación y extinción, a raíz de esos intercambios. Sin embargo, él señala que las identidades no se pierden cuando se casan con personas cuya identidad no corresponde con la de ellos mismos, sino que están transformándose y construyéndose, lo cual es posible gracias a los propios valores simbólicos, estéticos y rituales de la sociocultura. De este modo, se puede recoger que “el matrimonio entre los kichwas constituye un complejo transformativo en el que la metamorfosis se hace explícita como parte del proceso de creación de valores” (Uzendoski 2015, 40).

Para concluir, se puede confirmar que los procesos sociales de los pueblos kichwas y particularmente de Allyshungo se encuentran en medio de un proceso de transculturación que enriquece sus experiencias y prácticas de significación, dado que estos cambios influyen en todos los ámbitos de su vida social y de forma particular, su sistema de parentesco y matrimonio. Como se ha presentado en los hallazgos, los lazos matrimoniales surgen a partir de las decisiones de las mujeres, aunque esto no significa que ellas hayan dejado de ser, los objetos intercambiables de la ceremonia, pues como se narraba en los hallazgos, la familia del novio lleva alimentos que vendrían a constituir una especie de dote por la novia.

Adicionalmente, se ha podido confirmar que los matrimonios kichwas buscaban asegurar la supervivencia étnica, pero además proteger a las mujeres de las circunstancias de violencia armada y pobreza que atraviesan la frontera. Justamente este punto, conviene seguir indagando, dado que la práctica de casar a las mujeres en etapas tempranas de su vida no es únicamente de la frontera, sino que se puede rastrear hasta otras provincias amazónicas donde conviven y persisten los pueblos kichwas, entonces quizá no es cuestión de estar en la frontera, sino que responde en efecto la división sexo/género, exclusivamente. Esta sección, con relación a la primera sobre las disputas discursivas, da cuenta de lo complejo que resulta comprender la violencia contra las mujeres en marcos contextuales indígenas y de frontera, con relación al ejercicio de justicia.

3.2.2 La huida como resistencia

En línea con el segundo objetivo que enmarca este capítulo, en la presente sección se propone indagar de forma particular las prácticas de significación y experiencias de las mujeres. La información que se presentará fue recogida durante la primera etapa del trabajo de campo, en medio de un acierto metodológico que implicó dedicarse a escuchar atentamente las historias que querían contar las mujeres que visitaba. De este modo, se encontró esta historia de rebeldía que producía sentimientos de alegría en su protagonista, por lograr cambiar su destino, la cual nos ofrece un acercamiento a la resistencia de las mujeres en el marco de sus tradiciones y costumbres respecto del matrimonio.

Una tarde, luego de un recorrido largo por la comunidad y de haber realizado varias entrevistas, llegué a casa de Marisol Aiza. (seudónimo), quien a la edad de 13 años quedó huérfana de madre y luego obligada a casarse por uno de sus hermanos. Según ella misma relató, a pesar de no desear casarse, nadie la escuchó y a los cinco años de este matrimonio, ella decidió huir de su esposo y dejarle los hijos, porque no los quería y no había deseado tenerlos. Este acto suscitó críticas y rechazo por parte de su familia; sin embargo, tal como ella relataba, volvió a la comunidad de Allyshungo para vivir tranquila y elegir por sí misma un nuevo conviviente (diario de campo, F13-26-02-2020).

A los 13 mi hermano me dijo vamos visítame, como tengo otros hermanos por parte de mamá, me fui a por acá por la comunidad Dubuno y ahí me dice, estuve como quince días no haiga estado un mes todavía y cuando en eso, mandado mi mami hacía de hacer mingas en los cafetales, o hacían solo mingas y entonces ahí se tomaban la chicha y hacían esos bailesitos en las tardes y éramos tres hijas de él y yo cuatro, la señora cinco. Y ahí llegaban viendo la música, llegaban bailaban así, no haiga sido mucho tiempo no digo, cuando en eso y yo todavía trece años no pensaba todavía ni tener ni los enamorados nada, ni afuera tuve y digo aquí así. Entonces me fui al río a bañar cuando llega mi sobrina dice Marisol ven, te llama mi papá. Digo: ¿para qué? Dice: no dice que venga porque llegaron hermanos, hermana del tal Vicente y te van a hacer un pedido. Yo me puse a llorar digo, pero yo no quiero marido, yo no vine por marido, si es que es así yo quiero irme para afuera, me puse a llorar. No pero mi papi dijo que venga. Me fui, dice: ve dice, aquí te están esperando, que quieren hacer pedido. Digo: no, yo me voy, le dije, yo quiero regresarme por si es posible mañana, si es que es así yo me voy donde mi papá, para afuera, me vine por visitar. Dijo: no tú no te vas de aquí, dijo, ahora ya tienes que olvidarte de tu papá, yo soy tu papá. Traíganme el cuaderno, hizo el listado, esto y esto me traen para tal día, quince días le dieron plazo para que llegue con eso y yo lloraba y lloraba por querer salir y no

podía, pues yo en ese tiempo, no podía nadar ese río grande para pasar, no conocía ni el camino. Llegó los quince días, ya llegaron con sus copitas, cerveza, cristales en ese tiempo, puro, la caneca, y todos empezaron a repartir el puro, la cerveza, el cristal, me dijo que, quería que sea tu marido, este es tu marido y ahora yo que te digo. Lloraba y lloraba, ni me acuerdo, de las iras yo también me he puesto a tomar, me había emborrachado y yo no quería dormir con él y ahí mi hermano me dijo: no, entonces no te enseñas aquí con tu marido, te fuistes, me mandó a la casa del marido pues y así igual pasaban. Me vine botando hasta aquí, después que ya estuve con él, ya conocí el camino, me vine. Vuelta me vinieron a traer sino regresas con él tienes que devolver la plata, vuelta regresé, ya me llegué a tener mis hijos, pero le dejé, regresé vuelta aquí mismo. Cinco años estuve por allá en esa comunidad, regresé vuelta aquí, pasé (Marisol Aiza, habitante de la comunidad de Allyshungo en entrevista con la autora el 26 de febrero de 2020).

Según narra Marisol, ella decidió separarse del marido y dejar los tres hijos que llegó a tener con él. Además, destacó que no tenía una buena relación con la suegra y las cuñadas. Se vio sin salida y entre risas al finalizar su historia, me dijo: “Así nomás fueron mi historia de vida” (diario de campo, F13-26-02-2020).

La narrativa en la que nos instala Marisol alrededor de su vida, nos permite observar algunos aspectos sobre las tradiciones alrededor del matrimonio kichwa. Primero, se puede pensar que los discursos alrededor del matrimonio y las mujeres como objeto de ese intercambio, marcan la vida de ellas y sus decisiones. El primer aspecto que me interesó tiene que ver con la edad a la que las mujeres de nacionalidad kichwa son pedidas en matrimonio. La autora Segura (2006) investigando las Violencias Basadas en Género contra las mujeres en las nacionalidades Kichwas de Sucumbíos, relata que muchas mujeres han sido obligadas a casarse siendo muy jóvenes, con personas que no conocían previamente y que, además, les sobrepasaban en edad; también se rastreó de esto en la etnografía que propone Blanca Muratorio (2005).

Así mismo confirma, cómo las mujeres son objeto de regalo en el marco del establecimiento de las relaciones de parentesco, donde la comida se convierte en una dote por la futura novia, la cual piden sea devuelta si ella abandonaba su marido. También se devela el carácter patrimonial que establecen los hombres sobre el cuerpo de las mujeres y como el matrimonio se convierte en la institución que luego pasa a regular y controlar a la esposa en función de los códigos comunitarios (Pateman 1995).

Finalmente, esta historia da cuenta de cómo Marisol también construye una identidad de no sujeción a las normas y lucha por decidir por sí misma, lo cual logra hacerlo después de tener los hijos y abandonarlos, conjuntamente con quien era su marido. La huida de este escenario se convierte en una forma de resistencia, porque ofrece posibilidades de transformación de la realidad en la que ella vive. Además, pone en entredicho aspectos relativos al consentimiento, no solamente en el marco de las relaciones sexuales sino del cuerpo, como ese lugar por donde atraviesan los deseos y decisiones de cada persona, y no del entorno comunitario. Sin embargo, la huida, al contrario de las formas de resistencia cotidiana campesina (Scott 1985), no pasa muy desapercibida del entorno comunitario, dado que está atravesada profundamente por los discursos de género y parentesco, que confluyen respecto del matrimonio tradicional kichwa. Por supuesto, esto no le quita el potencial transformador para quienes son las protagonistas y para las generaciones que les siguen. Construye un espacio para pensar el matrimonio más allá del peso de las costumbres y las tradiciones.

3.2.3 Continuum de resistencias cotidianas

La misma tarde que conocí a Marisol, conocí a Soledad.

Llegué a una tradicional vivienda de color azul localizada en la zona baja de la comunidad y había dos niños y una niña jugando en el patio. ¿Está su mami o alguna otra persona con la que pueda hablar? Corrieron enseguida a avisarle a su mami y entonces ella asomó en la puerta. ¿Puedo subir? Le pregunté. La vivienda es de madera, tiene un solo piso y está construida a un metro de distancia del suelo para evitar que las precipitaciones de agua inunden la vivienda y dañen los electrodomésticos. Esta es una forma de construcción tradicional en la Amazonía, porque muchas comunidades están rodeadas de ríos que crecen abundantemente en temporadas de lluvia (diario de campo, F13-26-02-2020).

Soledad se autoidentifica como kichwa del Coca, específicamente de la comuna San Vicente y tiene 23 años. Huyó de la comunidad a la edad de 11 años, y al ser preguntada sobre los motivos, sostuvo que los profesores de su comunidad bebían alcohol y mucho abusaban. ¿Qué significa para ella el abuso? Al preguntarle, me contó que los profesores de esa comuna abusaban de las niñas, ella no quiso eso para ella y decidió irse. Vivió hasta hace poco en Quito. Ella tiene dos hijos y una hija; el primero, es de otro compromiso anterior y los dos restantes (mujer y hombre) son hijos de su esposo actual, que tiene 40 años aproximadamente y no es indígena (diario de campo, F13-26-02-2020).

Su complexión física parecía de una adolescente de 15 o 16 años de edad, estaba muy delgada y los huesos de su cuerpo resaltaban sobre su piel. Le pregunté sobre su salud, sospechando que podría estar enferma. Me confirmó que tenía anemia, lo cual era evidente porque además de su delgadez, sus ojos estaban amarillos. Había escuchado que los síntomas de anemia eran tener los ojos amarillos y extrema delgadez, entre otros que solo puede determinar un médico. Estuvo en tratamiento para incrementar sus niveles de hierro, pero los insuficientes recursos económicos la obligaron a dejarlo (diario de campo, F13-26-02-2020).

Soledad es una sobreviviente de violencia que dedica su vida a cuidar y alimentar a sus hijos e hija. Es beneficiaria del Bono de Desarrollo Humano, lo cual le permite sostenerse económicamente. Sin embargo, si no lo esconde, lo invierte pronto en alimentos o cualquier otra necesidad de sus hijos e hija, su esposo se lo quita para beber.

Soledad me contó que tiene una demanda de alejamiento contra su marido (diario de campo, F14-27-02-2020). La primera vez que llegué a su casa, hacía poco que su esposo la había golpeado en el ojo izquierdo, por lo que estaba convaleciente y era menos visible el moretón. Sin embargo, hacía un par de días le había golpeado en su nariz, desviándole el tabique. Le pregunté si había recibido atención médica y cómo podría ayudarla. Respondió que el día siguiente iría al médico (diario de campo, F14-27-02-2020).

Para ese momento, yo no tenía mucha claridad sobre cómo funcionaba la *kamachina*, pero ya sabía de su existencia y le hablé de esta alternativa, le hice saber que no estaba sola. Intenté apelar a que les tuviera confianza a varias mujeres de la comunidad, las cuales podrían convertirse en una red de apoyo y amigas con las que podría contar, incluida yo. No la convencí, luego comprendí que tenía mucha desconfianza en los valores comunitarios. Cuando yo hacía preguntas, ella interrumpía la ruta de su narración para profundizar en detalles y luego retomaba para contarme sobre su marido, que era el punto central de la conversación. En esa ocasión, retomó el hilo narrativo contándome que su marido siempre la quiere echar de la casa (diario de campo, F13-26-02-2020).

Visité a Soledad en varias ocasiones, una vez mientras en el centro de la comunidad todas las familias, con niños y niñas celebraban un cumpleaños creí oportuno acercarme a su vivienda de nuevo para saber si estaba bien.

La encontré haciendo un gallinero al lado de su solar. Cuando llegué, sus hijos e hija jugaban alrededor de la casa y se emocionaron al verme llegar. A mí también me alegró ver que estaban ahí, solía pasar cerca de la casa para ver si estaban y ese mismo día en la mañana, no

la encontré, su existencia se volvió una preocupación constante para mí. Le comenté que fui a verla y me dijo que fue al médico. ¿Qué te dijeron? No me respondió, el hermetismo es otra característica muy acentuada en Soledad (diario de campo, F14-27-02-2020).

En esa ocasión, me pidió que me acerque al gallinero para que pudiéramos conversar, le ofrecí ayuda con el trabajo que hacía por lo que me quedé con ella toda la tarde martillando, sosteniendo tablas y sacando clavos. Esa escena me recordó a mi propia infancia y me hizo comprender las formas más íntimas en las que el trabajo de campo atraviesa nuestras propias subjetividades. A partir de ahí, sentí que estaba construyendo un vínculo más cercano a ella y muy familiar para mí (diario de campo, F14-27-02-2020), una madre que ejercía la maternidad en un contexto turbulento.

A nuestros pies, teníamos una gallina que estaba poniendo huevos y ronroneaba cuando me acercaba, por lo que atiné en evitarlo para no hacerla enojar. Mientras trabajábamos armando el gallinero, empecé a preguntarle cómo estaba y si no había tenido problemas con su conviviente. Ella me explicó que los problemas con su esposo son solamente los fines de semana cuando él bebe alcohol, ella decía que durante la semana es más tranquilo porque sale muy temprano a trabajar y regresa en la noche ya muy cansado (diario de campo, F14-27-02-2020).

Mientras nosotras trabajábamos y conversábamos, sus pequeños hijos e hija fueron a preparar limonada, que luego nos ofrecieron. Este acto me pareció muy amable de parte de cada uno y bebí mientras descansaba un poco del cansancio. Soledad por su parte, continuaba arreglando el gallinero y me contó que su esposo la maltrataba a ella y que su suegra solía aconsejarlo para que no se porte mal, pero él nunca le hacía caso. Esa preocupación también recorría mi cabeza porque me preguntaba, cómo traspasar el poder que tenía la suegra para detener a Soledad para que no lo denuncie. Era consciente de que era muy difícil romper con las creencias que sostenían a Soledad en la posición que se encontraba, por lo que ofrecerle mi amistad para que luego encontremos juntas salidas que la beneficiaran fue lo que me pareció más coherente en ese momento. Por momentos tuve la impresión de que realmente la salud mental de Soledad estaba en peligro, pero además entendía que forzarla a tomar una decisión o pasarme por encima de ella para denunciar a su agresor era irrespetuoso de mi parte. Sobre todo, porque ella no quería que nadie sepa de sus problemas y estaba muy apegada a él emocional y económicamente (diario de campo, F14-27-02-2020).

Cuando le pregunté si alguna vez lo había denunciado, me dijo que ha decidido no denunciarlo porque su suegra le ruega que no lo haga. La relación de Soledad con su suegra es cercana, me dijo que suele visitarla todos los sábados y va para hacerle los quehaceres. El lugar de su suegra en su vida además es el de ser su confidente y consejera, le aconseja a ella y también a su marido para que no maltrate a su esposa. En todo caso, Soledad no sabe cómo hacer para no

traicionar este pedido de su suegra y cómo seguir viviendo bajo el maltrato constante de su marido (diario de campo, F13-26-02-2020).

Le conté que había averiguado sobre la boleta de alejamiento que ella tiene, que sí tenía validez y que ella podría presentarle a la policía y se lo llevaban preso, además le dije que tenía otras opciones como ir a vivir en la Fede de Sucumbíos o apoyarse con las mujeres de la comunidad para que le apliquen la kamachina a su conviviente. Tuve la impresión de que ninguna de estas opciones la convenció, le dije que me viera como una amiga con la que puede contar y que apoyará cualquier decisión que tome (diario de campo, F20-02-03-2020).

También mencioné la posibilidad de ir a una Casa de Acogida, pero Soledad lo descartó enseguida.

Me dijo que una vez fue a Casa Paula (El Coca) y que no le gustaba porque llegaban donaciones para ella y sus hijos, pero las administradoras se los quitaban diciéndole que debía compartir con el resto de personas que eran acogidas en este lugar (diario de campo, F20-02-03-2020).

Es difícil rastrear qué servicios ofertaban en Casa Paula cuando Soledad fue acogida en el lugar. Sin embargo, la Casa de Primera Acogida Paula fue fundada en 2004 y acoge temporalmente a mujeres y sus familias en riesgo por maltrato familiar (Ávila Jácome 2012).

El equipo interdisciplinario brinda una atención de confianza y seguridad. Cuenta con servicios de apoyo legal, psicológico, médico y social para que las mujeres puedan afrontar su vida en un ambiente de respeto, fraternidad y afecto. Casa Paula tiene capacidad para recibir a veinticinco personas en dormitorios comunes. Cada área física ha sido diseñada pensando en la utilidad y en la calidez. Casa Paula es un referente de atención a mujeres que viven violencia en la zona de frontera, incluidas las comunidades indígenas (Ávila Jácome 2012).

Aunque no se establece un límite de tiempo para estar en una Casa de Acogida, se trata de establecimientos con servicio de acogimiento temporal. Por otra parte, aunque estos sitios mantienen políticas internas para la generación de emprendimientos y mejorar las capacidades de las mujeres para lograr su autonomía económica, para las mujeres es bastante difícil acceder a créditos y financiamiento, necesarios para sostener cualquier actividad económica. Se trata de que la mayoría de veces de mujeres empobrecidas y racializadas, que no son sujetos de crédito en las instituciones financieras.

Soledad, lleva un año viviendo en la comunidad de la cual se encuentra aislada, Soledad vivía con miedo, temía que yo fuera una infiltrada de sus vecinas que buscaba obtener información sobre su vida para llevarla y contarle a todas en la comunidad, o contarle a su marido. Le expliqué mi trabajo y negué totalmente la posibilidad de burlarme de su experiencia de vida, de hecho, le ofrecí mi amistad y compañía en las formas que ella crea que yo podría hacerlo. Para la tranquilidad de ambas, eso la hizo sentir segura. En esa ocasión, nos sentamos en una banca apostada al pie de la ventana mientras sonaba música.

Entonces recuerdo que me explicó dos cosas: ponía la música en alto volumen para no ser escuchada por su vecina porque las paredes eran muy delgadas y no le gustaba sentirse escuchada o vigilada; y murmuraba por la misma razón, por miedo a que sus vecinas la escuchen y le cuenten a su marido (diario de campo, F13-26-02-2020).

Al llegar a casa, pregunté a Lucía por Soledad, me dijo que la conocía poco y que se la habían definido como celosa y aislada de la comunidad. Por lo que procedí a mencionarle con mucho cuidado que la había visitado y que más bien me parecía que su marido la maltrata por los moretones que le había visto y que no sabía cómo se podría gestionar su situación. No llegamos a ninguna conclusión, pero ya me sentía muy preocupada por las condiciones en las que Soledad vivía (diario de campo, F13-26-02-2020).

La redacción de esta sección permite observar el continuum de la violencia al interior de la vida familiar de Soledad, pero al mismo tiempo frente a ello un continuum de resistencia, que comenzó en primer momento desde los 11 años, cuando escapó de su comunidad huyendo de los abusos que menciona, muchas niñas vivían en la Escuela. La huida como forma de resistencia, une las vidas de Marisol y Soledad, pero además en la de Soledad se puede ver otras formas de resistencia, como el haber generado lazos con su suegra para que aconseje a su marido, el realizar las compras inmediatamente para evitar que su marido le quite el dinero, escuchar música para no sentirse vigilada por sus vecinas.

Estas formas de resistencia no cambian radicalmente la vida de otras personas en la comunidad, pero ofrece la posibilidad de sostener la vida de Soledad y sus hijos. Es una forma de resistir para sobrevivir, que no significa la ausencia de riesgos, pero mantiene un cierto orden frente a la imposibilidad de otras estrategias, dado que Soledad ya ha intentado todo. Esto me inscribe muchas preocupaciones, considerando que ella tiene una boleta: ¿Huir de este escenario es seguro para ella? Esto me lleva a pensar que muchas mujeres se quedan

dentro de casa resistiendo la violencia, por precautelar su propia vida. ¿Huir o quedarse? ¿Qué salida hay?

Escribir sobre Soledad ha sido un proceso complejo a nivel metodológico, implicó poner en práctica la escucha activa, dado que ella no me permitía grabarla. Además, implicó el miedo de ser descubiertas por su marido mientras yo estaba en su casa. Así que viajé constantemente en mi memoria al diseño metodológico y a los lineamientos éticos que me planteé desde el inicio de la investigación, que comenzaban por precautelar el bienestar de Soledad y el mío como investigadora. Luego, tomar decisiones cuidadosas para que mis visitas no resultaran un riesgo para ella. Fue fundamental marcar estrategias de cuidado en complicidad con ella. Eso, fue radicalmente importante cuando luego de varias visitas y conversaciones con Soledad, finalmente me encontré con su conviviente y agresor en casa. Fingimos no conocernos y esperar que los hijos e hija de Soledad no nos delaten.

Conclusiones

Los hallazgos registrados en este capítulo se centraron en tres aspectos relevantes. El primero, es que los discursos de género, raza y clase atraviesan incuestionablemente las experiencias de las mujeres respecto del acceso a justicia, se ordinaria o indígena. Hay una disputa que no ha logrado resolverse de forma operativa, es decir en territorio. Las rutas para acceder a justicia están disponibles para todas las mujeres; sin embargo, en las comunidades indígenas las mujeres deben superar otros obstáculos para denunciar violencias. La violencia de pareja se puede resolver en las instancias de justicia indígena y comunitaria pero no son muy claras, con respeto a violencia sexual. De hecho, la violencia sexual se puede resolver únicamente en la justicia ordinaria, pero en las comunidades hay una figura sobre la cual no se puede pasar, o a la que le ofrecen mucho valor, como es la figura masculina, paternal, del presidente de la comunidad.

Pero en la dicotomía sobre la justicia ordinaria e indígena, se manifiestan otras categorías que también explican la experiencia de las mujeres. La universalización de las experiencias de las mujeres alrededor de la violencia ha reproducido una especie de colonización de la experiencia de las mujeres frente a la violencia generando confusión a la hora de comprender la violencia. Cuando llegan talleres, cursos, seminarios promovidos por instituciones públicas o académicas, las mujeres vuelven a descubrir sus experiencias o lo intentan en el marco de esas categorías de la gente que les dice que tal o cual práctica es violencia. Justamente la

presencia de Leyes como el Buen Trato intenta recapturar esa experiencia de las mujeres e intentar ofrecer un marco normativo para la resolución de conflictos, pero es insuficiente porque en la realidad no se resuelve aspectos que ni siquiera se han resuelto en el mundo urbano y pasan por las concepciones mismas sobre género, clase y etnicidad.

Otro hallazgo que conviene situar son los que se han entretejido alrededor de la vida de las mujeres con relación al matrimonio, aunque ha cambiado la práctica de comprometer a las mujeres a temprana edad, lo cierto es que ellas siguen siendo el objeto de intercambio más importante debido a sus condiciones como reproductora, que ofrecen a la comunidad posibilidades de obtener beneficios de las autoridades y en sí, la expansión de la familia misma.

Finalmente, se presenta la huida como una estrategia de resistencia en dos marcos: la primera es que ha servido para transformar la vida de una mujer que se oponía a la imposición del matrimonio y también como una forma de salvarse del abuso en otra comunidad, pero al mismo tiempo que lleva a vivir un continuum de resistencias para sobrevivir. Cuando las personas huyen de un lugar a soportar las peripecias e inestabilidades de otro, lo hace convencida de que el lugar del que huye ofrece peores condiciones, de las que se puede encontrar¹⁸.

¹⁸ Pensando en el poema «Hogar» por Warsan Shire, una joven británica de origen somalí.

Conclusiones Generales

Discursos y narrativas ante las Violencias Basadas en Género contra las mujeres en la comunidad Allyshungo

Para este trabajo de investigación, me pregunté ¿cuáles son los discursos y las narrativas ante las Violencias Basadas en Género contra las mujeres en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tiene lugar en la comunidad Allyshungo, del cantón Cascales? Para responder esta interrogante, recurrí a un diseño metodológico que partiera por reconocer mi lugar de enunciación y situarme históricamente en medio de un contexto atravesado por la tríada “patriarcado-capitalismo-colonialidad”. Es así que realicé un trabajo de investigación basado en el método etnográfico y colaborativo, que se enfocó en realizar entrevistas dirigidas a las mujeres de la comunidad de Allyshungo y a servidoras de instituciones públicas o centros de atención a víctimas de violencias de género.

Poniendo la integridad y dignidad de las personas en el centro, confirmé que investigar violencias basadas en género contra las mujeres implica cuidados éticos serios, profundos e incluso restrictivos, en términos de salvaguardar la integridad y la seguridad de las personas que están colaborando con la investigación. Es así que el proceso de investigación se convirtió en un viaje en espiral, en el que retornaba constantemente a observar mi caja de herramientas, compuesta por un diseño metodológico y los lineamientos éticos planteados desde el inicio de la investigación, volvía a estos siempre con una mirada distinta. Con ello confirmaba constantemente que la ética es una dimensión de la investigación que es transversal al proceso de investigación, que si no se plantean desde el principio difícilmente podría incorporarse en el proceso. Luego de estas reflexiones metodológicas, los hallazgos principales de la tesis son los siguientes:

Hallazgos y ejes analíticos

- **Discursos y narrativas alrededor de las violencias**

Pese a la existencia de la Ley para el Buen Trato, que significa un compromiso por parte de las comunidades para luchar contra la violencia hacia las mujeres, la ausencia de las mujeres de los espacios comunitarios en donde se toman las decisiones dificulta la inserción de sus demandas específicas, cuya resolución es específicamente competencia de la Directiva Comunitaria.

Esto debido a que es la autoridad masculina la encargada de administrar justicia, lo cual resulta discriminatorio para las mujeres y ha significado la adopción de una actitud pasiva ante la violencia contra las mujeres, pues el argumento de las autoridades para no intervenir es la suposición de que estos problemas deben resolverse al interior de los hogares.

Esto produce que el fenómeno de la violencia se mire como un hecho aislado y que las voces de las mujeres se encuentren silenciadas. Es evidente que varias mujeres reconocen la violencia, haberla experimentado o conocer a alguien que la experimenta en su comunidad, pero no existe una predisposición hacia la búsqueda de ayuda o a denunciar las violencias ante instancias de la justicia ordinaria, debido a la falta de garantías para su protección.

- **La jerarquización de la figura paterna obstruye el acceso de las mujeres a los mecanismos de justicia**

Para las mujeres indígenas la decisión de poner en conocimiento de las autoridades comunitarias un hecho de violencia puede significar el enfrentamiento a variados obstáculos basados en los prejuicios y estereotipos de género, inscritos en los marcos discursivos estatales y comunitarios.

La autoridad comunitaria la ejercen principalmente los hombres, quienes también tienen entre sus competencias la administración de justicia. Sin embargo, no existe un compromiso real y objetivo con relación a la violencia doméstica o de pareja. Esto dificulta que las mujeres se sientan respaldadas por su comunidad, pues los líderes comunitarios fundan sus decisiones en sus propios valores y representaciones sobre cómo se debería gestionar la violencia o quién le corresponde su resolución, quedándose en un lugar pasivo frente a ella.

Por otra parte, el sentimiento de comunidad y las mismas relaciones de parentesco entre el agresor y quienes ocupan cargos de autoridad, sirven para establecer complicidades y silencios que profundizan el sufrimiento de las mujeres, negándoles la posibilidad de denunciar las violencias. Además, en el caso de denunciar las violencias ante la comunidad, esta se centra en sancionar moralmente al agresor y dar consejos para la pareja, lo cual ubica a las mujeres de forma injusta en un lugar de infractoras.

La Ley para el Buen Trato busca alinearse a los lineamientos de la justicia indígena y tender puentes con la justicia ordinaria. Sin embargo, los procedimientos frente a delitos de violencia sexual no son claros y tampoco hay garantías de que estos casos realmente traspasen la

frontera de la jerarquía comunitaria, lo cual es preocupante porque incide en los niveles de impunidad. Es importante sostener que, para la comprensión de este último punto, esta Ley específica que este conflicto debe tramitarse por la justicia ordinaria.

- **Mecanismos para la resolución de la violencia**

La vida de las mujeres indígenas no transcurre ajena a los tratados internacionales y demás normas específicas orientadas a proteger los derechos de las mujeres. En la comunidad de Allyshungo se entrecruzan los lineamientos de la justicia ordinaria y la justicia indígena para la gestión de la violencia contra las mujeres, esta última basada en la existencia de una Ley para el Buen Trato que incorpora elementos culturales y ancestrales de la nacionalidad indígena para la administración de justicia, mediante la incorporación de sanciones y prácticas de mediación.

Una de esas prácticas de mediación es el consejo o *kamachina*, que constituye una estrategia en la que actúan las personas más longevas de la comunidad para pedir y obligar cambios de conducta por la vía del diálogo, centrándose en la conciliación y no en la resolución de la violencia. Se espera que este tipo de herramientas sean ejecutadas por las autoridades comunitarias, tratándose generalmente de hombres. Pero estos actúan de forma pasiva ante la violencia doméstica o de pareja y han sido las mujeres, quienes han liderado la ejecución de estos mecanismos para gestionar los conflictos de sus compañeras de la comunidad.

La otra vertiente para gestionar las violencias contra las mujeres es la justicia ordinaria, que aparentemente tiene a disposición varias instituciones públicas para acoger denuncias y ofrecer medidas de protección. Sin embargo, la mayoría de estas instituciones se encuentran localizadas en las cabeceras provinciales, lo cual dificulta el acceso para las mujeres que se encuentran en tercera y cuarta línea provincial. La lejanía de las instituciones públicas de las mujeres las desanima de acudir a estas instancias dados los gastos de movilización en los que pueden incurrir. A eso, cabe agregar que la aplicación de la justicia ordinaria por parte de servidores judiciales se encuentra atravesada por prejuicios y estereotipos que trascienden a los procedimientos y obstaculizan la atención. Por esto, se puede decir que ninguno de estos mecanismos ofrece salidas reales a la violencia contra las mujeres.

- **Relaciones de parentesco e intercambio de mujeres**

El matrimonio tradicional kichwa se caracterizaba por ser endógamo o arreglado y es un factor que configura las relaciones de las mujeres y la composición familiar, asegurando las relaciones de parentesco.

El matrimonio para las mujeres kichwas ha sido un mandato tradicional desde la temprana edad, pues la revisión de literatura realizada y las narraciones encontradas durante el trabajo de campo da cuenta de historias de mujeres que han sido obligadas a casarse cuando atravesaban la infancia o la adolescencia.

Para fortuna de las nuevas generaciones, el matrimonio es un aspecto que ha pasado por un proceso de transformación, donde se toman decisiones basadas en sus realidades económicas y sociales, en lugar de basarlas en lo tradicional y la imposición familiar. Es decir, las mujeres siguen siendo objeto de intercambio en las nuevas consumaciones matrimoniales y las uniones tienen un peso sustancial para la supervivencia comunitaria.

Lo anterior en virtud de que la comunidad se beneficia de proyectos educativos y de servicios básicos siempre y cuando cuente con el número adecuado de habitantes, por lo que el matrimonio sigue involucrando aspectos productivos y reproductivos de la vida de la mujer.

- **Las relaciones de parentesco no son estáticas**

La elaboración de un diagrama de parentesco permitió observar dos fenómenos que ocurren en el marco de las relaciones de parentesco. Lo primero es que a la luz de las reflexiones de una de las integrantes más longevas de la comunidad se confirmó que en la comunidad de Allyshungo están organizados en un ayllu que desciende de una misma pareja y que luego se subdivide en varios ayllus. Estos, también presentan leves variaciones. En algunos casos un mismo miembro del ayllu extenso se ha unido con hasta dos miembros del mismo ayllu y también se presentan uniones entre primos casados entre sí.

Por otro lado, se pudo evidenciar los cambios demográficos que tienen efectos sobre la constitución de la comunidad. Pues se observó que las parejas de las primeras generaciones que hacen parte del ayllu, llegaban a tener hasta 10 descendientes en un mismo grupo familiar, mientras que en las generaciones subsiguientes se reduce el número de hijos. Lo cual

implica una ruptura histórica en su dinámica poblacional, que respondería a factores como la existencia de políticas públicas que son determinantes para el control de la natalidad.

Con estos dos aspectos sobre las relaciones de parentesco, se puede decir que las relaciones no son estáticas. Además, en una misma comunidad se puede encontrar grupos de familias que pueden catalogarse como familias diversas, lo cual demuestra que la convivencia y el mantenimiento de prácticas comunitarias es un aspecto esencial en la vida de las comunidades kichwas.

- **Mapeando narrativas: huir como historia común de resistencia**

En este trabajo se reconoce a la huida como un mecanismo que ha servido para transformar la vida de las mujeres. En los dos casos en que transcurre la vida de Marisol y Soledad, ellas encontraron en la huida una forma de reiniciar su vida y enfrentarse a un continuado ejercicio de enfrentar obstáculos y abandono para sobrevivir.

La huida es el abandono de los códigos morales y comunitarios que las lleva a asumir una identidad de no sujeción y constante resistencia ante distintas formas de violencia. Esto implica que deberán resistir contantemente la crítica y el ostracismo en sus comunidades por el ejercicio de romper con sus normas tradicionales o incorporarse a nuevos espacios comunitarios, lo cual disminuye sus redes familiares.

Mientras Marisol pudo rehacer su vida y sentirse contenta con las decisiones que ha tomado. En el caso de Soledad, es evidente que la violencia que ha enfrentado desde la infancia la expuso a un continuum de violencias que han afectado notablemente su autoestima y su salud. Pero, Soledad no es una víctima pasiva a la violencia, se trata de una mujer que resiste y sobrevive constantemente a ella, explorando distintas formas de afrontarla.

Aun así, los sistemas de justicia y las redes de apoyo sociales e institucionales destinadas a ofrecer servicios de justicia a las mujeres le han fallado. Acudir a un centro de acogida y haber salido de él sin encontrar un camino que la aleje de la violencia física y psicológica que viven junto a su conviviente, da cuenta de que se requiere que los sistemas de justicia se centren con mayor atención en todo el proceso y seguimiento de las víctimas cuando salen de estos espacios y evitar el acrecentamiento de la sensación de abandono.

- **Retos futuros de la investigación en violencias**

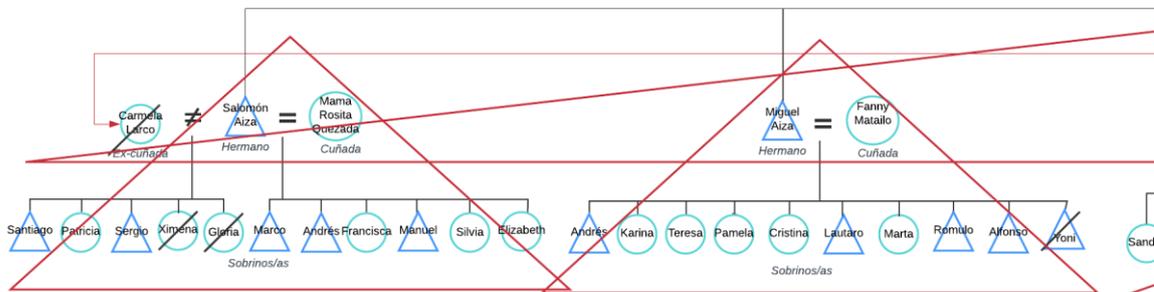
Aunque suene repetitivo, reconocer el lugar de enunciación ha sido uno de los ejercicios de investigación acertados en el proceso de investigación. Desde el primer momento, este implicó el cuestionamiento, la crítica y la autocrítica a mis propias subjetividades e interpretaciones de la realidad. Esto tuvo principal relevancia cuando comencé a elaborar la revisión de literatura hasta el momento en que elaboré la metodología y técnicas de investigación a aplicarse durante el trabajo de campo.

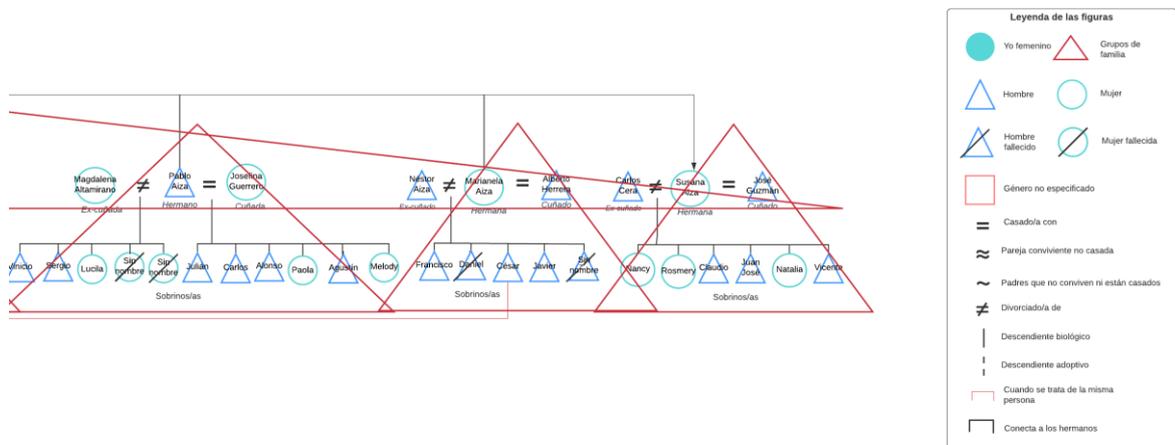
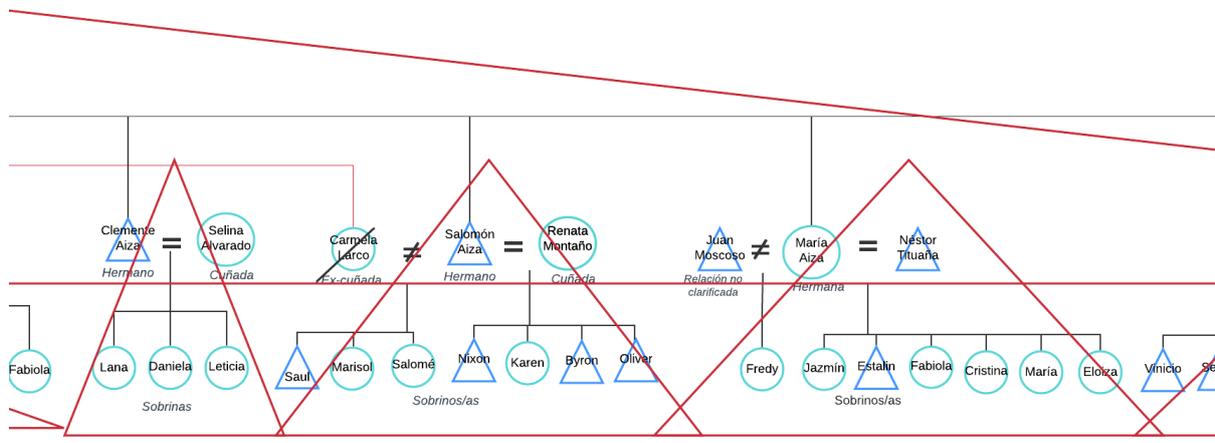
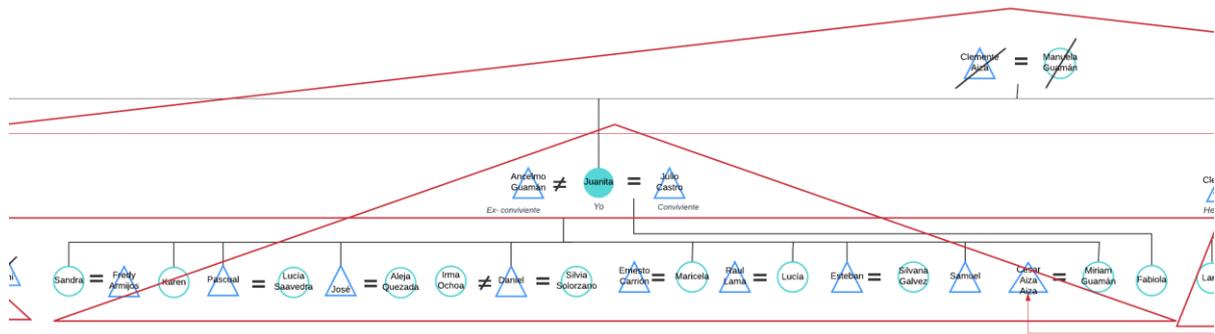
A partir de la reflexión que se propone en el párrafo anterior, es importante señalar la necesidad de que los estudios de género continúen en la construcción de estudios sobre violencias como procesos cuidados y acompañados, que pongan en el centro la vida de las sobrevivientes de violencias basadas en género y de todas las personas que participan en el proceso de investigación, así como también de quienes realizan la investigación.

Finalmente, es fundamental situar como retos de los estudios de género y las demás ciencias sociales, la elaboración de investigaciones enfocadas en la problemática de la violencia sexual y particularmente de la práctica del incesto en comunidades indígenas, especialmente en los estudios etnográficos sobre la Amazonía porque es importante darles un lugar y llenar el vacío académico que existe en esa área.

Anexos

Anexo 1. Diagrama de parentesco de la comunidad de Allyshungo





Legenda de las figuras

- Yo femenino
- ▲ Hombre
- ▲ Hombre fallecido
- △ Grupos de familia
- Mujer
- Mujer fallecida
- Género no especificado
- = Casado/a con
- ≠ Pareja conviviente no casada
- ≠ Padres que no conviven ni están casados
- ≠ Divorciado/a de
- | Descendiente biológico
- | Descendiente adoptivo
- | Cuando se trata de la misma persona
- | Conecta a los hermanos

Lista de referencias

- Adán, Carme. 2018. “Conceptualizar la Violencia contra las Mujeres: ¿una Reflexión Epistemológica Pendiente?”. *Revista Andaluza de Antropología* 14: 7–22.
<https://doi.org/10.12795/raa.2018.14.02>
- Alcoff, Linda. 2018. *Rape and resistance: Understanding the complexities of sexual violation*. Cambridge, Inglaterra: Polity Press. <https://clcjbooks.rutgers.edu/books/rape-and-resistance-understanding-the-complexities-of-sexual-violation/>
- Andi, Rosa y Gilberto Grefa. 2009. *La Ley de Buen Trato y los promotores del buen trato*. En *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, compilado por Miriam Lang y Anna Kucia Quito: UNIFEM - Región Andina (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55657.pdf>
- Arango Vargas, Carolina. 2012. “Insist, Persist, and Resist: Feminist Activism and Political Violence in Antioquia, Colombia.” *Disertación*. Universidad de Syracuse.
<https://surface.syr.edu/etd/839/>
- Arfuch, Leonor. 2002. “La Vida como Narración”. En *El Espacio Biográfico. Dilemas de La Subjetividad Contemporánea*, 87–115. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2016. “Subjetividad, Memoria y Narrativas.” *Magis, Revista Internacional de Investigación en Educación* 9 (18): 227–44. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.m9-18.smnr>
- Asakura, Hiroko. 2017. “¿Ya superamos el “género”? Orden simbólico e identidad femenina”. *Estudios Sociológicos* 22 (66). <https://www.jstor.org/stable/40420850>
- Auyero Javier. 2007. *La zona gris: Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
<https://www.redalyc.org/pdf/4355/435541647014.pdf>
- Ávila Jácome, Andrea. 2012. *Modelo de atención en Casas de Acogida para Mujeres que Viven Violencia. Cuatro años de trabajo colectivo a favor de una vida libre de violencias para las mujeres*. Quito, Ecuador.
<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2012/8980.pdf>
- Ávila Navarrete, Marianela. 2010. *Interlegalidad y derechos de las mujeres: violencia de género en la nacionalidad shuar*. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo; FLACSO Sede Ecuador. Quito. 115 p.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3015>

- Belik, Daniel. 2018. "Indigenous Routes: Interfluves and Interpreters in the Upper Tapajós River (c. 1750 to c. 1950)." Tesis de doctorado. Universidad de San Andrés.
<http://hdl.handle.net/10023/16099>
- Bonilla Inés y Rosa Ramos. 2009. La construcción e implementación del Reglamento de Buena Convivencia en Cotacachi. En *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*, compilado por Miriam Lang y Anna Kucia Quito: UNIFEM - Región Andina (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55655.pdf>
- Borda-Niño-Wildman, Carolina. 2018. *The Medicalisation of Incest and Abuse: Biomedical and Indigenous Perceptions in Rural Bolivia*. 1st Edition. | New York: Routledge, 2018.: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315210841>
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron. 1996. *La reproducción*. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza. México: Editorial Laia S.A.
<https://socioeducacion.files.wordpress.com/2011/05/bourdieu-pierre-la-reproduccion1.pdf>
- Brah, Avtar. 2004. "Diferenciación, diversidad y diferenciación". En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, compilado por bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, entre otras, 107-137. Madrid: Traficantes de sueños.
<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Otras%20inapropiables-TdS.pdf>
- Bustamante, Juan. 2010. "Las prácticas narrativas, una perspectiva histórica de su desarrollo". doi: 10.13140/RG.2.1.3448.5841.
- Butler, Judith. 2005. "¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?". *Debate Feminista*, Vol. 32 (octubre 2005). Traducido por Julia Constantino, 3- 36. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.
<https://doi.org/https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2005.32.1215>
- Camacho Zambrano, Gloria. 2003. "Secretos bien guardados: maltrato, violencia y abuso sexual vs. ciudadanía. Una mirada desde los y las jóvenes". Tesis de maestría, FLACSO sede Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/921>
- Cepek, Michael. 2019. *La supervivencia del pueblo Cofán en los campos petroleros de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: FLACSO. 290 páginas.
- Clastres, Pierre. 2010. *La Sociedad contra el Estado*. Traducido por Ana Pizarro. Barcelona: Monte Avila Editores, C.A. <https://www.traficantes.net/libros/la-sociedad-contra-el-estado>

- CNIG, Consejo Nacional para la Igualdad de Género. 2013. Agenda Nacional para la Igualdad de Género 2014-2017. Quito, Ecuador.
- Coale, Ansley. 1977. "La transición demográfica", Centro Latinoamericano de Demografía, serie D: 86. <https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/8368/S7700738.pdf>
- Coalición Nacional de Organizaciones de Mujeres. 2014. "Informe sombra al Comité de la CEDAW 2014". Quito: Andina Net. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>
- Cole, Barbara Ann. 2009. "Gender, Narratives and Intersectionality: Can Personal Experience Approaches to Research Contribute to 'Undoing Gender'?" *International Review of Education*, 55 (5–6): 561–78. doi:10.1007/s11159-009-9140-5.
- Conde Gutiérrez del Álamo, Fernando. 2009. Análisis sociológico del sistema de discursos. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 269 pp.
- Crenshaw, Kimberle. 1991. "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color." *Stanford Law Review*. <https://www.jstor.org/stable/1229039>
- Crescentino, Diego Sebastián y Gabriela de Lima Grecco. 2018. "Sobre la resistencia: Discusiones desde las Relaciones Internacionales". *Relaciones Internacionales* 39: 5-11. <https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2018.39>
- Cuvi, Nicolás. 2016. "Introducción. Procesos Socioambientales En Territorios Amazónicos". *Letras Verdes. Revista Latinoamericana De Estudios Socioambientales*, n.º 20 (octubre), 1-3. <https://doi.org/10.17141/letrasverdes.20.2016.2505>.
- Das, Veena. 2008. "Violence, Gender, and Subjectivity". *Annual Review of Anthropology*: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.36.081406.094430>.
- Facio, Alda. 1999. "Hacia una teoría crítica del derecho". En *Las fisuras del patriarcado, reflexiones sobre Feminismo y Derecho*, coordinado por Gioconda Herrera. Quito: FLACSO Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43523.pdf>
- FGE, Fiscalía General del Estado. 2021. Estadísticas de delitos de Violencia de Género y Aborto. Respuesta al pedido de información realizado por el Centro de Apoyo y Protección de los Derechos Humanos-Surkuna en julio de 2021.
- Fiscalía General del Estado. "El abuso sexual infantil en la mira de la Fiscalía". Acceso el 26 de mayo de 2021. <https://www.fiscalia.gob.ec/el-abuso-sexual-infantil-en-la-mira-de-la-fiscalia/>
- FONAKISE, Federación de Organizaciones de Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos Ecuador. 2009. Ley para el Buen Trato. Quito.

- Fonseca, Melody. 2019. "Raza y Racismo." En *Conceptos clave en los Estudios de Género*, editado por Eva Alcántara y Hortensia Moreno, 299–319. México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.
https://www.researchgate.net/publication/342547145_Raza_y_racismo
- Foucault, Michel. 1988. "El Sujeto y El Poder." *Philosophia*: 1–21.
<http://www.jstor.org/stable/3540551>
- _____. 1992. *El orden del discurso*. Traducido por Alberto González Troyano. Argentina: Tusquets Editores, S.A.
https://monoskop.org/images/6/62/Foucault_Michel_El_orden_del_discurso_1992.pdf
- Fransoi, Thiago. 2017. "La selva de los elefantes blancos. Megaproyectos y extractivismos en la Amazonía ecuatoriana (Reseñas)". *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial*. Quito: FLACSO. Pp.141-144. <http://hdl.handle.net/10469/13036>
- Gargallo, Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de los pueblos de nuestra América*. México D.F, México: Editorial Corte y Confección. <http://www.redalyc.org/pdf/557/55729098011.pdf>
- Geertz, Clifford. 2003. "La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En *La interpretación de las culturas*, 19-40. España: Gedisa.
<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/geertz-c-1973-la-interpretacion-de-las-culturas.pdf>
- Godelier, Maurice. 2000. *Cuerpo, parentesco y poder: perspectivas antropológicas y críticas*. Traducido por France Fontaine de Lucio Paredes. Quito: Ediciones Abya Yala.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1066&context=abya_yala
- González Casanova, Pablo. 1970. "El Colonialismo Interno". En *Sociología de la Explotación*. México: Ed. Siglo XXI. Pp. 185-234.
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D8778.dir/gonzalez.pdf>
- Guzmán Gallegos, María Antonieta. 1997. *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Quito: Ediciones ABYA-YALA.
- Harding, Sandra, and Hintikka Merrill B. 2004. *Discovering Reality. Discovering Reality*. New York: Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/0-306-48017-4>.
- Heckenberger, Michael y Eduardo Góes Neves. 2009. "Amazonian Archaeology." *Annual Review of Anthropology*, 38 (1): 251–66. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-091908-164310>

- Hernández Castellanos, Donovan Adrián. 2010. "Arqueología del saber y orden del discurso: un comentario sobre las formaciones discursivas". En-claves del pensamiento 4 (7): 47-61. <http://www.scielo.org.mx/pdf/enclav/v4n7/v4n7a3.pdf>
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2008. "De feminismos y poscolonialismos: reflexiones desde el Sur del Río Bravo". En *Descolonizando El Feminismo: Teorías y Prácticas Desde Los Márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo, 69-112. Madrid: Cátedra.
<https://www.researchgate.net/publication/259389888>
- INEC, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. 2019. Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres (ENVIGMU), Boletín Noviembre-2019. https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/Violencia_de_genero_2019/Boletin_Tecnico_ENVIGMU.pdf
- Jarrín Valladares, Pablo Santiago, Luis Tapia Carrillo y Giannina Zamora. 2016. La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador (Dossier) o The internal colony as a current issue: transformation of the human territory in the Amazonian region of Ecuador. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales Flacso - Ecuador*, 20: 22-43.
<http://hdl.handle.net/10469/9896>
- Kelly, Liz. 2001. "Violencia Doméstica". Conferencia Presentada en el Foro Mundial de Mujeres Contra la Violencia. Centro Sofía para el Estudio de la Violencia.
<http://www.informaciopsicologica.info/OJSmottif/index.php/leonardo/article/download/527/457>
- Lagos Viguera, Pablo Francisco. 2018. "Desarrollo, etnicidad y territorio: el caso de la comunidad A'í cofán Dureno frente al extractivismo petrolero en Sucumbíos, Ecuador". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/14014>
- Lamas, Marta. 1999. "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género". *Papeles de Población* 5 (21): 147-78. <https://www.redalyc.org/pdf/112/11202105.pdf>
- Lévi- Strauss, Claude. 1969. *Estructuras elementales del parentesco*. Traducido por Marie Thérèse Cevasco. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.
<https://antropologiapoliticaenah.files.wordpress.com/2014/10/ap-levi-strauss.pdf>
- Loring García, María Isabel. 2001. "Sistemas de Parentesco y Estructuras Familiares En La Edad Media." *La Familia En La Edad Media: XI Semana de Estudios Medievales*, 13-38. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/595373.pdf>

- Luna, Lola. 2004. Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política. México: Fem-e-libros. Versión PDF.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/57194>
- Martínez Pacheco, Agustín. 2016. La violencia. Conceptualización y elementos para su estudio. *Política y cultura*, (46), 7-31.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422016000200007&lng=es&tlng=es
- Menell, David. 2003. "The application of geomatic technologies in an indigenous context: Amazonian Indians and indigenous land rights". Tesis de doctorado. Universidad de San Andrés. <http://hdl.handle.net/10023/1000>
- Merry, Sally Engle. 2003. "Constructing a Global Law-Violence against Women and the Human Rights System". *Law & Social Inquiry* 28, no. 4: 941–978.
https://heinonline.org/HOL/Page?public=true&handle=hein.journals/lsoiq28&div=42&start_page=941&collection=journals&set_as_cursor=6&men_tab=srchresults
- Mohanty, Chandra. 2008. "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial". En *Descolonizando El Feminismo: Teorías y Prácticas Desde Los Márgenes*, editado por Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo, 113-162. Madrid: Cátedra. <https://www.researchgate.net/publication/259389888>
- Moore, Henrietta. 1991. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
http://www.multimedia.pueg.unam.mx/lecturas_formacion/genero_y_critica_cultural/sesion_3/Henrietta_L_Moore_Antropologia_y_feminismo.pdf
- Moreno, Hortensia. 2005. "El orden discursivo de género". Reseña de *El orden discursivo de género en Los Altos de Jalisco*, de Cristina Palomar Vereá. *Debate Feminista* 32 (OCTUBRE 2005), pp. 303-315. <https://www.jstor.org/stable/42624906>
- Morison, Tracy, y Catriona Macleod. 2013. "A Performative-Performance Analytical Approach: Infusing Butlerian Theory Into the Narrative-Discursive Method." *Qualitative Inquiry* 19 (8): 566–77. doi:10.1177/1077800413494344
- Muratorio, Blanca. 2000. "Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana". En *Etnicidades*, editado por Andrés Guerrero, 235-266. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- _____. 2005. "Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia". *Revista Íconos*, 21:129-143. Quito: FLACSO.
<https://doi.org/10.17141/iconos.22.2005.95>

- Oliveira, Adolfo de. 2003. "Of Life and Happiness: Morality, Aesthetics, and Social Life among the Southeastern Amazonian Mebengokré (Kayapó), as Seen from the Margins of Ritual". Tesis de doctorado. Universidad de San Andrés.
<http://hdl.handle.net/10023/1929>
- Organización Mundial de la Salud. Informe mundial sobre la violencia y la salud. Publicación científica y técnica No. 588. Ginebra: Organización Mundial de la Salud, 2002.
<https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/725/9275315884.pdf>
- Ortega, Francisco. 2008. "Rehabitar la cotidianidad". En Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad, editado por Francisco Ortega, 15-70. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. <http://www.bdigital.unal.edu.co/8285/>
- Pateman, Carol. 1995. El contrato sexual, ANTHROPOS-UAM, México, 1995 (1988).
<https://jcguanche.files.wordpress.com/2014/01/131498859-carole-pateman-el-contrato-sexual-1995.pdf>
- Pequeño, Andrea. 2009. "Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana". En Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral. Compilado por Miriam Lang y Anna Kucia Quito: UNIFEM - Región Andina (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer).
https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=114238&tab=opac
- Plaza Velasco, Marta. 2007. "Sobre el concepto de 'Violencia de Género'. Violencia Simbólica, lenguaje, representación". Extravío. Revista Electrónica de Literatura Comparada 0 (2): 132-45. https://www.uv.es/extravio/pdf2/m_plaza.pdf
- Portelli, Luigi. 1991. "Lo que hace diferente a la historia oral". En La historia oral, editado por Dora Schwarzstein, 36-51. Buenos Aires: Centro editor de América Latina.
<https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/archivo/archivo-oral/bibliografia/PORTELLI%20Alessandro,%20Lo%20que%20hace%20diferente%20a%20la%20historia%20oral.pdf>
- Precarias a la deriva. 2004. A la deriva: por los circuitos de la precariedad femenina. Madrid: Traficantes de sueños. <https://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/312/8/84-932982-9-8.pdf>
- Quijano, Aníbal. 2011. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En La Colonialidad Del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas, compilado por Edgardo Lander, 201-246.
http://www.academia.edu/download/41603428/La_colonialidad_del_saber._Eurocentrismo_y_ciencias_sociales.pdf

- Radcliffe, Sarah. 2014. "El Género Y La Etnicidad Como Barreras Para El Desarrollo: Mujeres Indígenas, Acceso a Recursos En Ecuador En Perspectiva Latinoamericana". *Eutopía. Revista De Desarrollo Económico Territorial*, n.º 5 (diciembre), 11-34. <https://doi.org/10.17141/eutopia.5.2014.1486>
- Rappaport, Joanne. 2007. "Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología* 43: 201–207. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>
- Rival, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción de bosque de los Huaorani". En *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro. Copenhague: IWGIA.
- Romero de Miguel, Aida y Kepa Fernández de Larrinoa Pablos. 2016. "La educación de las personas indígenas en la Amazonía Ecuatoriana. El caso de la provincia de Sucumbíos". III Congreso Internacional de Estudios del Desarrollo, Red Española de Estudios del Desarrollo (REEDES) y la Cátedra de Cooperación para el Desarrollo de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 20 de junio-1 de julio. <https://hdl.handle.net/2454/24389>
- Rosemberg, Florence y Troya, Estela. 2012. "Trípode: incesto, género y parentesco". En *El ocaso de la diosa: incesto, género y parentesco*, 284-336. México: Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia A.C./Miguel Ángel Porrúa.
- Rubin, Gayle. 1986. "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo". *Revista Nueva Antropología* VIII, no. 30 (1986):95-145. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15903007>
- Scheper-Hughes, Nancy y Philippe Bourgois. 2004. "Introduction: Making Sense of Violence." En *Violence in War and Peace*, editado por Nancy Scheper-Hughes and Philippe Bourgois, 1-31. Maiden, MA: Blackwell Publishing. https://www.researchgate.net/publication/303148300_Introduction_Making_sense_of_violence
- Scott, James. 1985. *Las armas de los débiles. Formas cotidianas de resistencia campesina*. USA. Yale University Press. https://vertov14.files.wordpress.com/2016/08/scott_james_-_weapons_of_the_weak_traduc.pdf
- Scott, Joan. 2001. "Experiencia". *Revista de estudios de género, La Ventana* 13: 42–73. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/551>

- _____. 1996. "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, compilado por Marta Lamas, 265-302. México: PUEG.
https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/SeminarioCETis/Documentos/Doc_basicos/5_biblioteca_virtual/2_genero/7.pdf
- Segura Villalva, Maritza. 2006. *¿Resolución o silencio? La violencia contra las mujeres kichwas de Sucumbíos, Ecuador*. Maestría en Antropología, FLACSO Sede Ecuador. Quito. 145 p. <http://hdl.handle.net/10469/109>
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2002. «¿Puede Hablar La Subalterna?». *Asparkía. Investigación Feminista* 13 (1): 207-214. <https://www.e-revistas.uji.es/index.php/asparkia/article/view/871>
- Stolcke, Verena. 2000. "Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad.... y la naturaleza para la sociedad?" *Política y Cultura*. n. 14. Pp. 25-60.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701403>
- Surkuna. 2021. *La culpa no era mía. Obstáculos en el acceso a justicia de las sobrevivientes de violación en el Ecuador*. Quito: Centro de Apoyo y Protección de los Derechos Humanos-SURKUNA Ecuador. <https://surkuna.org/recurso/investigacion-y-la-culpa-no-era-mia-obstaculos-en-el-acceso-a-justicia-de-las-sobrevivientes-de-violacion-en-ecuador/>
- Torres Falcón, Marta. 2010. "Cultura Patriarcal y violencia de género. Un análisis de Derechos Humanos. Los grandes problemas de México. Relaciones de género. T-VIII." <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1657tk4.6>
- Uzendoski, Michael. 2015. *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. Traducido por Naida Saavedra. Quito: Ediciones Abya-Yala. FALTA LINK
- Vallejo, Orlando. 2010. "La justicia indígena en Morona Santiago". Trabajo de diplomado superior, Universidad de Cuenca.
- Van Dijk, Teun A. 1980. "Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso". Traducido por Georgina Trigos. *Semiosis* 5: 37-53.
<http://www.discursos.org/oldarticles/Algunas%20notas%20sobre%20la%20ideolog%EDa%20y%20la%20teor%EDa%20del%20discurso.pdf>
- _____. 2009. *Discurso y poder. Contribuciones a los Estudios Críticos del Discurso*. Traducido por Alcira Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
https://www.academia.edu/31203747/204533668_Discurso_y_Poder_pdf

- Velázquez, Susana. 2003. *Violencias cotidianas, violencia de género. Escuchar, comprender, ayudar*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. 2011. *¿Feminismo Indígena? Un Análisis Crítico del Discurso sobre los textos de la Mujer en el Movimiento Zapatista 1994–2009*. Disertación doctoral. Universidad de Helsinki.
<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/intercambio/article/download/26689/26871/>
- Wade, Peter. 2000. *Raza y Etnicidad en Latinoamérica*. 1a. Edición. Quito: Ediciones ABYA-YALA. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53773.pdf>
- Whitten, Norman. 1976. *Sacha Runa: ethnicity and adaptation of ecuadorian jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press. 347 p.
- Zaragocín, Sofia. 2019. “Gendered Geographies of Elimination: Decolonial Feminist Geographies in Latin American Settler Contexts”. *Antipode* 51 (1): 373–92.
<https://doi.org/10.1111/anti.12454>