



FACULTAD DE COMUNICACIÓN
MÓNICA HERRERA
UNIVERSIDAD CASA GRANDE

**UNIVERSIDAD CASA GRANDE
FACULTAD DE COMUNICACIÓN MÓNICA HERRERA**

Ser mujer kichwa, un acercamiento a sus mundos identitarios

Elaborado por:

JORGE DANIEL HUERTAS CHÉRREZ

GRADO

Trabajo de Investigación Formativa previo a la obtención del Título de:

Licenciado en Periodismo

Guayaquil – Ecuador

Noviembre 2017

**UNIVERSIDAD CASA GRANDE
FACULTAD DE COMUNICACIÓN MÓNICA HERRERA**

Ser mujer kichwa, un acercamiento a sus mundos identitarios

Elaborado por:

JORGE DANIEL HUERTAS CHÉRREZ

GRADO

Trabajo de Investigación Formativa previo a la obtención del Título de:

Licenciado en Periodismo

DOCENTES INVESTIGADORES

**Estefanía Luzuriaga
Ingrid Ríos**

Guayaquil – Ecuador

Noviembre 2017

A mi familia y para quienes ahora son parte de mi identidad:
a mi grupo de investigación, las mujeres kichwa...
y hasta el cielo para Reinier Barrios.

Resumen

Este estudio se aventura a la selva amazónica de Puyo en Pastaza-Ecuador para explorar la construcción de identidad individual de la mujer indígena kichwa de la comunidad Vencedores en el transcurso de abril a noviembre del 2017. El viaje fue cualitativo y tuvo sentido bajo el enfoque indigenista con un diseño metodológico descolonizador. Las protagonistas fueron tres mujeres. Sus identidades se despliegan a través de la narración de sus relatos que son atravesados por las categorías de análisis propuestas. Los resultados apuntan a que el ser madre se impone como un elemento contundente en la construcción de identidad de la mujer kichwa. Pero también están sus individualidades y tres elementos que son transversales en la configuración de sus identidades: la maternidad, la figura masculina intermitente y los matices de la sexualidad (o invisibilización de la misma).

Palabras clave: *mujer kichwa, identidad individual, maternidad, sexualidad, indígena, descolonización.*

Abstract

This study ventures into the Amazon rainforest of Puyo in Pastaza-Ecuador to explore the construction of the individual identity of the indigenous Kichwa women of the Vencedores community during the course of April to November 2017. The trip was qualitative and made sense under the focus indigenista with a decolonizing methodological design. The protagonists were three women. Their identities unfold through the narration of their stories that are crossed by the proposed categories of analysis. The results point to the fact that being a mother imposes itself as a forceful element in the identity construction of the Kichwa woman. But there are also their individualities and three elements that are transversal in the configuration of their identities: motherhood, the intermittent male figure and the nuances of sexuality (or invisibility of it).

Keywords: *kichwa woman, individual identity, motherhood, sexuality, indigenous, decolonization.*

Tabla de contenido

1. Introducción	7
2. Justificación	9
3. Antecedentes	11
3.1 Preinca, Postinca y Colonia	11
3.2 Constitución del Estado	13
3.3 Movimientos indígenas	15
3.4 Mundo amazónico Kichwa	17
4. Marco conceptual	19
4.1 Identidad	19
4.2 Indigenismo	26
5. Estado del arte	31
6. Objetivos de investigación	36
7. Diseño metodológico	36
7.1 Planteamiento de la investigación	36
7.2 Unidad de análisis y muestra	38
7.3 Técnicas y métodos para la recolección de datos	39
7.4 Codificación del sujeto	44
7.5 Análisis de datos	45
8. Análisis de resultados	49
8.1 Una mamá con nueve vidas en el corazón	50
8.2 No hay <i>Marimar</i> que por bien no venga...	56
8.3 Anhelos de cargar algo más entre sus brazos	62
9. Discusión de resultados	49
10. Conclusiones y recomendaciones	76
11. Referencias	79
12. Anexos	86

Nota Introductoria

El trabajo que contiene el presente documento integra el Proyecto Interno de Investigación-Semillero CONSTRUCCIÓN DEL VOTO DE LA MUJER INDÍGENA DESDE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS, propuesto y dirigido por las Docentes Investigadoras Estefanía Luzuriaga e Ingrid Ríos de la Universidad Casa Grande.

El objetivo del Proyecto Semillero es COMPRENDER LAS CONSTRUCCIONES DE IDENTIDAD INDIVIDUAL, COLECTIVA Y POLÍTICA QUE TIENEN LAS MUJERES INDÍGENAS DE LOS PUEBLOS O NACIONALIDADES ECUATORIANAS QUE VIVEN EN LA REGIÓN AMAZÓNICA A PARTIR DE LA IMPLEMENTACIÓN DE MÉTODOS CUALITATIVOS INDIGENISTAS. El enfoque del Proyecto es CUALITATIVO. La investigación se realizó en la provincia del Puyo, Ecuador. Las técnicas de investigación que usaron para recoger la información fueron photovoice, entrevistas abiertas y a profundidad, y observación.

1. Introducción

Pensar acerca de los indígenas ecuatorianos significa traer a la mente diversidad de imágenes, lugares, colores, experiencias, prejuicios... pero convivir con este grupo humano es transgredir la forma cómo son vistos desde afuera y experimentar el mundo a través de su forma auténtica de percibir y pensar las realidades. Esa es la riqueza de este estudio que se acercó a la mujer indígena kichwa de la comunidad Vencedores en Pastaza desde un enfoque indigenista y que tuvo como objetivo generar junto a ellas conocimiento sobre su identidad individual.

Este proceso de investigación fue un viaje. La primera ruta se inició con la teorización de conceptos esenciales que apoyan la comprensión de la construcción de la identidad indígena. En ese camino, el concepto de identidad desde la visión del sociólogo cultural Stuart Hall fue una aproximación acertada, pues propone la identidad como un proceso en constante evolución y que se construye frente a la diferenciación con el otro. Hall (2003) enfatiza que la identidad “sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo” (p. 18). Otro sendero necesario fue el del pensar de Judith Butler, quien agrega la importancia del género en la identificación y también explica que la identidad se interioriza a través de relaciones de poder: lo que se nos impone socialmente o una promesa de identidad a la que terminamos por ceder (Butler, 1997).

Este trayecto teórico continuó con el indigenismo, una corriente de pensamiento que surgió para abrir espacios de reconocimiento indígena y participación política. Esa misma corriente intrínsecamente migró a la academia y, desde ahí, abre espacios para que los pueblos indígenas, que han estado acostumbrados a ser objetos de estudio de otros, logren reivindicar su cultura y teorizar sobre ellos mismos. La académica indígena, Linda Tuhiwai, acompañó con su teorización durante el recorrido. Para la autora durante esta época de

globalización, el conocimiento además de ser poder es visto como una mercancía a favor de los más poderosos. ¿El antídoto? Un estudio cualitativo de enfoque indigenista es un espacio para profundizar en la realidad social humana y una herramienta en beneficio de las comunidades indígenas, pues “poseen un modo alternativo de conocerse a sí mismas que ha logrado sobrevivir a los ataques de la colonización y sus impactos” (Tuhiwai, 2012, p. 218).

En esa dirección, la gasolina para continuar este viaje fue la metodología indigenista que prioriza una perspectiva descolonizadora. De ahí que el indigenismo es una forma de descolonizar el conocimiento, ya que los saberes se generan a partir de sus participantes. Este antídoto contribuye a que las autenticidades de las comunidades indígenas permanezcan y repele la tendencia hegemónica por homogeneizar la academia y la cultura.

La investigación indigenista busca activamente extender esa pausa momentánea (de reflexionar sobre formas alternativas y descolonizadoras para conocer y generar investigación) hasta convertirla en un compromiso genuino con las comunidades indígenas y con las formas alternativas de procurar una vida con el mundo y en el mundo. (Tuhiwai, 2011, p. 221)

Las rutas elegidas durante este estudio desembocaron y el viaje tuvo su clímax: la inmersión en el campo fue la oportunidad para aprovechar la diversidad de posibilidades que ofrece la investigación cualitativa y desde la metodología indigenista utilizar herramientas que resulten familiares a la realidad de la mujer indígena kichwa. De esta manera, entre bienvenidas con mocawas de cerámica repletas de chicha, se ejecutaron entrevistas; entre rostros decorados con jeroglíficos de achiote, observaciones participantes; y entre rugidos de la corriente del río Puyo, una adaptación del photovoice al formato de dibujo-debate, un método para permitir que las mujeres expresen sus ideas, creencias y sentimientos a través de dibujos y apuntes.

Como indica la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, 1993): “La herramienta de dibujo y debate tiene su máxima utilidad en una cultura con una fuerte tradición visual”. Este es el caso de las mujeres kichwa de la

comunidad Vencedores, quienes son agricultoras y artesanas; habitan en la selva rodeadas de animales y paisajes verdes; y casualmente interactúan con turistas.

Con este peculiar contexto, ¿por qué las mujeres amazónicas son un grupo de la población indígena del que poco se habla? Esa fue la curiosidad inicial que motivó el interés para emprender este viaje. Desde ese momento, en el que la idea cruzó por la mente, surgieron nuevas interrogantes: ¿cómo es su pensamiento?, ¿cómo construyen su identidad?, ¿cuáles son los elementos que componen la identidad de esta mujer amazónica?, ¿cuáles son los roles sociales que ejecutan estas mujeres?... El recorrido de esta investigación fue una aventura. Un enjambre de emociones, experiencias y aprendizajes por compartir. El desenlace, una oportunidad de reflexionar que justamente el ser diversos es el punto de unión entre las personas. Rescatar que la diferencia es lo más cercano que se tiene en común.

2. Justificación

Ecuador es un país que históricamente ha tenido protagonismo de sus pueblos indígenas. Estas poblaciones estuvieron en lo que ahora se denomina territorio ecuatoriano antes de que llegaran los incas, los colonos y antes de que apareciera el mestizaje. Su presencia es inminente. Los pueblos nativos han sabido adaptarse a los cambios que llegaron o les fueron impuestos. Como expresa la reflexión de la indígena maya y premio Nobel, Rigoberta Menchú, su “historia es una historia viva, que ha palpitado, resistido y sobrevivido siglos de sacrificios” (Menchú, 1992). Hoy en día, su demografía sigue siendo extensa, tanto en el Ecuador como en la región. Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal, 2014), el 7% de la población ecuatoriana es indígena, lo que representa aproximadamente 1 millón de personas. A pesar de esta presencia indígena, en Ecuador no se encuentra tendencia de investigación por estudios que prioricen enfoques indigenistas y, por ende, que sean conscientes y responsables con estas poblaciones.

Los estudios que se realizan sobre las mujeres indígenas de Ecuador van en relación al feminismo, a la mujer indígena como mujer; no al indigenismo, a la mujer indígena como indígena. Aquellas aproximaciones tienen un carácter feminista que se prioriza para denunciar los problemas que atraviesan estos grupos. Sin embargo, no se profundiza en conocer los factores que determinan la identidad específica de la mujer indígena.

En ese sentido, se encuentra importante realizar un estudio que tenga como enfoque el indigenismo y que su metodología sea descolonizadora, es decir, aplicada junto a los indígenas y no sobre ellos. En el presente estudio se busca explorar la construcción de identidad individual de la mujer indígena kichwa usando el enfoque indigenista en el que Tuhiwai (2011) destaca un principio: el privilegio de las voces indígenas. De esta manera, esta forma de acercarse a la investigación es ética y “hace posible que las comunidades indígenas teoricen sobre sus propias vidas y conecten sus historias pasadas con sus vidas futuras (Marker, 2003). Los enfoques indigenistas tienen en cuenta a los públicos de la investigación y son sensibles a ellos (...)” (Tuhiwai, 2011, p. 198).

De igual manera, se tuvo en cuenta que el protagonismo de los indígenas de la Sierra ha sido preeminente frente al de los indígenas amazónicos. Tanto en el ámbito político como en la academia. Es así que este estudio decidió aventurarse por la complejidad de la selva, el misticismo y el carácter ancestral que representan los pueblos indígenas amazónicos.

Queda por expresar que a lo largo de este documento se hace referencia al estudio como una aventura. Pues se debe enfatizar que durante todo el tiempo de la investigación se tuvo en cuenta que estudiar la identidad de una persona, que es mujer e indígena, representa un reto. Es un hecho que las mujeres indígenas encajan dentro de la realidad que viven la mayoría de las mujeres ecuatorianas. No se puede obviar que 6 de cada 10 mujeres ecuatorianas sufren violencia de género y, sobre todo, porque el grupo con más índice de violencia es la mujer indígena con el 67,8 %, según detalla el Instituto Nacional de

Estadística y Censos (INEC, 2012). En ese sentido, este estudio no solamente tiene en cuenta a los indígenas, sino que dentro de ellos se enfoca en la mujer indígena, ecuatoriana, amazónica, kichwa... como mujer.

3. Antecedentes

Abordar la historia de los indígenas en Ecuador, desde los primeros habitantes que existieron en este país y su compleja trayectoria, sobrepasa los espacios de esta investigación. No obstante, es importante mencionar brevemente los orígenes de las ahora nacionalidades indígenas, los esfuerzos del movimiento indígena ecuatoriano y tener prioridad en el contexto histórico de los indígenas amazónicos que son el foco de esta investigación.

3.1 Preinca, Postinca y Colonia

Para comprender a las nacionalidades indígenas contemporáneas es importante detenerse en algunos elementos históricos de su formación económica, social y cultural. En este sentido, se puede enfatizar que antes de la conquista inca la integración cultural de las sociedades indígenas de las tres regiones de lo que hoy se conoce como Ecuador (Costa, Sierra y Amazonía) ocurría gracias a sistemas de intercambio, que les permitían acceder a recursos fuera de sus ecosistemas (Benítez & Garcés, 1993).

Por su lado, lo que definía la convivencia de los pueblos indígenas (sobre todo andinos) eran sus “formas de producción social de carácter comunal” (Ibarra, 1992, p. 50). De esa forma, sus procesos de convivencia, reproducción y producción se basaron “en el funcionamiento de los ayllus, comunidades aldeanas locales, donde se asentaban grupos de parientes del mismo linaje” (Ibarra, 1992, p. 77).

En cambio, al tener un medio ecológico distinto al andino, en la región amazónica se “formaban grupos humanos demográficamente reducidos (bandas o tribus) y extremadamente móviles” (Ibarra, 1992, p. 50). Estos grupos se diferenciaban principalmente por la lengua y

basaban su economía en cubrir necesidades a través de la caza, pesca, recolección y agricultura esporádica.

Llegado a este punto, hay que mencionar la invasión del Imperio inca y su posterior expansión e influencia por el territorio ecuatoriano. A este imperio también llamado Tahuantinsuyo pertenecían la mayoría de grupos indígenas que ocupaban el territorio ecuatoriano. Como explican Benítez & Garcés (1998), a través de los descubrimientos arqueológicos, se determina que la región Sierra fue la más influenciada por la cultura Inca, en menor medida sucedió en la Costa, mientras que la región Amazónica no fue incorporada al Tahuantinsuyo. Es por ello, que se dice que son los indios “quechuas o quichuas (...) testimonio viviente del gran imperio de los incas” (Calvo, 1990, p. 106).

Siguiendo en el tiempo, como explica Ibarra (1992) el proceso de constitución de la cultura inca en el Ecuador fue interrumpida por la Conquista española, proceso en el que se constituyó la sociedad colonial. De esta colonización, surge un hecho desafortunado para la mujer indígena, pues se afecta también a las relaciones de género que existían en los indígenas, imponiendo un patriarcado sobre sus costumbres. “Las culturas indígenas latinoamericanas, antes de la Conquista Europea, eran más igualitarias, presentaban un reparto más equilibrado del poder y de las responsabilidades entre hombres y mujeres, al contrario que las culturas occidentales” (Rincón, 2011, p. 21).

De esta forma, la cultura española “se impuso en desmedro de las indígenas, con la conquista y colonización, a partir del siglo XVI” (Benítez & Garcés, 1993, p. 91). Durante este periodo, en la región andina sucedió el despojo de tierras de comunidades indígenas y explotación de la mano de obra nativa, lo que provocó el desequilibrio de las agrupaciones comunales. Por su lado, los pueblos selváticos se mantuvieron alejados de esos centros de explotación indígena.

Para continuar en este proceso histórico, se debe tener en cuenta que “las características reinantes de explotación de las masas indígenas en la colonia, no cambiaron con la independencia y, luego, con la república” (Ibarra, 1992, p. 52). La llegada de la Independencia del Ecuador se da por la lucha de las élites para obtener autonomía política y económica de los españoles y no contra la explotación de las masas indígenas. Es por eso que, como denuncia De La Cruz (1992), en los tiempos de la colonia e incluso en el transcurso del periodo republicano las percepciones que se tenían de los indígenas eran peyorativas. De esta forma, en el periodo republicano se desarrolla el capitalismo en Ecuador que para la masa indígena “implicó la paulatina explotación y ocupación de fuerza de trabajo y recursos naturales bajo el imperativo de la acumulación capitalista, ocasionando una violenta ruptura de las modalidades de producción y reproducción social” (Ibarra, 1992, p. 53).

3.2 Constitución del Estado

La burguesía criolla creó el Estado nacional en 1830 bajo la convicción que la diversidad india era un obstáculo para su proyecto de progreso. Este proyecto era la unificación en todos los aspectos: tanto el pensar político y religioso, como en la lengua y las costumbres. De acuerdo con Ramón (1992), las formas de identidad indígena, en ese tiempo, existían en la creación de comunidades dentro de las haciendas o alrededores, desde donde ejercían su cosmovisión. De esta forma, “el mundo indio se había... negado por dentro toda forma de representación política centralizada, a la vez que hacia afuera, no se reconocían en el poder blanco-mestizo” (Ramón, 1992, p. 15). Luego, a inicios del siglo XX, como explica Ramón (1992) se consolida la unión de la raza blanca con el mestizaje, pues emergen los mestizos ‘racionalizados’ frente a los indios.

Pasado el tiempo, a partir de 1960, se acelera la modernización de la sociedad ecuatoriana, cuando se introdujeron reformas democráticas que aumentaron la participación

indígena en el proceso electoral y las reformas agrarias que les otorgaron más tierras. En esta época, como afirma Maldonado (1992) se podría decir que la mayoría indígena eran campesinos dedicados a la actividad agraria, pero sucede lo que este autor llama ‘fragmentación de la sociedad indígena’ hacia diversas formas de integrarse al mercado capitalista y, por ende, a la modernización.

De esta forma, como argumenta Ramón (1992), sucede el “fracaso criollo por revitalización india” (Ramón, 1992, p. 15), pues el proyecto nacional de los intelectuales criollos no funcionó debido a la contradicción con los intereses de los hacendados y la voluntad de los indígenas por reproducir su identidad y rechazar la ‘desindianización’ o la ‘mestización’. Según este autor, esto los fortaleció como nacionalidades y les permitió tener conciencia de su etnicidad. “Parecería que mientras más escolarizados como los otavaleños, saraguros, salasacas, chibuleos, shuaras, más étnicos se muestran. (...) Que mientras más usan el sistema político electoral, más encuentran las limitaciones del proyecto (...)” (Ramón, 1992, p. 19).

Este fenómeno que rindió frutos en los indígenas también fue destacado por Calvo (1990) al exponer que los grupos demográficamente numerosos como los Otavaleños, a pesar de incorporarse al proceso productivo nacional, conservaron sus características. Sin embargo, Calvo explica que este fenómeno se contrastó en los grupos indígenas de la Costa y del Oriente, pues durante la época sobresale la explotación de recursos como el petróleo y “sufren un proceso disruptivo de sus modos tradicionales de vida y una esquizofrénica deculturación de su tradición étnica que, en muchas ocasiones, puede llamarse un verdadero *etnocidio*” (Calvo, 1990, p. 236) (cursivas en el original).

3.3 Movimientos indígenas

En el Ecuador, como indica De La Cruz (1992), el movimiento indígena tuvo sus primeros pasos en las primeras organizaciones que se dieron en los años 30 y resurge debido al fortalecimiento de los indígenas como agrupaciones políticas que reclaman el derecho de decidir sobre su destino. De ahí que, en la década del 80, con la llegada de regímenes democráticos a la región, “el movimiento indígena ecuatoriano irrumpe en la escena política nacional” (Maldonado, 1992, p. 151) criticando las desigualdades sociales, las formas de explotación y la invisibilización de la diversidad cultural del país.

Con esto en mente, Ramón (1992) explica que hasta 1975 no había surgido en el debate político ecuatoriano la idea indígena de un Estado plurinacional; sin embargo “a partir de esa fecha las cosas se pusieron calientes: una revitalización étnica sin precedentes rompió en silencio” (Ramón, 1992, p. 9). De esta manera, entre 1981 y 1983, se potenció la categoría de nacionalidades indígenas sobre el debate de clase o etnia y se desarrolló el movimiento indígena.

En este fortalecimiento del movimiento, la creación en 1986 de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), según Sánchez (1992), representó el desarrollo de las dinámicas socio-organizativas comunales, hacia formas superiores de organización como lo son las organizaciones zonales y provinciales, federaciones regionales y confederaciones. Todas estas sujetas ya a las leyes del Estado.

Dentro de ese punto, en la región amazónica es importante destacar la relevancia de la Federación de Centros Shuar que participó en la conformación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE) en 1980. De manera que “la CONFENIAE tuvo -en conjunto con ECUARUNARI en la Sierra- un rol importante en la constitución de una federación indígena nacional. Aún dentro de la CONAIE, la

CONFENIAE sigue autónoma y lucha muchas veces por una agenda étnica (...)” (Altmann, 2014, p. 12).

Con respecto a todo el contexto histórico anterior, fueron ciertos hechos los que impulsaron la maduración de esa propuesta plurinacional. Rodrigo Borja fue el primer presidente en ejercicio que proclamó que el Ecuador era un país plurinacional en 1988. Sin embargo, los diálogos con los dirigentes de la CONAIE tuvieron “malentendidos nacidos de la urgencia indígena por resolver sus problemas” (Ortiz, 1992, p. 108).

Entre estos hechos se destaca el Acuerdo de Sarayacu de 1989, cuando representantes de la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) “obligaron a unos perplejos funcionarios estatales a reconocer el estatuto plurinacional del Ecuador” (Ramón, 1992, p. 10). También fue relevante el Levantamiento Indígena de 1990, además de un acuerdo propuesto por las nacionalidades indígenas de Pastaza (Quichua, Shiwiar y Achuar) para obtener derecho de sus territorios. Como expresa Ramón (1992), aunque el debate se agudizó, cierta población blanca/mestiza lo consideraba un proyecto separatista, mientras que para los indígenas era inclusivo de las sociedades ecuatorianas.

Es preciso hacer un énfasis en el Levantamiento Indígena de junio de 1990, que Ortiz (1992) define como un momento histórico, pues se sublevaron indígenas de al menos 6 provincias. Además, ocurre un fenómeno de la visibilización de la mujer indígena donde:

Imperceptiblemente fue emergiendo desde los distintos rincones del país un sujeto que nunca había aparecido en el libreto público-político. Masas lideradas especialmente por mujeres, ya que eran quienes adelantaban las marchas y quienes llevando en sus espaldas o aún en sus vientres a sus hijos se enfrentaban a los militares y policías que dificultaban la marcha hacia la capital, Quito. (De la Torre Amaguaña, 2010, p. 14)

Llegado a este punto, haciendo un corte histórico, se puede decir que durante el gobierno del expresidente Rafael Correa se reflejó el proyecto de Estado plurinacional. En la

vigente Constitución del 2008 se reconoce a los pueblos ancestrales y dentro de su Art. 57 se reconocen y garantizan derechos a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas.

Actualmente, el movimiento indígena en Ecuador es de los más fuertes de la región y está compuesto por diversas organizaciones que se formaron con distintos fines a lo largo de la historia.

3.4 Mundo amazónico Kichwa

Antes de abordar las características propias de la cultura Kichwa de la Amazonía es necesario conocer hechos históricos que repercutieron en las culturas indígenas de la selva ecuatoriana. A pesar de que la influencia inca y colonial se dio en menor medida que en la región Sierra; la región Amazónica llamaba la atención de los españoles por sus recursos.

Por ejemplo, como explica Benítez & Garcés (1993), la era del caucho se caracterizó por la explotación de los indígenas selváticos que los convirtió en esclavos. Debido a esta situación las poblaciones de la región (Quichua, Cofan, Huaorani, Siona y Secoya) huyeron y se adentraron en la selva. Asimismo, estos autores explican que en los años sesenta, los colonos llegaron por la explotación del petróleo y en la década del setenta se implementaron procesos de colonización dirigida y producción agroindustrial.

Es decir, que la localización de los recursos y su auge en cada época influyeron en que la incorporación de la zona norte amazónica sucediera desde la colonia; mientras que la zona sur “donde habitan los Shuar y Achuar, hasta mediados del siglo XIX las relaciones con la sociedad nacional habían sido esporádicas, y se daban especialmente a través de redes comerciales que introdujeron instrumentos de labranza y armas de fuego” (Benítez & Garcés, 1993, p. 173).

Registrado esto, según Benítez & Garcés (1993) el panorama cambia con las misiones salesianas de 1984 impulsadas por el interés del Estado en fortalecer fronteras con Perú y agregar esta región a la producción nacional.

En resumidas cuentas, se rompió con su cultura y se los introdujo dentro de una cultura diferente, de tal manera que por un lado desconocían las prácticas tradicionales para vivir con su grupo y por otro, estaban insertos en una sociedad donde eran discriminados económica y socialmente. Esto acarreó gravísimos problemas a las poblaciones indígenas, que quedaron expuestas al abuso (...) (Benítez & Garcés, 1993, p. 173)

Con todo eso en mente, ahora es posible contextualizar el mundo amazónico de los kichwa. Según información del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), la nacionalidad Kichwa de la Amazonía se conforma por dos pueblos (Napo-Kichwa y Canelo-Kichwa) que comparten tradiciones culturales y lingüísticas como lo es el idioma Runa Shimi. Durante este estudio se trabajó con la cultura Kichwa Canelo que está distribuida a lo largo del Puyo hacia el este, recorriendo por las orillas de los ríos Pastaza, Curaray, Villano y Bobonaza (Martínez, 2012, p. 113).

Entre sus características generales se destaca su estilo de vida selvático basado en agricultura de subsistencia, la pesca, la recolección y la caza. “En el ámbito de lo social destaca una estructura basada en las relaciones de parentesco que gira en torno al *ayllu*, grupos de parientes por consanguinidad, afinidad y ritualidad” (Martínez, 2012, p. 113). Por otro lado, la economía de los kichwas amazónicos tiene ingresos de la elaboración de artesanías y en el caso específico de la comunidad Vencedores, con la que se trabajó para este estudio, su economía gira entorno al turismo comunitario donde también se incluye la venta de los productos artesanales que elaboran.

Paymal & Sosa (1993) explican otros rasgos importantes, donde se destaca que para esta población las actividades de manufactura de cerámicas y preparación de bebidas típicas como la *asua* (chicha de yuca) son exclusivas del dominio femenino. Asimismo, estos autores resaltan la habilidad y creatividad de las mujeres kichwas para elaborar cerámicas:

Los diseños básicos conocidos por todas las mujeres consisten en representaciones naturales asociadas con la foresta lluviosa o el mundo acuático. Son también expresiones culturales profundas de las

fuerzas cósmicas, simbolizadas por la anaconda, la iguana, la tortuga terrestre y la acuática. (Paymal & Sosa, 1993, p. 102)

Teniendo en cuenta todos estos antecedentes, se puede reflexionar que históricamente siempre hubo subordinación de ciertos grupos humanos sobre los indígenas, quienes permanecieron de últimos. Es evidente que los grupos indígenas ecuatorianos siempre estuvieron bajo las prioridades de los incas, los españoles (algunos de ellos no los consideraban humanos), luego los criollos, mestizos... Esto permite concluir que, a pesar de todo ese proceso turbulento, su identidad persiste y se ha ido adaptando, incluso con la llegada de la modernidad, en la actualidad han adoptado maneras 'contemporáneas' a su carácter cultural tradicional.

4. Marco Conceptual

4.1 Identidad

La identidad es un distintivo importante de la configuración humana, sobre todo para los pueblos indígenas que han perseverado por mantener rasgos de su identidad cultural. En esta investigación se tuvo como fin explorar y describir la construcción de la identidad de la mujer indígena kichwa amazónica, por eso es importante abordar este concepto y rescatar que las distintas propuestas sobre identidad son válidas en contextos particulares.

Entonces, hay que tener en cuenta que las concepciones alrededor de la identidad humana son diversas desde los distintos campos que la abordan. El debate de las distintas escuelas de pensamiento evoluciona de la misma manera que el concepto de identidad. De esa forma, ver a la identidad como algo estable no responde a las realidades sociales y los cambios culturales a los que se enfrentan las mujeres indígenas que colaboraron en esta investigación.

Por lo tanto, en este apartado se usaron autores que hablan de identidad desde una mirada cultural y que trabajaron este concepto de cerca con comunidades específicas, como

es el caso de Stuart Hall y Susan A. Van 'T Klooster, Marjolein B. A. Van Asselt y Sjaak P. Koenis. De estos autores, fue esencial rescatar los aspectos más significativos de construcción de identidad, ya que en este proceso se pueden vincular los principales factores para generar una identidad individual. Asimismo, al ser un estudio de mujeres y de identidad, se considera pertinente los matices de género que trae al concepto de identidad la propuesta de Judith Butler. Finalmente, como se estudia la identidad individual, se traen los planteamientos teóricos del académico colombiano de estudios culturales Eduardo Restrepo, quien reconoce que la identidad es una amalgama donde se albergan múltiples identidades y destaca la importancia de rescatar las individualidades:

En el estudio de las identidades no hay que perder de vista la singularidad, la relevancia de lo particular, de la diferencia atentos de no caer en el riesgo de fabricar exotismos o comunitarismos forzados. A este posible riesgo totalizante y homogenizante en el estudio de las identidades se debe responder con el diseño de una estrategia metodológica que no oblitere el carácter plural, contradictorio y diverso de las articulaciones identitarias en un individuo [...]. (Restrepo, 2007, p. 32)

En ese rumbo, primero se despliega la visión del teórico cultural y sociólogo jamaicano Stuart Hall al preguntarse “¿quién necesita «identidad»?” en el texto *Questions of Cultural Identity* donde propone las razones por las que las cuestiones de identidad son tan problemáticas y enfatiza el contemplar los cambios para acercarnos a este concepto.

Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización [...]. (Hall, 2003, p. 17)

De esta forma, para este estudio que buscó acercarse a la mujer indígena (que como se ha señalado antes, han experimentado varios niveles de adaptación) la propuesta de Hall encaja acertadamente; puesto que se sumerge en el concepto de identidad bajo el enfoque deconstructivo y responde a su pregunta al describir la identidad como un concepto esencial. Esto quiere decir que, bajo este enfoque, Hall (2003) propone que los conceptos se someten a

reconstrucción de la forma originaria como fueron pensados, para ayudar a pensar mejor dentro de los paradigmas que van cambiando.

La propuesta de Hall (2003) propone que la identidad sucede en un proceso de construcción. Se construye una identidad mediante la identificación, la representación, ese reconocimiento de orígenes o características compartidas, y la importancia del rol del 'otro' para establecer límites, los que llama 'efectos frontera' con lo que no se es, y de esa manera se consolide el proceso de identificación.

En ese sentido las propuestas de Restrepo (2007) tienen como origen la teorización de Hall y por ello comparte esa visión al decir que las identidades son relacionales, pues "remiten a una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un 'nosotros' con respecto a unos 'otros'. Identidad y alteridad, mismidad y otredad son dos caras de la misma moneda" (p. 25).

En otras palabras, este autor junto a Hall (2003) argumentan que las identidades, así como en la diferenciación, también se construyen dentro de un juego de poder y exclusión, en donde estas 'unidades' (refiriéndose al concepto tradicional de identidad como la unidad con orígenes y características idénticas), en realidad, son el resultado del cierre, es decir, el momento donde sucede la diferenciación con aquello que se deja fuera.

Avanzando en este razonamiento, se recurre a la propuesta de Van't Klooster, Van Asselt, & Koenis (2002) en su texto *Beyond the Essential Contestation: Construction and Deconstruction of Regional Identity* donde hacen un breve recorrido por cada una de las teorizaciones sobre identidad. Así proponen que estas teorías describen una fase específica del proceso de construcción y deconstrucción de las identidades regionales y, desde ese punto, las teorías existentes son vistas como complementarias y no contradictorias.

A partir de ese análisis de las teorías académicas involucradas, estos autores identifican tres perspectivas diferentes sobre la identidad: esencial, impuesta e imaginada

(estas dos últimas variantes de una perspectiva constructivista). Para empezar, se enuncia que la identidad esencial se percibe como una esencia, “un conjunto básico de propiedades, que a pesar de su dinámica persiste a lo largo del tiempo” (Van't Klooster, Van Asselt, & Koenis, 2002, p. 112). Además, Van't Klooster et al. (2002) citan a Hegel para argumentar que la base más importante para estas teorías sobre la identidad es su dialéctica sobre flujo y cierre, donde se expone que la identidad cambia en el momento que se enfrenta a la oposición, sin embargo, las propiedades de su núcleo auténtico permanecen inalteradas.

En el siguiente lugar, se explica que la identidad impuesta se refiere a la internalización de normas y valores impuestos por fuerzas disciplinarias como las instituciones (prisiones, escuelas, hospitales, etc.) y estructuras sociales de poder. Finalmente, la segunda perspectiva constructivista es la identidad imaginada donde se les atribuye a los sujetos un papel más activo. Es aquí donde se potencia el rol individual en la construcción de identidad.

(...) los sujetos muestran lealtad a ciertas percepciones, normas y valores, eligiendo y escogiendo entre diferentes normas y valores que pueden corresponder a convicciones ideológicas más profundas y presupuestos. Al hacerlo, construyen y mantienen estructuras sociales, que crean una división ideológica entre uno mismo y el otro. (Van't Klooster et al., 2002, p. 114)

El carácter individual es el que toma relevancia en lo que plantea aquella identidad imaginada, por ello se relaciona con lo que expone Restrepo (2007) al enfatizar que la identidad no se puede pensar como una sola, sino en plural: son identidades, son múltiples, constituyen ‘amalgamas concretas’ donde “se encarnan, múltiples identidades; identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto ‘engenerado’ (por lo de género), de un sujeto ‘engeneracionado’ (por lo de generación), entre otros haces de relaciones” (Restrepo, 2007, p. 26).

Con relación a este último planteamiento, Hall (2003) expresa que la identidad es “lo mismo que cambia”, aquí se habla de identidad como el devenir, en cómo nos vamos a

representar. No el regresar siempre a las raíces, sino comprender que el concepto de identidad está sujeto a un constante proceso de cambio y transformación, “nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 1996, p. 17).

En la misma línea, Van't Klooster et al. (2002) afirman que las tres formas de identidad que describen pueden ocurrir al mismo tiempo en una comunidad y argumentan a favor de un proceso de construcción de identidad que incluye ciertas etapas que se describen a continuación.

De acuerdo con Van't Klooster et al. (2002), primero sucede el momento de la distinción en donde una región obtiene una identidad a través de las fuerzas externas o internas explicadas anteriormente en la identidad impuesta o imaginada. Luego, la articulación de características que le dan un sentido a la región, es decir, consolidar una imagen del lugar, a través de imaginar la región. Seguido de la internalización de los conceptos de políticas impuestas por los responsables políticos y, finalmente donde las identidades impuestas o imaginadas se refuerzan como identidades estables: “La construcción de una historia compartida, junto con ciertas tradiciones y simbolismo, puede aparecer como algo objetivo, tangible y realista. En este proceso de Polarización se destaca fuertemente la autenticidad de la región” (Van't Klooster et al., 2002, p. 117).

Sin embargo, el siguiente aspecto al que Hall (2003) hace referencia se percibe más asimilable y de posible adaptación a la construcción de una identidad individual frente a lo que propone Van't Klooster et al. El jamaiquino se refiere sobre la *identificación* y aborda este concepto desde el enfoque discursivo que caracteriza este proceso como algo indeterminado y en constante construcción. La identificación está constituida por numerosas causas que desembocan en un único efecto: la identidad. Sobre esta base, la identificación es

“un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción” (Hall, 2003, p. 15).

De esta manera, Hall concuerda con la primera etapa de construcción de identidad propuesta por Van't Klooster et al., al explicar que cuando se concibe lo que se queda afuera, se consolida el proceso de identificación. Dicho de otra forma, la identificación sería el proceso que genera la identidad y se solidifica a través de la distinción y exclusión, “entraña un trabajo discursivo, la marcación y ratificación de límites simbólicos, la producción de «efectos de frontera»” (Hall, 2003, p. 16).

Por otro lado, también se recurrió a la propuesta de identidad de Judith Butler, cuyas obras principalmente se enfocan en cómo el género expresado desde la performatividad tiene su rol en la identidad. De esa manera, Butler (2007) en su texto *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad* reflexiona sobre las normatividades y restricciones de género que hacen socialmente aceptable e identificable a una persona y propone que es erróneo pensar la identidad y después la identidad de género “por la sencilla razón de que las «personas» solo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género” (p. 70).

En esa obra Butler nos habla de que cómo la identidad se puede entender en un sujeto cuando se puede ‘dar lectura’ a su género. Ella propone la identidad como un espacio para ser subversivo y trastornar lo establecido en la identidad de género. La subversión de la identidad es traer nuevos significados Para explicar esta postura de Butler, González (2016) esclarece en su tesis este planteamiento al decir que:

[...] la identidad queda reconceptualizada, no como un “yo” sustancializado, pieza inerte del lenguaje que refiere a entidades, sino como práctica de significación. Los sujetos culturalmente inteligibles son al fin y al cabo productos de discursos reglados, capaces de establecer límites, sus propios límites.

(p.25)

Continuando con la visión de Butler, dentro de su libro *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción* (1997) y a través de analizar y cuestionar aspectos de las propuestas de interpelación de Althusser y prácticas discursivas de Foucault, Butler explica el funcionamiento del poder en la constitución de identidades. Esta autora toma en cuenta la dimensión psíquica de las fuerzas de poder social y, al igual que la identidad impuesta, afirma que la identidad también se interioriza a través de relaciones de poder. “El modelo habitual para entender este proceso es el siguiente: el poder se impone sobre nosotros y, debilitados por su fuerza, llegamos a internalizar o a aceptar sus términos” (Butler, 1997, p. 3).

Similar a la identidad impuesta explicada por Van't Klooster et al. los sujetos ceden ante el poder, pero en lo expuesto por Butler esto sucede no por sumisión, sino por sentirse parte de una identidad. En ese sentido, Butler (1997) recalca que existe vulnerabilidad de voltearse hacia la ley, en contra de uno mismo:

Para que el yo lance su crítica (hacia la sumisión a la ley), primero debe entender que el yo mismo depende de su deseo cómplice de que la ley haga posible su propia existencia. (...) Es importante recordar que el giro hacia la ley no es necesario por el llamado (el acto de la interpelación por las fuerzas de poder); es irresistible, en un sentido menos que lógico, porque promete identidad. (p. 108)

Desde este último punto propuesto por Butler, una ideología popular como las religiones o el poder hegemónico y ‘heteronormativo’, son espacios atractivos en medida que prometen ser parte de la identidad social normativa ‘homogeneizada’. En un ejemplo adaptado a las mujeres indígenas, ellas dentro de su cultura podrían sentirse empujadas hacia ejercer prácticas que las identifiquen con su pueblo, o en el caso de las generaciones más jóvenes, ellas cederían a la identidad generalizada de los no indígenas para encajar o sentirse parte de una identidad que no los discrimine/estigmatice.

En conclusión, dentro de este marco teórico se destaca entre los autores: Butler propone al individuo por un lado que puede apropiarse de su identidad al ser subversivo con esta, volviéndose entendible con el hecho de expresar su género y, por otro, como un ser

vulnerable a ser seducido por el poder a aceptar una identidad que lo homogeniza. Hall ratifica la necesidad del 'otro' para diferenciarse e identificarse. Restrepo agrega el componente individualista de las identidades. Van't Klooster et al. recopilan una propuesta completa de cómo se genera una identidad regional, que en el caso de este estudio se asimila como la identidad individual frente a su entorno.

4.2 Indigenismo

Para entender al Indigenismo como paradigma interpretativo de estudio y en Latinoamérica como una corriente de pensamiento se debe conocer los hechos históricos que lo generaron, el carácter político y la crítica que ha recibido el indigenismo en su forma tradicional por parte de los grupos indígenas y teóricos de nuevas propuestas de indigenismo. A continuación, se despliega un recorrido por el indigenismo como corriente y paradigma académico que responde totalmente al enfoque utilizado en esta investigación.

Dentro del *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, Fernández (2009), autor del apartado de Indigenismo, expone una definición del vocablo en sí, como un término derivado de la palabra indígena, con el propósito de alejarse de las connotaciones peyorativas que suelen existir cuando se usa la palabra indio por aquellos que no son indios. Este autor destaca la importancia de desplazar las concepciones que relacionan lo indio con falta de civilización y seres salvajes, sustituirla por una mirada positiva de lo indio como una cultura rica que sobrevive a pesar de las dominaciones y que ha sido atravesada por distintos contextos históricos. Por otro lado, este autor también recopila otras definiciones en las que se destaca la del Instituto Indigenista Interamericano, el cual Fernández (2009) describe como principal impulsor del indigenismo en Mesoamérica:

De modo similar, el Instituto Indigenista Interamericano, su principal impulsor, definía recientemente el Indigenismo como "una formulación política y una corriente ideológica, fundamentales ambas para muchos países de América, en términos de su viabilidad como naciones modernas, de realización de su

proyecto nacional y de definición de su identidad" (Instituto Indigenista Interamericano" 1991: 63).

(párr. 1)

De esta forma, para avanzar en el razonamiento, Gimeno (2001) destaca que el indigenismo es un fenómeno de Latinoamérica y que tuvo sus raíces en la época colonial y de independencia republicana. Este académico también detalla que históricamente su apogeo se consolidó entre 1920 y 1970 en toda Latinoamérica, cuando el Indigenismo tomó el papel de la ideología oficial de un Estado que ejecutaba en nombre de las poblaciones indígenas.

“Durante este periodo el indigenismo reubicó la cuestión india abordando la contradicción generada por la Independencia: la oposición entre las etnias, el Estado y la nación (Florescano, 1997)” (Gimeno, 2001, p. 31).

Llegado a este punto, ambos autores, Gimeno (2001) y Fernández (2009), exponen que el Primer Congreso Indigenista Interamericano fue el momento donde surge la consolidación del indigenismo moderno y el punto de ruptura que da paso a una nueva época del indigenismo latinoamericano. Según ambos autores, en este congreso, que tuvo lugar en 1940 en Pátzcuaro (Michoacán, México), se emitieron los principios indigenistas modernos y dialogaron países latinoamericanos con presencia de pueblos indígenas. Sin embargo, Gimeno (2001) explica que el pensamiento indigenista en su forma tradicional era una manifestación criolla y mestiza y no un pensamiento indígena, como lo sugiere otra corriente conocida como indianismo.

Posteriormente, se generó otro hito importante de la crítica antropológica al Indigenismo. En ese punto, vuelven a coincidir Gimeno (2001) y Fernández (2009) al argumentar que fueron los congresos de Barbados I y II (1971 y 1977, respectivamente) que generaron una determinante ruptura con el indigenismo pasado, pues se “denunció enérgicamente al Estado y a los agentes aculturadores (en particular a las misiones evangelizadoras) y se rechazó a la antropología como sierva de los mecanismos de dominación sobre los indígenas” (Gimeno, 2001, p. 32).

Por esta razón, las nuevas olas de antropólogos coincidieron en la crítica de los movimientos indios. Como puntualiza Fernández (2009), fue en la reunión de Barbados II donde “participaron líderes indios junto a los antropólogos que previamente habían adoptado una actitud crítica, más abierta y con orientaciones muy diferentes de las del indigenismo oficial” (párr. 13).

Expuesto el contexto histórico, desde su planteamiento, Gimeno (2009) habla de un nuevo indigenismo que se ha ido estructurando desde la década del setenta y hace referencia a Long (1996) para expresar que entre los cambios que se refieren al conocimiento, ciencia y tecnología están la aparición del Indigenismo en la academia. Así sucede “la quiebra de confianza en la objetividad y neutralidad de la ciencia, que han conducido a nuevas formas de representación y nuevas formas de plantear relaciones entre investigación y su aplicación (etnógrafos y funcionarios indigenistas) con sus objetos de observación e intervención (indígenas)” (Gimeno, 2001, p. 33).

En resumen, Gimeno (2001) concluye su argumento al afirmar que se da una reestructuración del indigenismo oficial como camino hacia un *postindigenismo*, un indigenismo en transición que se acerca al pensamiento indianista, es decir, que prioriza el pensamiento de los indígenas. Por su lado, Fernández (2009) también habla de un cambio de paradigma que adopta un modelo pluralista, que sucede cuando el Gobierno reconocía la existencia de los pueblos indígenas y legitimaba en la Constitución que la pluralidad étnica es oficial. “Esta reforma indigenista conforma un escenario distinto de las relaciones entre Estado y los grupos étnicos, donde el primero se adelgaza y los segundos, como partes constituyentes de la sociedad civil, se convierten en actores protagonistas en la construcción de la nación a la que ‘colorean’ con su diversidad étnica” (Gimeno, 2001, p. 35).

A la par del espacio que ganó el indigenismo en la política, desde el ámbito de la academia existe un paradigma que acoge al indigenismo como metodología. Esta forma de

estudio indigenista es la que se escogió para este trabajo de tesis. Ahora es importante decir que estas perspectivas indígenas en la academia surgen como reivindicación de los grupos indígenas frente la investigación hegemónica, para reformular la investigación hacia los intereses de los pueblos indígenas.

Desde occidente, la académica indígena Margaret Kovach (2010) propone al indigenismo como un paradigma y aclara que las metodologías indigenistas son relativamente nuevas en el escenario de la investigación cualitativa occidental. Además, dentro de su teorización explica que esta orientación indígena se basa en supuestos relacionales: “Cuando se utiliza el término «enfoque paradigmático» en las metodologías indígenas, esto significa que este particular enfoque de investigación fluye desde un sistema de creencias que tiene en su núcleo una comprensión relacional y responsabilidad hacia el mundo” (Kovach, 2010, p. 42)

En el mismo sentido, la teórica sobre investigación indigenista, Linda Tuhiwai (2011), indica que la investigación indigenista surge durante la década del 70. Por un lado, como una crítica a la investigación occidental y el colonialismo y, por otro, cuando el activismo político indígena se hizo oír en la esfera pública y los enfoques críticos abrieron un espacio a la justicia social. De esta forma, Tuhiwai (2011) plantea que sucede una lucha contra las prácticas investigativas que miran a los indígenas como sujetos pasivos y surgen las miradas que consideran a los indígenas como activistas de sus propios intereses:

(...) los investigadores indigenistas se han esforzado por encontrar formas de trastocar esta “historia de explotación, sospecha, malentendido y prejuicio” de los pueblos indígenas, con el fin de desarrollar metodologías y enfoques investigativos que privilegien el conocimiento las voces y las experiencias de los indígenas, así como el análisis de sus condiciones sociales, materiales y espirituales (Rigney, 199, p. 117). (p. 194)

Lo interesante de la teorización de Tuhiwai (2011) es que habla desde la actualidad y por eso expone que en la era de la globalización, la agenda del conocimiento está controlada

sobre todo por ideologías neoliberales que miran al conocimiento como una mercancía. De esta forma, estos grupos de poder, buscan mantener privilegios a través de valores y formas ‘tradicionales’ de conocimiento que “no son los mismos valores y modos de conocer tradicionales de los que hablan los indígenas, sino que son (...), la antítesis misma de cualquier forma de conocimiento no occidental, no heteresexual y no feminista” (Tuhiwai, 2011, p. 206).

Vale la pena recalcar, que tanto para Tuhiwai como para Kovach, la investigación indigenista es una forma descolonizadora de estudiar a los pueblos indígenas y las relaciones de poder. Desde la visión de Tuhiwai (2011) la investigación indigenista es fuertemente política porque sitúa una agenda propia y busca descolonizar el conocimiento para permitir que las autenticidades de las comunidades indígenas permanezcan a pesar de los esfuerzos de ciertos grupos hegemónicos por homogeneizar la cultura. Por ello, una investigación indigenista “desafía a la institución corporativa de la investigación, le exige que modifique su visión del mundo, que confronte su pasado y lleve a cabo cambios” (Tuhiwai, 2011, p. 200).

Por su lado, Kovach (2010) plantea la necesidad de una perspectiva descolonizadora en la investigación indigenista, pues esa teoría se basa en las relaciones indígenas-colonos y cuestiona las relaciones de poder que marginan a las comunidades indígenas y “permite una forma de praxis que busca la voz y la representación indígena con investigaciones que históricamente han marginado y silenciado a los pueblos indígenas (Smith, 1999)” (Kovach, 2010, p. 42).

Finalmente, se puede decir que Tuhiwai (2011) enfatiza que el desarrollo del indigenismo es positivo a pesar del conflictivo panorama político, pues de esta misma “economía del conocimiento (...) (surgen nuevas identidades nativas desde) la re-imaginación y la regulación de los nuevos sujetos nativos” (p. 208). Como resultado, esta autora expresa que emergen intelectuales, científicos e investigadores indígenas (como es el caso de

Kovach) que cumplen un rol de mediadores con los intelectuales occidentales y que intentan contribuir al cambio, beneficiar sus comunidades y “asegurarse de que la ciencia escucha a las comunidades indígenas, las reconoce y se beneficia de ellas” (Tuhiwai, 2011, p. 210).

5. Estado del arte

La producción de investigación sobre la identidad de los indígenas ecuatorianos es reducida. Para analizar este panorama, se realizará un abordaje de los productos académicos generados desde el 2010 hasta el 2017, tanto en Ecuador o sobre Ecuador, luego los de la región y finalmente los espacios internacionales.

Para empezar dentro de la producción académica de Ecuador, se encuentra que existen trabajos sobre los indígenas ecuatorianos con enfoques antropológicos o políticos como los que se basan en el desarrollo, consolidación y vigencia de los movimientos indígenas ecuatorianos. Entre ellos, el texto de Iturralde (2013) titulado *Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político*, donde se expresa que “Ecuador es probablemente el país con el movimiento indígena más maduro de la región y con la norma constitucional que más ampliamente incorpora los derechos reclamados por los pueblos indígenas” (Iturralde, 2013, p. 26).

Siguiendo en este planteamiento, una investigación más cercana al tema de estudio expuesto en este trabajo es *Tradición e Identidad Cultural: Expresiones Colectivas en la Costa Ecuatoriana* de Bauer (2010) donde se aborda la identidad cultural colectiva del pueblo costero Salango a través del estudio de su Festival de la Balsa Manteña. El autor mediante un análisis histórico determina que este festival surge como una expresión por recuperar la identidad colectiva y conexión con la prehistoria de Salango. De esta forma, el festival se opone al Día de la Raza y al discurso dominante del mestizaje, para convertirse en una celebración de la identidad indígena de la Costa ecuatoriana (Bauer, 2010).

Por otro lado, las aproximaciones sobre la mujer indígena ecuatoriana -foco de este estudio- se reflejan en pocas investigaciones y artículos. Estos trabajos están realizados desde metodologías cualitativas y bajo epistemológicas similares a las de esta tesis, como la de Transformación Crítica. Además, generalmente se enfocan en los pueblos andinos y denuncian una doble discriminación de esta población: por ser ‘mujeres’ y ser ‘indígenas’.

Uno de los artículos académicos, es el caso de De la Torre Amaguaña (2010), una autora indígena Quichua que, dentro de su texto *¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?*, propone un análisis sistemático y académico para aproximarse a lo que es ser una mujer indígena ecuatoriana en la contemporaneidad. De la Torre Amaguaña (2010) denuncia el patriarcado bajo el que viven las mujeres y los contextos peyorativos donde se ubican a las/los indígenas y, sin embargo, rescata que esa lucha desde lo social y desde el ámbito político ha generado que se comience a percibir a la mujer indígena en connotaciones como: dignidad, fortaleza, sabiduría, liderazgo...

Y de hecho esa transformación ya ha constituido la tarea de ir redefiniendo y re-interpretando el significado que tiene ser mujer e indígena en la contemporaneidad. Aunque de manera muy lenta pero ya se nota que se va produciendo una suerte de resemantización, resignificación y resimbolización de la palabra mujer y de la actitud frente a ella. (De la Torre Amaguaña, 2010, p. 14)

De igual manera, existe la investigación *La mujer indígena en el Ecuador: un acercamiento a la realidad femenina del pueblo Puruhá*. Su autora, Rincón (2011), es una mujer occidental que expone la situación de las mujeres puruhaes, ubicadas en Chimborazo. De esta forma, “pretende indagar en el ámbito familiar, educativo, laboral, sexual y social con el fin, de visibilizar la situación de precariedad (y desigualdad de género) que viven estas mujeres” (Rincón, 2011, p. 9). La investigadora aborda el fenómeno desde la metodología cualitativa y utiliza técnicas como las entrevistas a profesionales que trabajan con ese grupo indígena, observación participante y las historias de vida, "con el fin de hacer visible a las

mujeres indígenas, conocerlas, comprenderlas y divulgar la situación actual en la que se encuentran" (Rincón, 2011, p. 43).

Entre los resultados de esta investigación se destaca que: las comunidades indígenas andinas creen que los roles de género son biológicos, así al nacer mujeres tienen la naturaleza de ser esposas y madres; expone que la falta de educación entre las mujeres indígenas se debe a que la sociedad predispone su permanencia en el hogar. Asimismo, determina la importancia del matrimonio y la maternidad para la mujer indígena; la estigmatización del placer sexual femenino reduciendo el sexo a la reproducción; y la tendencia de la mujer andina hacia sufrir violencia de género (Rincón, 2011).

En la misma línea de enfoque sobre la mujer indígena ecuatoriana, Sarah Radcliffe, profesora de Geografía Latinoamericana en la Universidad de Cambridge, ha estudiado ciertos grupos de mujeres indígenas ecuatorianas y ha actualizado conocimientos en el área social, económica y de género. Uno de sus estudios denominado *Ethnicity, Development and Gender: Tsáchila Indigenous Women in Ecuador* (2010) se basa en el feminismo postcolonial y la combinación de métodos cualitativos (grupos focales basados en la comunidad, entrevistas semi estructuradas, metodologías de clasificación de pila y testimonios orales) para el estudio de caso del grupo Tsáchila.

Este estudio argumenta que las mujeres indígenas han sido marginadas del desarrollo debido a “la interconexión de la raza, el género y las jerarquías post coloniales en la conceptualización e implementación de políticas sobre prácticas y derechos individuales y colectivos” (Radcliffe & Pequeño, 2010, p. 110). Es decir, que existe una separación institucional entre las políticas de género-desarrollo con las de multiculturalismo, lo que ocasiona que la agenda de género en las políticas multiculturales no sea la adecuada. Como resultado, se deja de lado las preocupaciones sobre el desarrollo de las mujeres indígenas.

Con todo ese panorama en mente, Radcliffe también publicó el análisis *El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana* (2014) dentro de la edición N°5 de la Revista Eutopía de la Flacso. Se debe resaltar que dentro del editorial de esta edición se reconoce que “poco se ha investigado (el cambiante rol de la mujer indígena), a través del lente de la mujer, en especial en países latinoamericanos donde se experimentan variados procesos de desestructuración de la sociedad rural tradicional” (Eutopía, 2014, p. 5).

En este último mencionado estudio, Radcliffe (2014) puntualiza que no se consideran a las mujeres al momento de producir políticas de desarrollo, pues se desconoce información clara sobre ellas y el ‘machismo’ desconoce su importancia. Según el análisis de Radcliffe, las mujeres indígenas demandan ser consideradas de la misma manera que los hombres indígenas y “critican los actuales paradigmas de desarrollo y enfatiza la enorme brecha entre sus luchas como mujeres y las actuales ofertas que los gobiernos y agencias les hacen llegar” (Radcliffe, 2014, p. 25).

Resumiendo lo anteriormente expuesto, en Ecuador o sobre indígenas de Ecuador, no se encontraron trabajos que procuren un enfoque de investigación indigenista sobre identidad. Dicho esto, para continuar el análisis, en América Latina se hallan estudios sobre la mujer indígena donde se prioriza los enfoques feministas y la participación política femenina en los movimientos indígenas. Además, en esta sección, sobre la identidad indígena sobresalen algunos estudios de identidad relacionados con las comunidades Mapuche de Chile y Argentina.

Por ejemplo, el artículo *Identidad y pertenencia: la acción de los adolescentes como promotores de derecho indígena en la comunidad mapuche Mariano Epulef1* (2013) hace referencia a una investigación que tuvo como objetivo “comprender y analizar los modos locales en que se construyen las identidades y las memorias, atravesadas por los saberes y

prácticas de la vida cotidiana” (Petit, 2013, p. 151) de una comunidad indígena del pueblo Mapuche en Argentina. Esta propuesta, como explica su autora Petit (2013), estuvo diseñada de forma cualitativa y bajo las bases de la psicología social comunitaria, que mira a los sujetos como actores sociales y que busca generar cambios en la sociedad.

Por ello, partiendo de dicha investigación, el artículo nombrado anteriormente detalla las etapas y la realización de una intervención comunitaria en esta localidad. La etapa final fue una capacitación-taller sobre derecho indígena que “permitió adolescentes participantes se reconocieran como protagonistas en su rol activo, siendo interpelados desde su identidad y cultura, sintiéndose parte de un colectivo mayor que los aúna en tanto pueblos originarios, y revalorizando el vivir en una comunidad indígena” (Petit, 2013, p. 169).

Siguiendo sobre la región, en México existe amplia investigación de las culturas indígenas, pero al respecto de la identidad de la mujer indígena se destaca el libro *Sexualidades, cuerpo y género en las culturas indígenas y rurales*. El cual se llevará al debate durante la discusión de resultados más adelante. En este texto, Rosales (2010) se aproxima al objeto de estudio desde una epistemología feminista, mediante una investigación de campo, aplicando metodología cualitativa y con el objetivo de:

(..) explorar algunas de las formas en que mujeres de contextos culturales urbanos, criadas en espacios rurales (aquí nombradas como mayas, nahuas y mestizas) fueron atravesando el proceso de conformación de su identidad genérica con base en experiencias de su cuerpo y sexualidad para, finalmente, presentar una pequeña muestra de las resistencias de las informantes frente a las normatividades sociales. (Rosales, 2010, p. 261)

Finalmente, fuera de la región se destaca una investigación indigenista que se tomó como referente para esta tesis, pues justifica la metodología utilizada en este proyecto. Desde Norteamérica, Thompson, Miller & Cameron (2016), proponen *The Indigenization of Photovoice Methodology (Visioning Indigenous Head Start in Michigan)*, donde se implementa el uso del Photovoice como un método indigenista de investigación que

empodera a las comunidades indígenas. Dentro de esta investigación, “estas adaptaciones incluyeron identificar y presentar maneras indígenas de saber, visual y verbalmente, así como proporcionar una oportunidad para contar historias” (Thompson, Miller & Cameron, 2016, p. 296).

6. Objetivos de investigación

General

Explorar la construcción de identidad individual de la mujer indígena ecuatoriana kichwa de la comunidad de Vencedores en la ciudad de Puyo, durante los meses de abril a octubre del 2017.

Específicos

Identificar los rasgos y prácticas que explican la identidad individual de la mujer kichwa de la comunidad de Vencedores, durante los meses de abril a octubre del 2017.

Describir los factores de la historia de vida que influyeron en su identidad como mujer kichwa de la comunidad de Vencedores, durante los meses de abril a octubre del 2017.

Analizar los rasgos y prácticas encontrados en el discurso de las mujeres Kichwa de la comunidad de Vencedores que configuran su identidad individual a partir de la teoría de identidad seleccionada y con una aproximación indigenista, durante los meses de abril a octubre del 2017.

7. Diseño metodológico

7.1 Planteamiento de la investigación

La presente investigación propone un enfoque cualitativo que sea metodológicamente responsable con los pueblos indígenas. De esta manera, se busca explorar y describir la construcción de la identidad individual que realizan de las mujeres indígenas kichwas de la

selva amazónica de la localidad de Puyo, capital de la provincia de Pastaza. Este enfoque se refleja en la colaboración que se mantuvo en todo el proceso investigativo con la comunidad y centro turístico Vencedores, lo que resulta en la indigenización de este estudio.

Quienes desarrollan propuestas de investigación desde enfoques cualitativos, intentan entender a las personas dentro del marco de referencia de ellas mismas, de ponerse en el lugar de ellas, “meterse en los zapatos del otro”, para comprender desde su lógica la realidad que viven. (Galeano, 2003, p. 22)

En este sentido, se abordó con un nivel exploratorio el fenómeno de la construcción de identidad de la mujer indígena kichwa a través de la mirada del indigenismo como paradigma de investigación académica. Como lo explica Tuhiwai (2011), la investigación indigenista promueve una investigación ética y respetuosa con los pueblos indígenas. Esto se logra al tener como eje las relaciones que se generan junto a los indígenas, pues se permite empoderar a la mujer indígena amazónica, al participar de este proyecto de una forma descolonizadora. “Mientras que algunos paradigmas de investigación occidentales fruncen el ceño a lo relacional, debido a su potencial para sesgar la investigación, las metodologías indígenas abarcan los supuestos relacionales como centro del núcleo de sus epistemologías” (Kovach, 2010, p. 42).

Continuando con este planteamiento, para entender la selección de los procesos realizados durante la investigación, hay que conocer que la realidad de la investigación social en los pueblos indígenas se ha priorizado en acercamientos occidentalistas, dejando libres aproximaciones como las propuestas en esta investigación. Esto debido a que históricamente “las prácticas de investigación indígena han sido con demasiada frecuencia investigaciones *sobre* en lugar de *con* miembros de comunidades nativas/tribales” (Thompson, Miller & Cameron, 2016, p. 296).

Por lo tanto, para mantener consistencia metodológica, se implementaron métodos cualitativos congruentes con el enfoque indigenista. “Si un investigador opta por utilizar un marco metodológico indígena, los métodos elegidos deberían tener sentido desde una

perspectiva de conocimientos indígenas” (Kovach, 2010, p. 41). Así se eligieron métodos culturalmente responsables como el Photovoice, que involucra a las mujeres indígenas como parte del proceso investigativo al poner herramientas en sus manos y permitirles registrar su realidad. Este método tiene el propósito de construir de la mano de estas mujeres un espacio para la recolección de información, sistematización y finalmente la explicación de cómo ellas construyen su identidad.

Dando poder a los participantes en la investigación y participando en asociaciones de investigación, muchos de estos métodos tienden a descolonizar las prácticas de investigación para los pueblos indígenas, promoviendo así la investigación "respetuosa, ética, simpática y útil" (Smith, 1999, pág. 9) dentro de las comunidades y fuera de ellas. (Thompson, Miller & Cameron, 2016, p. 297)

Finalmente, el diseño de esta investigación se pensó de forma flexible y dinámica, pues se propone un diseño de investigación cualitativa como un proceso semiestructurado que como indica Galeano (2003): “se construye a lo largo del proceso investigativo siguiendo lineamientos generales, pero no reglas fijas” (p. 23). Esto responde a la necesidad de reflexionar en cada fase investigativa: la incursión de campo por parte del investigador, los acercamientos con las mujeres indígenas y las situaciones que surgieron en el contexto amazónico donde se hurgó en la identidad de las mujeres. En este proyecto es evidente la constante reflexión y reconfiguración del diseño a lo largo de la investigación.

7. 2 Unidad de análisis y muestra

La unidad de análisis de este estudio son las mujeres indígenas kichwa canelo de la comunidad Vencedores, ubicada en la selva de Puyo en la provincia de Pastaza. Se eligió esta población por la facilidad de acceso al área, puesto que la comunidad está vinculada al turismo comunitario de la zona y recibe periódicamente a turistas nacionales y extranjeros.

La muestra que se eligió para este documento fueron 3 mujeres de esta localidad, quienes fueron seleccionadas por conveniencia debido a la predisposición de compartir sus

experiencias, la interacción que mantuvieron con el grupo de investigación y por el hecho de estar presentes en el momento de la visita a la comunidad.

Como final del apartado, se resume la muestra de las mujeres que participaron del estudio en un cuadro que refleja qué técnicas/métodos se escogieron para recolectar la información, cuántas veces fueron empleados y en quiénes:

Tabla 1. *Técnicas y distribución de la muestra*

Técnica	Cantidad	Actor participante y descripción
Entrevista	2	-Mujer kichwa, 39 años, casada y madre de 9 hijos. -Mujer kichwa, 22 años, madre soltera de una bebé de 5 meses.
Photovoice con adaptación al dibujo debate	2	El taller inició de forma grupal, pero al momento de dibujar se lo hizo de forma individual con dos mujeres. Una que ya fue entrevistada y otra que no: -Mujer kichwa, 39 años, casada y madre de 9 hijos. -Mujer kichwa, 30 años, no puede tener hijos.
Observación participante	2 días	Comunidad Vencedores: Día uno: Centro turístico Wayuri. Día dos: Centro turístico Sacha Wasi.

Fuente: elaboración propia del auto.

7.3 Técnicas y métodos para la recolección de datos

Photovoice: una adaptación al dibujo debate.

Para esta fase se implementó el photovoice, “un proceso mediante el cual las personas pueden identificar, representar y mejorar su comunidad mediante una técnica fotográfica específica” (Wang, 1999, p. 185). Las raíces de este método se plantaron en la

investigación feminista sobre la salud de las mujeres. Las primeras experiencias con photovoice se basaron en la comprensión de un proceso integrador que evidencia su característica de empoderar a los participantes.

La teoría feminista y sus prácticas llevan a cabo programas y políticas *por* mujeres y *para* mujeres en lugar de *en* mujeres, de maneras que valoran la inteligencia de la mujer y sus conocimientos enraizados en sus experiencias. (Wang, 1999)

Aunque este no sea un estudio de carácter feminista, se destaca su naturaleza, pues se trabajó junto a mujeres indígenas amazónicas y a través de este método ellas ilustraron aspectos que las representan como mujeres. Desde esa perspectiva, el photovoice es una “alternativa a las formas positivistas de conocer, escuchando y aprendiendo de la propia representación de sus vidas por parte de las mujeres” (Wang, 1999, p. 186). Especificado lo anterior, recalamos que nuestro foco epistemológico fue el indigenismo con el propósito de descolonizar los trabajos *sobre* colectivos indígenas, generando conocimientos *junto* a estos grupos nativos.

Expuesto lo anterior, se puede decir que se escogió este método valorando su característica de ser inclusivo, la experiencia en su uso con mujeres y que se ajusta al diseño de esta investigación. Sin embargo, para este estudio se realizó una adaptación del photovoice como dibujo debate, ya que facilita la implementación y aporta elementos cualitativos para conocer a través de dibujos la forma cómo la mujer indígena registra su realidad e identidad.

De esta manera, debido a que en la cultura amazónica kichwa la artesanía y la pintura facial representa un rol importante de su cotidianeidad, esta adaptación del photovoice propone connotaciones visuales, lúdicas y artísticas que encajan con la comunidad.

Las personas que viven en comunidades en las que existen barreras de clase o idioma, o que no son oradores experimentados, con frecuencia pueden expresar opiniones y sentimientos más fácilmente mediante el dibujo. (FAO, 1993)

Además, se tomó en cuenta que el photovoice ofrece tres objetivos específicos: 1) le permite a las personas registrar y reflejar las fortalezas y preocupaciones de sus comunidades; 2) promueve conocimiento y un diálogo crítico sobre problemas importantes de la comunidad, a través de grupos (grandes o pequeños) de discusión sobre las fotografías captadas (en este caso los dibujos expresados); 3) y crea un camino para llegar a los responsables políticos y personas que pueden movilizarse para el cambio (Wang, Cash, Powers, 2000).

Para esta investigación se potenció del Photovoice su primer objetivo y el enfoque participativo para graficar experiencias. Lo que implicó que las mujeres indígenas de la comunidad amazónica dibujen, contando sus propias historias. Los propósitos de este estudio al tener un enfoque indigenista, no fueron la creación de políticas públicas, sino la generación de conocimientos indígenas por mujeres indígenas.

A continuación, se tomó en cuenta la guía para la correcta ejecución del dibujo debate y los beneficios de esta herramienta propuestos por Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, 1993). Este proceso destaca entre sus beneficios: la posibilidad de romper barreras del lenguaje y gestionar un espacio para “expresar opiniones y sentimientos más fácilmente mediante el dibujo” (FAO, 1993).

A continuación, se detalla el proceso de aplicación del dibujo debate junto a las mujeres indígenas kichwa. En una primera instancia, se explicó y convocó de manera abierta a las mujeres kichwas presentes en la comunidad a una dinámica de grupo para discutir temas generales sobre la finalidad del ejercicio: su convivencia, estilo de vida, cotidianidad y maternidad. Continuando con taller, se invitó por disponibilidad a las mujeres que estaban motivadas a participar del dibujo-debate y se les entregó un papelógrafo más colores/marcadores. Acto seguido, sentadas en una mesa larga de madera, de forma individual se animó a las mujeres kichwas a realizar dibujos que registren la idea general de

plasmar el presente pasado y futuro de su comunidad. En este momento, se trabajó junto a las mujeres indígenas para guiar el proceso, generar preguntas, moderar la inclusión de otras mujeres a la conversación y profundizar en los elementos que configuran su identidad.

Observación participante.

Para este estudio fue necesario compartir junto a las mujeres indígenas kichwa su vida cotidiana, sus costumbres y sus experiencias. De esta forma, se pudo conocer la comunidad en donde se desenvuelven y desde donde se construyen como mujeres. Eso lo permite la herramienta de la observación participante que se concibe como “un método en el cual un investigador participa en las actividades cotidianas, rituales, interacciones y eventos de un grupo de personas como uno de los medios para aprender los aspectos explícitos y tácitos de sus rutinas de vida y su cultura” (DeWalt & DeWalt, 2011, p. 1).

La utilidad principal de la técnica fue aproximarse a las mujeres indígenas no como sujetos de estudio, sino como seres humanos. De esa forma, romper las barreras culturales y del lenguaje oral. Esto se logró al verlas expresarse en su idioma nativo con sus compañeras y obtener otro tipo de información difícil de percibir con otras herramientas.

La observación participante permite a los investigadores verificar definiciones de los términos que los participantes usan en entrevistas, observar eventos que los informantes no pueden o no quieren compartir porque el hacerlo sería impropio, descortés o insensible, y observar situaciones que los informantes han descrito en entrevistas, y de este modo advertirles sobre distorsiones o imprecisiones en la descripción proporcionada por estos informantes (Marshall & Rossman, 1995). (Kawulich 2005, p. 8)

Sobre la forma de ejecutar esta técnica en el trabajo de campo destacamos la definición de Bernard (1994) citado en Kawulich (2005) donde se recomienda: Primero, establecer una relación con la comunidad, aprender de sus comportamientos para actuar similar y lograr mezclarse entre sus miembros, de forma que ellos actúen naturalmente. La observación posibilita “que los datos sucedan con total espontaneidad permaneciendo en su

calidad de datos «naturales» y no provocados por la investigación” (Olabuénaga, 2012, p. 128). Segundo, como indica Kawulich (2005), poder salir del escenario donde se realizó la observación y ser capaz de sumergirse en los datos para comprender lo que está ocurriendo y después escribir acerca de ello.

Durante la realización de esta técnica fue fundamental la recolección de notas de observación en el campo de estudio. Se utilizó un protocolo observacional propuesto por Creswell (1994) donde se dividen las notas en descriptivas (retratos, cómo son los lugares, reconstrucción de diálogos, evidencias de sucesos) y reflexivas (pensamientos personales como los sentimientos, impresiones, especulaciones, ideas, etc).

Por otro lado, se tomó en cuenta la recomendación de DeWalt & DeWalt (2011) sobre el comportamiento que debe poseer el investigador en el campo de estudio. Esto incluye mantener la mente abierta, una actitud libre de prejuicios frente a la vida social que se estudia, respeto a la comunidad y ser conscientes de estar propensos a un choque cultural.

Finalmente, se consideró las amplias posibilidades de la observación donde se “incluye el tacto, lo mismo que el olfato y el oído [...] y se sirve de cuantos recursos están a su alcance para lograrlo; desde la visión directa hasta la fotografía, la grabación acústica o filmografía” (Olabuénaga, 2012, p. 126).

Entrevista.

Otra herramienta fundamental para la recolección de datos dentro de esta investigación fue la entrevista abierta. En esta técnica distinguimos dos participantes: el entrevistador/investigador y la fuente oral, de la cual se “permite escuchar y recoger los testimonios, desde la voz viva y natural, directamente desde los protagonistas y actores sociales” (Alonso, 2003, p. 79).

De esta forma, en combinación se genera la entrevista de esta investigación que pretendió, “a través de la recogida de un conjunto de saberes privados, la construcción del

sentido social de la conducta individual o del grupo de referencia de ese individuo” (Alonso, 2003, p. 76).

La utilidad de la entrevista dentro de esta investigación se refleja en la necesidad de comprender a la mujer indígena kichwa, conocer la complejidad o facilidad de ser mujer dentro de su contexto y entender cómo ella construye su identidad desde la oralidad y memorias. Es por esto que tenemos en cuenta que la entrevista debe ser asimilada de una forma interpretativa, entender que la información recopilada a través de esta técnica no es verdad ni mentira, es más bien:

un producto de un individuo en sociedad que hay que localizar, contextualizar y contrastar. No hay lectura de la entrevista sin modelo de representación social y, por tanto, sus usos se inscriben en un proyecto de análisis de la realidad que no está en la simple transcripción o acumulación de las fuentes, sino en la construcción, por parte del investigador social, de una mirada propia sobre los materiales obtenidos (Alonso, 2003, p. 71).

7.4 Codificación del sujeto

Los resultados se analizaron por casos de estudio. Para lograr que las historias de cada actor (mujeres) se reflejaran en la narración se hizo una codificación que permita traerlos fácilmente al relato. Aquí los códigos para referirse a las mujeres kichwa:

Tabla 2. Perfil de los participantes

Categorización de entrevista	Sexo	Edad	Descripción
Actor 1 (A1)	Mujer	39 años	Kichwa, casada y madre de 9 hijos.
Actor 2 (A2)	Mujer	22 años	Kichwa, hija y madre soltera de una bebé de 5 meses.
Participante taller 1 (PT1)	Mujer	39 años	Kichwa, casada y madre de 9 hijos.

Participante taller 2 Mujer 30 años Kichwa, no puede tener hijos

(PT2)

Fuente: elaboración propia.

7.5 Análisis de datos

Cuando la aventura del trabajo de recolección de datos en el campo terminó, empezó la lluvia de ideas para concretar cómo dar sentido a estas entrevistas, dibujos, talleres y así empezar el análisis de datos. El primer paso fue la transcripción para “pasar del discurso oral al escrito y para clasificar y tematizar la información obtenida a través de la grabación” (Galeano, 2003, p. 37). Lo siguiente fue decidir que para este viaje amazónico el análisis se ejecutaría mediante un proceso de categorización.

Categorizar es poner juntas las cosas que van juntas. Es agrupar datos que comportan significados similares. Es clasificar la información por categorías de acuerdo a criterios temáticos referidos a la búsqueda de significados. Es conceptualizar y codificar, con un término o expresión que sea claro e inequívoco, el contenido de cada unidad temática con el fin de clasificar, contrastar, interpelar, analizar, teorizar. (Galeano, 2003, p. 38)

Esta fase de análisis es cercana al diseño flexible y abierto de esta investigación. En ese sentido, implicó “el volver de adelante a atrás, el ir de lo más concreto a lo más abstracto, de las citas a las macrointerpretaciones, en un ir y venir [...]” (Echeverría, 2005, p. 9). Esto último permitió generar las categorías analíticas de este documento. Entonces, ¿a qué se entiende por categorías? Son “códigos conceptuales que muestran la relación entre los datos y la teoría que se construye o valida a partir de ellos. Son elementos conceptuales de la propia teoría” (Galeano, 2003, p. 38).

Por lo tanto, las categorías se construyeron a través de repasar las transcripciones de las entrevistas, escudriñando en los puntos de encuentro y desencuentro del discurso de las

mujeres indígenas: qué temas repetían, cómo se expresaban de los demás, dónde germinaban sus individualidades, cuándo rompían con lo colectivo...

De esa forma, se volvió a la teoría y se buscó relaciones con los autores, de Hall se conectó con su teorización sobre la importancia del otro en la construcción de la identidad para establecer diferenciación y pertenencia; de Butler los matices de género, como el rol de género influye en las formas de ser, en la feminidad; de otro autor como el académico latinoamericano Eduardo Restrepo se interiorizaron la sugerencias metodológicas que propone para el estudio de identidades y se utilizó su análisis sobre las teorías de identidad para abarcar conceptos como las locaciones sociales o posiciones del sujeto.

El siguiente paso fue trabajar con una matriz de doble entrada, donde por un lado estuvieron las categorías y, por otro, los sujetos de estudio divididos por las técnicas. Este trayecto de análisis se ejecutó en conjunto con el grupo del semillero de investigación de tesis debido a la necesidad de tener las mismas categorías para elaborar resultados que se pueden agrupar de una manera ordenada y así permitir una lectura fácil para el grupo que continuará la segunda parte de este proyecto. Como resultado, las categorías elaboradas en este proceso, con sus definiciones, son las siguientes:

Tabla 3. Categorías de Análisis

Categorías	Subcategorías	Autor (es)	Definición
analíticas			
Memoria social		Stuart Hall (1996) - Eduardo Restrepo (2007) (2014)	Como parte de su cosmovisión indígena, las mujeres kichwa llevan consigo historias y experiencias que influyen en sus identidades procesuales. En esta categoría se recogerá información en la que el sujeto decanta y recrea imaginarios colectivos, a través de los cuales se representan así mismos, y de esta forma su pasado empieza a adquirir sentido.

	Saberes místicos	Abarca las creencias sobrenaturales que expresan o ejecutan los sujetos.
	Saberes ancestrales/ tradiciones	Actividades que pertenecen a sus creencias propias de su cultura, las cuales fueron aprendidas e inculcadas de generación en generación.
	Historia	Recuerdos del pasado que configuran su presente y que tuvieron injerencia en lo que son o cómo se desenvuelven.
El 'Otro'	Stuart Hall (1996) - Eduardo Restrepo (2000) (2014)	Constituye qué prácticas, discursos o realidades de los otros generan un efecto de diferenciación, alternabilidad o asimilación en la identidad de las mujeres kichwa. Cómo creen que los otros las ven y cómo ellas ven a los otros.
	Familia	Lo que se dice sobre las personas con las que se comparte un lazo sanguíneo directo. El núcleo familiar próximo: hijos, hijas, esposo, madre, y padre.
	Comunidad	Miembros cercanos de su comunidad que no son mujeres, sino vecinos, primos, o incluso otros kichwas de comunidades aledañas.
	Turista/hispano	Toda persona que no pertenece a la comunidad de Vencedores (turistas, extranjeros, hispanos, mestizos) y que la visita por medio de una actividad específica de distinta índole.
	Mujer indígena	Las apreciaciones que tiene el sujeto sobre otras mujeres kichwa de su comunidad.
	Eduardo Restrepo (2007)	Son los 'modos de representar la pertenencia', es decir, su identidad. Lo singular y las particularidades de las identidades de las mujeres indígenas kichwa, ya que "un individuo se dan una amalgama, se encarnan, múltiples identidades;

Posición del sujeto		<p>identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto ‘engenerado’ (por lo de género), de un sujeto ‘engeneracionado’ (por lo de generación), entre otros haces de relaciones” (Restrepo, 2007, p. 26). Aquí se incluyen las prácticas que reflejan sus roles.</p>
	Feminidad	<p>Características y cualidades que se consideran propias de la mujer.</p>
	Esposa	<p>Los roles que el sujeto ejecuta en su vida en pareja.</p>
	Madre	<p>El conjunto de símbolos, valores, emociones, prácticas que giran en torno a la maternidad.</p>
Prácticas de vida	<p>Stuart Hall (1996) - Eduardo Restrepo (2014)</p>	<p>Esta categoría habla sobre las prácticas que se relacionan con sus roles dentro de la comunidad, es decir, aquellas que son parte de su cotidianidad tanto colectivamente o de manera individual; puesto que “las identidades nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 1996, citado en Restrepo, 2014, p. 105). Además pueden englobar el trabajo, los hábitos, gustos, tareas domésticas, entre otros. Las actividades reflejan la identidad de la mujer kichwa.</p>
	Trabajo	<p>Actividad que realizan las personas de la comunidad Vencedores para obtener ingresos económicos.</p>
	Hábitos	<p>Comportamiento rutinario que realizan las mujeres indígenas.</p>
	Gustos	<p>Preferencias individuales de las mujeres indígenas entorno a lo lúdico y al goce.</p>
	Lacan (1967) citado en Brodsk	<p>Lo que el sujeto visualiza en convertirse; sus aspiraciones, y metas. Se revela lo que ellas quisieran transformar de su pasado, el presente, para construir</p>

Ideal	y (2010) - Stuart Hall (2000)	en el futuro, es decir, sus deseos que reflejen lo que quieren llegar a ser y lo que hacen para lograrlo.
Entorno		Trata sobre el lugar físico donde los sujetos se desenvuelven y ejercen sus prácticas identitarias, sus hogares, el entorno de la comunidad, la selva, la ciudad de Puyo. El espacio en el imaginario del ser.
	Comunidad y selva de Vencedores	Descripciones empíricas de la comunidad de Vencedores y la selva que la rodea; cómo fue, cómo es, y cómo será.
	Ciudad del Puyo	Descripción empírica de la ciudad del Puyo; cómo fue, cómo es, y cómo será.

Fuente: elaboración propia del autor.

8. Análisis de resultados

Las mujeres de la comunidad Vencedores son mundos por descubrir. Todas son kichwas. Comparten idioma, tradiciones, saberes místicos y ancestrales. Se levantan con la noción de sus prácticas diarias. Se desenvuelven, respiran y viven en un entorno de naturaleza. Son parte de un mismo espacio territorial. Habitan en una comunidad donde un puente sobre el río Puyo les permite acceder desde la carretera vía a Macas. Del otro lado de esta estructura, el suelo repleto de rocas de agua dulce calienta los pasos descalzos de los indígenas kichwa locales, quienes reciben constantemente a turistas nacionales y extranjeros.

En Vencedores destaca el turismo comunitario, actividad que realizan hace pocos años para generar ingresos. Esta comunidad está compuesta por tres centros turísticos: Wayuri, Sacha Wasi y Kuri Warmi, en los que habitan y trabajan varias familias indígenas kichwa. Cabañas, rutas ecológicas, canchas improvisadas, chacras y verdes de todos los tonos conforman el paisaje de la localidad.

Ahí el recibimiento a los visitantes ocurre en una choza comunal a manera de ritual... Los tambores retumban. Hacia el centro ingresan hombres y mujeres kichwas de diversas edades sacudiéndose al ritmo de un baile autóctono. Las mujeres con cocos en sus pechos y faldas de paja bailan agachadas con saltos leves y de un lado a otro, imitando al roedor gigante guatusa, porque estas “dan vueltas para comer la yuca”, explican durante el ritual; mientras que los hombres con lanzas y coronas con plumas de aves sobre sus cabezas danzan al igual que el tucán, como fluyendo en el aire.

Al mismo tiempo, niños de la comunidad se pasean entre los turistas para pintarles en sus rostros diseños amazónicos con achiote y una ramita. Acto seguido, se reparte la bebida tradicional chicha, entre los rostros de incertidumbre de los visitantes y el “si no se acepta, es una ofensa para la comunidad”. Enseguida se continua con la visita a los espacios de venta de las artesanías que elaboran las féminas kichwas de Vencedores, las protagonistas de este documento.

Ese ritual refleja que estas mujeres son parte de una identidad regional de su cultura. Pero que también son mujeres con autenticidades, son complejas, son distintas, mundos únicos. De ahí que, para analizar los resultados, la investigación presenta un recorrido por el relato de cada mujer que fue parte de la muestra y por cada una de ellas se trabaja a través del análisis de las categorías antes presentadas. Teniendo en cuenta que, por sus distintividades y a favor de la narración, una u otra categoría aparece cuando es necesario y está resaltada con negritas. De esa manera, el análisis individual de sus historias, permite que ellas revelen sus mundos a continuación...

8.1 Una mamá con nueve vidas en el corazón

Mientras dibuja a sus hermanitos jugando, hurga en su **historia**, ella añora su mejor recuerdo de la niñez: se vuelve a ubicar en el patio de la choza familiar en medio de la selva, es de tarde y está jugando bajo la lluvia, “nosotros queríamos más la lluvia que el sol y de ahí

al río... esa era nuestra diversión” (PT2). Aún mantiene intacta la amplia sonrisa de esos días, pero su rostro envejecido revela sus 39 años. Ella se emociona al hablar de su madre, quien sigue con vida y a la que ilustra con trazos geométricos. La retrata como “cariñosa” y “bonita”, la recuerda “brava”, pero dice “ya no es así, ella no tenía pelo largo, ella tenía pequeñito, como tal ahora pasa” (PT1) y asegura que su progenitora mantiene las **costumbres**, pues solo usa “vestido y falda, hasta ahora ella nunca pone pantalón como nosotros” (PT1). Cuando su papá murió, aún de niña, su mamá se volvió su principal admiración. Lo sigue siendo.

Mi mamá nos andaba llevando a la chacra desde muy pequeños, asimismo, andamos llevando a nuestros hijos, nunca dejamos en la casa [...] pinchamos a los dos palitos y ahí amarramos la chalina, lo amarramos punta a punta, ahí hacemos la cama, ahí ponemos al bebé; está durmiendo él y nosotros trabajando. (PT1)

En otro momento, ahora bajo el incandescente sol, camina descalza sobre un sendero de piedras y carga a su último retoño sobre su espalda con una tela blanca amarrada sobre su pecho. Del ejemplo palpable surge la aspiración de ser mamá, algo que se toma muy en serio, pues al crecer tuvo su primer hijo y fue la oportunidad de poner en práctica lo que vivió en su niñez. Aparece su **Memoria social**, en la tradición que se pasa de una mujer a otra. De su madre aprendió la importancia de poner en práctica la maternidad, se identifica con ella. Por eso, cuando se expresa sobre el ser madre se muestra rozagante y se enorgullece.

Con una sonrisa que muestra todos sus dientes, se ubica mentalmente en su **posición como madre** y describe a sus hijos como una “compañía [...] cuando a veces estamos tristes nos vienen a hacer alegría... ya nos pasa la tristeza” (PT1). Les atribuye el valor y sinónimo de felicidad. Ese rol de ejercer la maternidad guardado en la memoria social, desde que se convirtió en madre es esencial en su vida, pues configura su **posición como sujeto**, lo que ella es como matriarca de su hogar.

En ese sentido, cuando se pregunta “¿todas las mujeres quieren ser madres o hay mujeres que no quieren?, ¿está mal visto?”, ella hace referencia sobre una familiar que no puede tener hijos, la tercera mujer que aparecerá. Para responder, su rostro se llena de arrugas y baja la mirada, se quiebra su voz y exterioriza la magnitud de ese sentimiento:

Sí, hay a veces mujeres que no avanzamos a ser madres, no podemos, por ejemplo, mi cuñada mismo es enferma, ella no puede ser madre no tiene un hijito... ella vive triste... no puede tener ella.

¡Nosotros rogamos a nuestro Señor para que dé más que sea un hijito! Para que sea compañía de ella porque no puede vivir así sola... es triste. (PT1)

Esta mujer de melena larga y color similar al ónix se representó en su madre e inició el proceso de identificación del que habla Hall (2003). De esa forma, en un proceso de identificación con su progenitora, su vida se convirtió en poner en práctica lo que aprendió de su figura materna: cómo se mostró antes, en su **rol como madre**, el ser una mamá abnegada. En la práctica de sus **saberes ancestrales**, preservar las tradiciones: “hablamos la mayoría en castellano y eso mi mamá no quiere... que cambiemos de cultura... nos dice que tenemos que enseñar a nuestros hijos en kichwa, yo hablo a mis hijos en nuestro idioma en la casa” (A1). También lo refleja en sus valores cuando profesa respeto a los mayores de su comunidad: “sabíamos decir tíos a todos los mayores, nunca hemos dicho ‘señor’... hasta la vez tenemos esa educación, por ejemplo, una persona particular que son vecinos esos decimos que son tíos como si fueran familia” (PT1). Y en su feminidad, a mantener en secreto la sexualidad.

Nuestros abuelos dicen que eso es secreto, que no debemos saber nada de los hombres... esta temporada nos dicen (los médicos del Gobierno) que tienen que explicar que cómo se vive, que cómo se tiene sexual con los hombres... nuestras mamases decían que eso era secreto. (PT1)

Quien le dio la vida nunca le habló de sexo. Vuelve a su **historia** y trae a su mente la primera experiencia que tuvo con el género masculino. Se ubica a los 16 años. Su cortejo fue fácil y se apegó a la **tradicción**. Un joven de su misma edad pidió su mano. Él ahora adulto, es su esposo. Refiere que fue ahí, cuando se casó, que exploró su sexualidad.

Los hombres nos buscan a nosotros... hay algunos que nosotros no queremos y nuestras madres nos van obligando, antes era eso, ahora ya no; si ellos mismo se quieren buscan, sino no. En mi caso mi marido me ha ido en busca, a pedir la mano, de dieciséis años iguales. (A1)

Las **tradiciones** se imponen en la identidad de esta mujer. En el proceso de identificarse con su madre, sus antepasados, se trasmite una identidad asignada sobre ella y la asume de varias maneras. Entre otras cosas, de su madre aprendió que los hijos siempre se cuidan y también que ellas solo debían cuidarse de tenerlos mediante medios naturales:

Mi mamá no quiere mismo que nos cuidemos así, dicen que antes no se cuidaban así con inyecciones, implantes, con esos que les dicen condones... eso mi mamá dice que hace mal en esta temporada, con eso no nos permite nuestra madre [...] nos dice que pueden enfermar nosotros, porque ellos nunca han puesto y no son enfermos. (A1)

Esta mujer es ahora **madre** de nueve hijos. Se acomoda a su hijo de un año sobre la espalda flexionando unos brazos largos y tonificados, se muestra fuerte, pero su mirada inquieta la suaviza cuando se sonríe con picardía y comenta que “haciendo caso es que he tenido tantos hijos (ríe) pero ahora ya no... ya nos va cambiando la idea, [...] ahora ya los hijos piden estudio en esta temporada, ya no nos alcanza platita para tanto” (A1). Esa realidad viene de una **costumbre** que la define como **madre**. Desde la **tradicición**, donde se le otorga identidades de su cultura, ella asumió el tener varios hijos.

Sin embargo, sobre ese pequeño que ha empezado a criar, ella hace una pausa para contar que sufrió, pues tuvo un aborto previo debido a su madura edad y “de ahí me embarace de él y sufrí mucho con dolores, no avanzaba a hacer fuerza, trabajar, no avanzaba, y viendo eso, dijo mi esposo ya no mismo” (A1). A pesar del impacto de los **saberes ancestrales**, esa **identidad cultural** de la que habla Hall (2010) como identidad que surge de una pertenencia a una cultura étnica, racial, nacional... empieza a fragmentarse. Pues afirma que ese pequeño descendiente que sostiene con esfuerzo en su espalda “es el último, ya que ahora los doctores dicen que hay algunos medicamentos para cuidarnos, nosotros también pensamos en

cuidarnos” (A1). Un nosotros que refleja un cambio en la identidad colectiva, pero que define su identidad individual frente a ese ‘**Otro**’.

Su mentalidad sobre su salud sexual y reproductiva se abre frente a la experiencia de su vida y al contacto con la diferenciación del ‘**Otro**’: los médicos del Gobierno, quienes representan la institución, la posmodernidad que llega hacia la cultura indígena, para ejercer su poder como estructura social o traer nuevos modos de representación. De esa manera, realiza los efectos frontera de los que habla Hall (2003), diferencia sus tradiciones, las cuales todavía invoca y parecen estar en correspondencia, de las prácticas modernas de salud; y como resultado consolidar su identidad a “las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos” (Hall, 2003, p. 17). Asimila algo nuevo a su identidad. Que en palabras de Hall es la misma identidad, pero que cambió.

Nueve hijos después, con una vida sexualmente activa, esta mujer mantiene lo de su familia y cultura: prefiere no hablarles de sexo a sus hijas. Con jugueteos entretiene al inquieto en su espalda y asegura: “No tampoco, no explico (sobre sexo) porque mi madre dice que cuando uno explica ya van con esa idea... algunos explican, a veces cuando mi hija dice mamita cómo es y pone a preguntar ahí pongo a explicar” (PT1). Se impone la **memoria social** del discurso –o los silencios- de su progenitora en su rol como **madre**.

A través de sus creencias el tabú se mantiene. La maternidad se roba todo el protagonismo y lo sexual se invisibiliza. Por un lado, la sexualidad solo cobra relevancia cuando tiene fines reproductivos, mientras que el aspecto educativo o de goce en el sexo se deja de lado. La identidad de esta mujer en su **posición como mujer** se construye por una sexualidad reducida al entregarse a un hombre, donde cumplirá el fin último de procrear.

De vuelta al dibujo-debate, su papelógrafo solo contempla figuras femeninas. En su **historia**, las figuras masculinas han sido intermitentes. En esos vacíos masculinos guardados

en **su memoria social** se construyó la identidad de una mujer que tomó como ejemplo a su madre. Algo que la marcó fue el vacío que dejó la partida de su papá, pues no se llenó con el padrastro que tuvo cuando su mamá se volvió a unir en pareja, “era más o menos, no como padre propio [...] he sufrido un poco con él”. También tiene recuerdos de viajes al **Puyo** junto a su abuelo, quien le compraba un almuerzo y él “sentaba a tomar trago” (PT1). “Yo como no he criado con mi papá me sabía ir llevando” (PT1).

Además, existe el padre del regordete de un año que carga en su lomo, el que desearía que ayude en el hogar un poco más, pues “a veces cuando uno está enfermo ahí ayudan los hombres, pero cuando se está sano no” (A1). Al expresarse de su esposo, resume entrelíneas su relación de pareja en un intercambio binario de roles que ejecutan de acuerdo a su género.

Yo cocino con la leña cuando mi marido va a pescar de noche, **él nos viene a dar**, nos alimentamos de eso con plátano, chicha, yuca, papa china [...] Nuestros esposos nos dan consiguiendo las semillas del monte y, asimismo, las pinturas de la artesanía que nosotros pintamos también nos dan consiguiendo ellos, **es difícil conseguir para una mujer**. Tienen que ir a la selva a recoger las pepas, nos vienen a dar, y nosotros trabajamos en eso. (A1)

De esa forma, sucede nuevamente la diferenciación con el ‘**Otro**’ y se desliga de ciertas actividades que implican adentrarse en la selva. De lo que ve en su esposo, ella asimila su **rol como esposa**, se limita a realizar las actividades que no implican abandonar el hogar, la chacra o los espacios artesanales, donde usualmente están las mujeres en su comunidad. Lo que explica esta mujer deja entrever que las tareas relacionadas con ‘fortaleza’ y la característica de ‘proveedor’ se las atribuye al hombre. Aunque sin disminuir en valor las labores que hace ella y las demás de su comunidad. No, una sobre otra, simplemente son distintos roles reflejados en sus prácticas.

De vuelta a los exteriores, la madre que se desplaza asentado sus macizos pies morenos sobre el pedregal explica que en sus **hábitos** divide su tiempo entre trabajar en la chacra sembrando yuca por las mañanas, atender a sus hijos y esposo en la tarde, y realizar

artesanías junto a las otras mujeres de la comunidad desde las 6 p.m. “hasta que nos dé sueño” (A1).

Mientras habla del transcurso de sus días va señalando los espacios que la vieron crecer... el otro lado del puente, ese **entorno** conocido como Wayuri, el lugar que también es parte de lo que la define. El ‘lugar’ al que Hall (2010) atribuye es “conocido, familiar, delimitado: el terreno de prácticas sociales específicas que nos han formado y con las que están íntimamente ligadas nuestras identidades” (p. 389).

Esta mujer kichwa amazónica se desarrolló en medio de la selva y lo reconoce: “¡Aquí he nacido, aquí he criado, aquí sigo viviendo!... en la selva, en Pastaza, aquí en Wayuri” (PT1). Se empodera a través de su territorio, donde se apropia de sus raíces y augura no dejará de lado su cultura. Ahora es abuela, tiene su primer nieto. Su hija de 21 años, quien vive con ella, se convirtió en madre soltera. Esta joven hija y madre kichwa contará su historia en el siguiente apartado.

8.2 No hay *Marimar* que por bien no venga...

El sol irradiaba finos rayos de luz entre la barrera de nubes sobre el centro turístico Wayuri, el clima se mantenía húmedo por la brisa que emanaba del río, el crepúsculo tenía contadas sus horas. Algunas de las mujeres que estuvieron ataviadas de sus trajes autóctonos el día del recibimiento, ahora vestían prendas casuales, camisetas de equipos de fútbol, mientras barrían el alrededor tierroso de sus chacras. Otras discutían sobre la organización de responsabilidades que tendrían en la comunidad en un área comunal construida de caña y paja. Ahí, compartiendo con las suyas, se encontraba la hija mayor de los 9 hijos de la mujer antes presentada. Ella tiene 21 años y una hija de cinco meses.

Sentada sobre un banco de madera, alza su cohibido tono de voz para engrandecer a su progenitora, “mi mami es buena, mi mamá es mi corazón que yo tengo, la madre que me dio muchos ejemplos... por ella hasta los 19 años no tuve a nadie” (A2). Pero fue a los 20

que cambió su vida de soltera. Se sonroja y lanza una risa coqueta para revelar: “Sí, ahí me quedé con un hombre y ya que no valió la pena (risas)” (A2). Ella añade que él era “menor [...] sino que más alto que mí” (A2) y celoso: no quería que ella esté rodeada de compañeros de colegio. Por esa razón ya no estudia, pues cuenta que se quedó hasta cuarto curso.

Un tío llevó a su casa a este joven oriundo de otra provincia (Napo, Tena), debido a que “yo era la única señorita que estaba ahí” (A2). Se abrió paso la **tradicción** de que una mujer, soltera, joven, está lista para juntarse a alguien, reproducirse... y la dejó expuesta a que un sujeto masculino la busque o que su familia (en este caso un hombre) esté pendiente de juntarla. En ese momento, ese proceso de aparear influyó en que su identidad cambie, pues su **posición como sujeto mujer** ahora cumple el **rol social** en su comunidad, el ciclo empieza: la que ya se convirtió en mujer, ahora tendrá que ser esposa, madre... Sucedió así de sencillo el emparejamiento. Como es la **costumbre** entre los kichwas amazónicos, el cortejo siguió con el regreso del joven con sus papás a formalizar el encuentro.

El entró con los papas, como siempre nosotros, cuando una persona viene y entra no es que primero conoce a nosotros, habla con toda la familia: abuelos, abuelas... esa es nuestra costumbre, entran hablan entre mayores... ahí piden permiso a papá y mamá. Si es menor de edad los papás deben autorizar, si son mayor de edad, deciden los dos mismos. Vinieron a hablar con mis papás, (luego, los papás de ella) nos preguntó a nosotros, nosotros teníamos que responder ‘si nos queremos, o no’ y ya bueno, ya no había qué hacer, como era el primer hombre que entró a la casa... dije: ‘bueno’. (A2)

Ese día sucedió su primer beso, poco tiempo después tuvo a su hija. ¿A ella le gustaba este joven? “Él de mí sí, pero yo de él no, es que entraban así ciegamente [...] más que todo yo no lo conocí mucho tiempo, solo un día no más y me separé recién...” (A2).

Como si estuviera aplacando sus sentimientos, suspira con tristeza y expresa con tranquilidad que su relación fue inestable. El por qué se resume en que su pareja era “un poco bravo” y “un poco medio problemista” (A2), y lo que su mamá anteriormente había revelado

“él le maltrataba... y fue dejando” (A1). Se separó 3 veces por tiempos cortos y ahora era la cuarta, “un mes ya va que no sé nada de él...” (A2).

En medio del drama de su vida amorosa, sus **gustos** sobre consumos culturales se enfocaron en el ver novelas. Su **posición de sujeto**, lo que ella es como mujer, también se vio interpelada por sus gustos. Ella se emociona para expresar que le gusta *Marimar*, el clásico melodrama donde el personaje que interpreta Thalía sufre diversas peripecias y busca vengarse del hombre que la engañó. Entrelineas, ella decanta su proceso de identificación con ese ejemplo de mujer que sufrió y se repuso, lo que asimila como aprendizaje de: “que se defienden, por ser lo que somos, las mujeres no debemos dejar intimidar por los hombres, yo sí porque algunos hombres nos engañan, nos quieren jugar... dejarnos así con hijos” (A2).

La vida de ella fue atravesada por la experiencia tormentosa con su expareja y que guarda en su **memoria social**. Su identidad se convirtió en el punto de sutura del que habla Hall (1996), y que Restrepo (2007) hace referencia “como una articulación entre dos procesos: el de sujeción y el de subjetivación” (p. 29). La sujeción como las **posiciones del sujeto**, pues es mujer, joven, madre e indígena; y las subjetividades de cómo su **historia** hace que su identidad sea propia, cambie de las otras.

En consecuencia, de esa construcción individual de su identidad, ella acepta la experiencia “bueno ya que me tocaba, dije la vida de él es allá. Como con mi hija, le dije que ya no quería verle, pero ya” (A2); rechaza que volverá a repetirla “...es que debemos pensar ahora para tener pareja” (A2) y modifica lo que es su actual ser social como mujer que se fortalece desde su discurso.

De esta forma, esta articulación de procesos antes mencionada consolida una identidad y también saca a la luz que la identidad es un sitio de empoderamiento. En este caso no solo como indígena apropiada de su cultura, sino como mujer. Ya que resulta en que ella ahora construya un discurso a favor de la mujer y se empodere verbalmente a raíz de su

experiencia. A pesar de que lo ‘normalizado’ en su cultura no sea eso, ella traspasa su **locación social** de haber sido una mujer que cumple **un rol de esposa** bajo el yugo de un hombre y ratifica que “las mujeres debemos enfrentar esas consecuencias, no dejar burlar por los hombres, no dejar que nos abusen... si la mujer dice que no, ellos deben cumplir” (A2). Un discurso que sale de su experiencia, un proceso de retroalimentación que aunque la empodera, se queda en las palabras, no lo materializa en ningún ejemplo relatado.

A pesar de todo, no se victimiza de lo que vivió porque de ahí germinó su hija. Con una mirada constante hacia una hamaca a su lado, chequea el lugar donde reposa su bebé, el ejemplo de su mamá está latente: siempre tener cerca a sus hijos. Reconoce que tener un hijo es “duro”, pero expone las **costumbres** que asimiló de la identificación con su madre.

Sin embargo, a diferencia de su madre, ella no quiere tantos hijos: “Ya no... hasta que crezca mi hija” (A2). Es una generación diferente, conoce las dificultades, su madre antes lo mencionó sobre lo que esta joven le comentó: “esa es mi experiencia mamita... ustedes han tenido tanto, pero nosotros ya no” (A1).

Por los suspiros que se emanaban desde la hamaca, busca calmar su ansiedad, ahora sostiene entre sus brazos delgados a su hija. Regresa al **rol como madre** y de qué manera influyen en su identidad estos ‘**Otros**’ que son los **hijos**. Al igual que su progenitora, le atribuye connotaciones de resiliencia a su hija al expresar que “es una compañía, con quien conversar...” (A2).

Esa bebé regordeta a la que protege con un gorrito rosado del sol, le cambió su vida. Besa sus mejillas morenas y remata cuando exclama “¡ella es la flor de mi corazón!” (A2). Para esta joven mamá, ser **mujer** es sinónimo de ser **madre**, la principal significación, es lo que ha asimilado de su entorno. La maternidad se convierte en un proceso de sentirse realizada, el alcanzar ese anhelo guardado en su feminidad, de identificarse como las demás

madres de su comunidad. No sorprende que sobre la pregunta de, ¿qué es lo más importante de ser mujer?, ella no titubea y responde “llegar a ser una madre” (A2).

Lo que ella piensa sobre ser mujer también se relaciona con estos ‘**Otros**’ en su comunidad. Expresa que admira a su mamá “porque ella me dio consejos, por ella seguí adelante, por ella no hecho nada, no hecho **malas cosas...**” (A2), pues con un tono acusador asegura que existen **otras** madres a su alrededor que buscan beneficios: “Algunas mamás nos encaman tontera, nos dicen: ‘sabes que...’, algunas quieren (entregar a sus hijas) por billete con los hombres” (A2). La maternidad como la identidad no es una unidad concreta, es conflictiva y presenta otras formas que en este caso se vuelven antagónicas. Hace una diferenciación de los valores de su progenitora con **otras** y desde ahí genera procesos de representación para normar su conducta.

Para ella, esas ‘cosas malas’ de las que habla están ligadas con el cómo cree que las mujeres deberían comportarse, “no deberían andar con uno y con otro, solo con el mismo” (A2), en ese sentido hace una diferenciación con un nuevo ‘otro’, sus primas lejanas, y lanza que ella “no era como las demás” (A2). Esta joven se define como **mujer** frente a los valores de ‘bueno’, lo ‘correcto’ que atribuye al ser ‘de uno solo’, el mantener la tradición del emparejamiento, el ser esposa; y excluirse de ‘lo malo’, las prácticas occidentalizadas de conocer varias parejas antes de elegir a una. Está segura que “solo una pareja es lo bueno” (A2). La ética en su discurso apunta a señalar a la mujer que alardea de su sexualidad.

En ese mismo sentido, a pesar de que ya no se encuentra con su pareja, ella decide mantener ese compromiso de haberse ‘entregado’ a alguien, y respetar un valor, el de ‘fidelidad’ como **mujer**, que se alberga en su **memoria social** atribuida de su familia. Cumple con la identidad impuesta, pues asegura que “yo hasta ahora le he respetado a él, desde que me uní fui fiel hasta ahora, no hablo con nadie [...] me hice respetar bastantísimo, pero ya pues cada uno miramos nuestro camino” (A2). Y también lo revela al responder

sobre volver a tener un acompañante varón y decir: “Tal vez más adelante... al año, para mi familia aún no se ve bien. Es que debemos pensar ahora para tener pareja” (A2). Situación que sería el equivalente a un tiempo de luto de la ruptura amorosa en el mundo occidental. Que como se vio antes, las ideas de cortejo y emparejamiento tienen procesos más sencillos; las ideas del romanticismo no aparecen en su historia.

Con esa ‘fidelidad’ arraigada se puede ver que, en el caso de esta madre soltera, “operan diferentes identidades al tiempo. En ocasiones de manera más o menos articulada, en otras en franca tensión y hasta abierto antagonismo” (Restrepo, 2007, p. 26). A pesar de haber experimentado una relación tormentosa y ahora hacerse cargo de su hija, ella mantiene el ‘compromiso’ con su pareja que no sabe con certeza si volverá. En su discurso se empodera, a su posición social le da una resignificación positiva; pero con esa ‘fidelidad’ mantiene ciertos valores en contraposición.

Ahora su identidad individual es la combinación de las **tradiciones** de su cultura, las transmisiones que ha hecho su madre y su historia más reciente: identidades culturales-de género más abiertas, variables y problemáticas (Hall, 2010). Ya no quiere conocer a ningún hombre de su tierra, busca alguien “de lejos”, porque sobre cómo son aquellos ‘**otros**’ hombres kichwa contemporáneos, su historial le susurra que “los hombres de aquí nunca cambian [...] ya no son como antes fueron los hombres kichwa, no tomaban, eran respetuosos [...] Son los peores, infieles son los hombres ahorita, toman mucho, toman trago... antes tomaban solo chicha, ahora líquido” (A2).

Como su identidad, ella quiere evolucionar. Ahí radica la categoría de **ideales** de este estudio, donde la identidad de esta mujer, no solo se queda en los relatos del pasado, sino que se vuelve prospectiva. Por eso, se infla en pecho y manifiesta que a futuro sus **ideales** van hacia “seguir más que mis papás, yo pensaba seguir estudiando... mis papás me dicen que estudie para que salga adelante, ya pues ahora tengo que ver el futuro que tengo que tener, yo

quiero ser más que ellos...”. Tiene claro que su **memoria social** es lo que ha influido en lo que ella es hoy, pero no dejará que ese ‘ser’ de ahora sea lo único que la defina a su ‘seré’ del futuro.

8.3 Anhelos de cargar algo más entre brazos

La siguiente historia de vida no contempla hijos. No hay relatos propios de maternidad. Pero está repleta de anhelos, de esperanza y un solo sueño: el ser madre biológicamente. Entre las demás kichwas que rodean a esta mujer destaca por su piel de color cobrizo muy claro, textura robusta y unos ojos verdes olivo penetrantes. A sus 30 años se mueve con agilidad y transmite una energía mística con su forma agradable de hablar.

Ella participó del dibujo-debate. Toma un marcador verde y dibuja una cabaña con escalera para ingresar, así recuerda la casa donde creció, dentro de la selva de Pastaza, en la frontera con Perú. Shiona era el nombre de la comunidad, donde vivía con su padre y madre. Estudió hasta la primaria, en una escuelita “pequeñita... (donde) avanzamos unos 15 niños” (PT2), pero cuando quiso ir a la ciudad para estudiar el colegio, su madre “mandar a la ciudad no quiso nada, diciéndole no me dejó, entonces me dijo que acabe solo la primaria que eso es basta” (PT2). Abre bien los ojos para contar que su mamá “era bien brava cuando era pequeña, me pegaba, así me trataba; en cambio mi papá no, él era buena gente... ambos quería” (PT2). Pero sobre la pregunta “¿a quién quieres más?”, responde: “¡más a mi mamá!” (PT2).

La figura materna cobra nuevamente relevancia, se fortifica como ese ‘**Otro**’ desde donde sucedió la identificación y se transmitieron los **saberes ancestrales** de esta mujer que aprendió viendo de su progenitora a ser “trabajadora, muy trabajadora en la chacra, yo solita (aprendía), no me enseñaba mi mamá, sabía hacer artesanías, ella hacía para ella, no para

vender, para ocupar ella, para tener en la casa [...] De mi mamá aprendí a hacer esa mucawa (vasija) de abajo... a hacer estos collares” (PT2).

Dejó Shiona cuando emprendió un viaje hacia Wayuri, ahí su vida cambió, para compartirla junto a su ahora esposo. En su **memoria social** guarda el recuerdo del encuentro que se apega a la **tradicción** del cortejo en su cultura. “Lo conocí cuando tenía 20 años, vine a visitar a mi prima (en Wayuri) y sin conocer quedamos con él, un día llego y me quedo con él ya sin conocer, así ha sido, ya pues... mi mamá se puso brava por quedarme con él” (PT2), relata sobre cómo sucedió su emparejamiento, el que en este caso fructificó correspondiente.

“Los dos enamoramos viendo no más, gustaba cuerpo de él, forma de ser... así flaco, solo por eso, porque parecía buena gente” (PT2), explica para justificar por qué siguen juntos. Esta mujer agrega a su relato su **posición como mujer** con gustos, atracciones y pasiones, esas individualidades, además de la idea de ‘enamoramiento’ como parte del ritual de cortejo y uno idealizado como lo es el ‘amor a primera vista’. Ella expresa que su esposo “sí me resultó bien, buena gente, no es bravo” (PT2), concuerda, pues para ella un hombre bueno, ‘buena gente’, como describió a su padre, es alguien que “no me pegue, me ame” (PT2).

Hasta este momento, al igual que las historias de las otras mujeres, ella valora los saberes ancestrales de una madre que está cerca, forma parte de una relación con un esposo, pero quebranta el hilo conductor: ella no ha podido tener hijos. La mirada cambia, el semblante se entristece y exterioriza sus emociones: “Me siento feo, pero en algún rato voy a tener uno...” (PT2). Toma una pausa, recobra el aliento, pero sobre “qué significaría ser madre”, nuevamente se exaspera al responder con: “Nada pues, no me parezco como madre, no me siento bien; teniendo hijo se puede sentir bien, sino no” (PT2). El **rol como madre** que no ha podido cumplir, pero que repleta de significados, termina configurando su identidad. Al ser la maternidad lo ‘normalizado’ entre sus semejantes, ella siente que no encaja del todo.

Quiere alcanzar ese anhelo para ser parte completa de lo que representa **ser mujer** para la mujer kichwa.

Ese proceso que revelan sus palabras, se conecta con lo que explica Butler (1997) al hablar de espacios de normalidad social a los cuales es casi inevitable no verse tentado de ceder al poder que ejercen, ya que se terminan viendo como ‘lugares’ idealizados que ‘prometen’ identidad. De esa forma, el **ser madre**, la maternidad ultravalorada, ‘el tener hijos’... se ejercen como identidades normalizadas/naturalizadas frente a la marcación del ‘no poder tener hijos’, en este caso visible por el hecho de no llevarlos físicamente a su lado. Condicionando que esta mujer asimile esa marcación con connotaciones de negatividad y, en ese sentido, aspire a una identidad no marcada de ejercer la maternidad: donde orbita la positividad, la realización y la ultravaloración.

El discurso cambia positivamente cuando sus dibujos se direccionan hacia los valores y **roles** que ejercen en su cultura como **mujeres** kichwa: fuerte, artesana, trabajadora, guerrera... Ella se considera una mujer artesana, dentro de sus **prácticas de vida**, su trabajo es una forma de entretenimiento, “me gusta más a mí la artesanía” (PT2), lo asimila como algo lúdico y le atribuye connotaciones de goce, pues ella relaciona el ser artesana como parte de su feminidad, al explicar “me siento feliz cuando (lleva puesto) tengo bastantes cosas de la artesanía, cuando las hago yo mismo... me siento feliz, tranquilo” (PT2).

Alrededor de sus gustos por las artesanías con las que atavía su cuerpo conviven su **memoria social**, el sentido que les otorga exteriorizando sus **saberes místicos**; y su **posición como mujer**: el cómo expresa su feminidad. Cosas con las que llena el vacío significativo de ser mujer, al no poder materializar su feminidad a través de la maternidad.

Nosotros en nuestra cultura la pepa roja es más significado tiene para la suerte. La pepa blanca es para que no coja mal viento o mal aire [...] mal viento es cuando sales por ahí en el monte y siente vomito o mareo... eso es cuando malos espíritus pasan [...] La pepa negra es para que no sientas aburrido...

cuando te sientes mala gana, entonces, cuando te pones eso, te sientes muchos ánimos... por eso usamos este arete rojo, porque a mí me gusta porque atrae mucha gente.

Es ahí donde ella construye su identidad femenina en base a lo que adquirió de su cultura, pues expresa que sus collares favoritos son los de las “pepas rojas... (que gusta combinar) con vestido y una blusa roja también o con blanco” (PT2). El **ser mujer** también se expresa a través de la ornamentación y lo usa como una forma de elevar su autoestima, pues genera un efecto de confianza que proyecta al mundo al creer que los demás la miran ‘más guapa’. Este empoderamiento imaginario se materializa en utilizar joyas artesanales de colores que, por un lado, generan un efecto de sentirse bien, femenina, y por otro, en su imaginario, en su **memoria social de saberes místicos**, sale a relucir que “la pepa roja atrae a la gente... usted puede pensar en una chica guapa y bonita así le ven, con la pepa roja más guapa se ven, yo me siento guapa” (PT2).

En esa última palabra, se aloja lo que para ella es ‘ser una mujer guapa’, en su percepción de la belleza albergan varios factores que la modifican. Por un lado, lo que recuerda/ve en las mujeres de su comunidad, lo que cree que los hombres de su comunidad buscan y lo que ella identifica o diferencia de los turistas que visitan Wayuri. Ese conjunto de ‘**Otros**’ que están también ‘coqueteando’ con su identidad.

Es así que al recordar a las mujeres guapas que ella admiraba de pequeña, hace énfasis al describirlas con que “tenían pelo largo, la carita bien bonita, bien blanquita, como usted (risas) no tenía arrugas... era guapa, pelo largo, gordita...” (PT2). También destaca que una **mujer** puede ser ‘fuerte’ porque es “fuerte ella no es débil, como para trabajar para todo tiene mucha fuerza, llueve o no llueve, pero ella es trabajadora. A veces somos débiles, malestar y eso es mujer débil, porque es mujer fuerte no siente nada de eso...” (PT2) y atribuye ese valor al **ser madre**, ya que “puede mantener muchos hijos porque es fuerte, le dan de comer a muchos hijos” (PT2).

A diferencia de las nociones de belleza idealizadas en el mundo occidental, donde la delgadez es realzada, convertida en un aspiracional; al contrario, esta mujer usa sinónimos de ‘gordura’ ‘fuerte’, no siempre atribuidos a una mujer, y los carga de connotaciones positivas, les da virtudes de belleza. Por eso hace una distinción, por ejemplo, cuando al dibujar otras kichwas, dice que la mujer ‘guerrera’ es “mala”, “peliona” y “que por mala, está flaca”. La flacura asignada con valores negativos atribuidos al desprecio, al descuido y desasosiego.

En este punto también entran en juego sus **saberes ancestrales**, que pone en acción en sus **prácticas de vida**. Pues para ella llegar a ser fuerte, y por ende sentirse bella, toma una bebida tradicional. “Para ser fuertes, nosotros tomamos agua de guayusa, también chucho wasa... para sentir fuerte una planta es. Pone en alcohol y se toma” (PT2). Las **costumbres**, tanto como en su alimentación como en la ornamentación de su cuerpo, se convierten en procesos para empoderar su autoestima, adquirir belleza o embellecerse.

Entonces, la hermosura, la guapura de una mujer, para ella sí permanece en su **memoria social**, su imaginario, con relación al aspecto físico, por ello sigue proyectando esas cualidades a las mujeres, viendo a otras de su comunidad de esa forma. Pero esa percepción también se transgrede cuando dice que en su cultura “no buscan, hombres, así mujeres guapas, ellos buscan mujeres trabajadoras, que hacen chichas buenas, que trabajan en la chacra, que se levantan de mañanita... todo eso ellos ven, buscan, nada de guapa mismo no...” (PT2). Lo que concibe como belleza además se carga de otros significados más abstractos, cualidades de la personalidad.

De vuelta al papelógrafo, esta mujer ilustra el diseño que se pinta en el rostro y que representa a la mujer artesana, como ella se identifica, con cuidado también pinta los jeroglíficos para señalar a la mujer fuerte, le brillan los ojos cuando revela que sus trazos se inspiran en la piel de la boa, una que se puede atisbar capturada a pocos metros de ahí, pero queda al aire un espacio.... en esa imagen que guarda en su mente de “me hace sentir feliz

que estén jugando los niños” (PT2). Sus **ideales** no son místicos, son anhelos de cargar entre sus brazos algo más que collares y pulseras para sublimarse, la verdadera belleza para esta mujer radica en llegar a ser mamá, cargar junto a ella un retoño. En su emoción se delata, finalmente se vigoriza e idealiza con un “¡quiero tener muchos hijos!” (PT2).

9. Discusión de resultados

Sumergirse y salir de las historias de estas mujeres en busca de cómo configuran su identidad fue, como lo describe Tuhiwai (2011), caminar sobre terreno resbaladizo; ya que estas mujeres no solo se crean desde sus individualidades, desde sus múltiples identidades, influidas desde su memoria social, tradiciones, posiciones de sujeto, otros, prácticas e ideales, sino también desde sus personalidades y valores en contraposición.

En los resultados, estas mujeres hablan de sí mismas, se convierten en narradoras de sus historias de vida, por tal razón, se agrega a este estudio los matices de la identidad personal que el filósofo Ricoeur (1996) argumenta no tiene mejor forma de expresión que en lo que denomina ‘identidad narrativa’.

[...] una narración que yo hago de mi propia vida. En esa dirección, Ricoeur da cuenta de los diferentes aspectos que conforman mi identidad tales como el carácter, los rasgos, el cómo yo me designo a mí mismo, etc. (Kosinski, 2015, p. 213)

Historias donde queda al descubierto el carácter de estas mujeres, elemento que hace referencia este autor como aquellos ‘signos distintivos’ que confluyen en una personalidad y “que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo él mismo” (Ricoeur, 1996, p. 13).

9.1 Elementos que configuran su identidad

Esta discusión parte desde ahí, en reconocer cuáles fueron esos signos distintivos y los elementos que configuran la identidad de las mujeres indígenas kichwa de este estudio. En ese proceso, mediante una lectura transversal de los relatos de ellas, salta a la vista que en

estas historias están presentes la maternidad, las figuras masculinas, y los matices de sexualidad. Todos relacionados en algún punto para influir en la identidad de estas mujeres.

Primero, el punto de encuentro principal de sus relatos está en la importancia que le atribuyen al ser mamá, el ejercer la maternidad. Al presentarse los casos de una madre y su hija, en las dos primeras historias, se puede apreciar cómo sus identidades se construyen semejantes en cuanto a ser madres y cómo sus identidades como mujeres tienen orígenes similares, pero se generan también individualmente frente a experiencias personales.

De lo primero, se destaca en ambas lo contundentes que son los saberes ancestrales, las tradiciones para dar forma a sus posiciones de sujeto como madre y mujer. Y que estas identidades culturales no son solo impuestas por una sociedad patriarcal, sino por más bien por una matriarcal. La figura de la mamá es trascendental, está presente a lo largo de la vida. La figura masculina es intermitente, con sus excepciones, pero aun así es la madre la que transcurre más tiempo con los hijos, pues los lleva consigo siempre.

En definitiva, sus identidades se juntan en el querer ser madres. Su identidad como mamá se construye a través de un proceso de identificación. Por ello, lo que vio en su madre es algo que se aprendió y luego se pone en práctica. La madre de 9 hijos vivió ese proceso de identificarse con su progenitora en la chacra, “mi mamá nos andaba llevando a la chacra desde muy pequeños, asimismo, andamos llevando a nuestros hijos” (PT1); luego su propia hija reconoce que su mamá “es mi corazón que yo tengo, la madre que me dio muchos ejemplos” (A2) y lo pone en práctica cuando, durante la observación de campo, mantiene cerca a su hija de 5 meses.

Entonces, desde un punto la identidad como madre se construye desde **su memoria social**, donde se albergan **los saberes ancestrales** que se pasan de una mujer a otra. Y desde otro, donde ya hay variantes, en la presencia de ese **otro** que también es su madre, pues a pesar de ser mujeres kichwas, al estudiarse la identidad individual se mira como alguien más

desde donde también se genera diferenciación y surgen las individualidades. La madre tiene 9 hijos, mientras que su hija solo una y planea mantenerlo así. Eso tiene sentido en la propuesta de Hall (1996) cuando explica que “la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado: siempre «en proceso».” (p. 15).

En proceso, por ejemplo, en lo que las diferencia y cómo se crean sus identidades individualmente. En el caso de la madre, cuando a pesar de identificarse con sus antepasados y preservar las tradiciones, se ve interpelada por ese ‘**Otro**’ de los médicos del Gobierno y modifica su tradición de no cuidarse de tener hijos, para generar una nueva identidad como mujer que cuida de su salud sexual y reproductiva.

Mientras que, a diferencia de cómo se genera una identidad en su madre, en la hija de 21 años “se encarnan, múltiples identidades; identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto ‘engenerado’ (por lo de género), de un sujeto ‘engeneracionado’ (por lo de generación), entre otros haces de relaciones” (Restrepo, 2007, p.26). La identificación que tuvo con su madre se ve atravesada por el hecho de que es una generación distinta (busca menos hijos, tiene otros ideales más prospectivos) y en cómo su identidad se modificó frente a esos ‘**otros**’ que fueron su expareja, y el personaje de telenovela *Marimar* con quién tuvo vestigios de identificación a raíz de su fallida experiencia amorosa.

Como resultado, su “identidad se convierte en una “fiesta móvil”, pues es formada y transformada continuamente con relación a los modos en que somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean” (Hall, 2010, p. 365). Frente a una experiencia fallida con una figura masculina, genera empatía con un personaje de ficción, pues en su **historia** guarda vivencias que la identifican. Luego, asimila formas de empoderamiento de la mujer y construye su identidad como **mujer** desde un sitio de empoderamiento en su discurso, “las mujeres no debemos dejar de los hombres [...] si la mujer dice que no, ellos deben respetar” (A2).

Tanto su identidad como madre y su identidad como mujer habitan entre otras identidades, “más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2003, p. 17). Puesto que, en su identidad femenina, por un lado, está el discurso a favor de la mujer; y en contraposición, las tradiciones de ‘fidelidad’ hacia su expareja que no sabe si volverá y en cómo norma su comportamiento de lo bueno y malo.

Lo malo: sus primas que acceden a conocer varias parejas. Lo bueno: “solo una pareja es lo bueno” (A2). Su identidad de género se norma por esa invisibilización de la sexualidad que se discutirá más adelante. Ella refuerza la idea de que la mujer debería ejercer la sexualidad con discreción, sin presumir varias parejas, y que cuando se accede al acto sexual debería ser con la finalidad de tener hijos.

En esa línea de identificación, lo que sí se percibe en madre e hija es una ultravaloración de la maternidad cuando ambas mujeres les atribuyen a sus hijos la cualidad de ser compañía, un alguien suyo con quien conversar. La hija responde a la pregunta “qué significa para ti ser madre” con “tener una hijita, una acompañante, poder conversar...” (A2). Y su mamá le atribuye a ella y a sus hermanos el valor de ser un antídoto a la tristeza: “Cuando a veces estamos tristes nos vienen a hacer alegría” (PT1).

En esa ultravaloración entra en discusión el tercer personaje, esa mujer que no puede procrear y cuyo anhelo es ser madre, porque para ella ese ‘ser madre’ no significa “nada, pues, no me parezco como madre, no me siento bien, teniendo hijo se puede sentir bien, o sino no” (PT2). De esa manera, su identidad como **mujer** se construye también desde la maternidad, pero de manera distinta, desde la **idealización**, “no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos” (Hall, 2003, p. 17). Si ella no se ‘siente bien’ como

mujer, porque no es madre y no está segura si lo será, por ende, su identidad entra en conflicto.

Entonces, ¿por qué se convierte en un problema el que no tenga hijos? Porque esta artesana hace alusión al proceso que Hall (2003) describe, se sumerge en la fase de diferenciación, para contraponerse a ‘lo que ella no es’ y pone esos límites simbólicos frente a un ‘Otros’ que son las madres de su comunidad:

Las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado ‘positivo’ de cualquier término —y con ello su ‘identidad’— sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo [...]. (p.18)

En ese aspecto, Retrepo (2007) trae a colación que esos significados ‘positivos’ del ser madre se generan de que “las identidades no marcadas o naturalizadas son las que operan como paradigmas implícitos normalizados e invisibles desde los que se marcan o estigmatizan las identidades marcadas o estigmatizadas” (p. 29). De esa forma, las identidades no marcadas y naturalizadas de estas 3 mujeres están en el **ser madre**, la maternidad ultravalorada, ‘el tener hijos’... y se oponen frente a la marcación del no ser madre, ‘no poder tener hijos’, en este caso visible en la tercera mujer por el hecho de no llevar pequeños físicamente a su lado.

De ahí que surja el debate sobre qué papel tiene el ser madre en su identidad. La maternidad ya no es solo una identidad de su género(interna), sino es un rol social (externo). No es solo ese proceso normado que tiene que vivir la mujer, por ser mujer, para concebir y seguir el ciclo; del otro lado es el sentirse realizada, es un ejercer un rol ante la sociedad para mostrar y sentir pertenencia. Es la visibilidad social la que otorga esa ultravaloración en el caso de la tercera mujer.

Si para ellas el ser mujeres significa llegar a ser madres, su identidad de género se construye desde la maternidad. Butler (2007) arroja luces sobre ese aspecto cuando

argumenta que “las «personas» solo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género” (P.70). Estas mujeres se vuelven inteligibles, es decir, que se pueden entender entre ellas, cuando cobran significado al ejercer su maternidad. En el momento en que cobra vida la performatividad que realizan estas mujeres con sus hijos, el llevarlos a la chacra, el cargarlos junto a ellas a todos lados, el conversar con ellos como efecto aplacador de la soledad...

9.2 Sexualidades indígenas normalizadas

De las experiencias de estas mujeres kichwas, un rasgo que se eleva a constituirse en una identidad fue el cómo interactúan con su sexualidad. Un tema imprevisto que salta a la vista en la investigación. En ese sentido, desde el estado del arte se trae a la discusión las ideas propuestas por la antropóloga mexicana Adriana Rosales (2010) en su libro *Sexualidades, cuerpo y género en las culturas indígenas y rurales* para comprender cuáles son las configuraciones en la identidad de estas mujeres desde su sexualidad. Debido a que la tendencia entre los relatos es que su sexualidad responde a una tradición de invisibilizar lo sexual sobre la maternidad, puesto que la sexualidad es algo que solo se descubre cuando sucede el emparejamiento e inicia el fin último: la procreación.

Esta autora al igual que Restrepo (2007) también hace referencia a una no marcación, a lo normal de las identidades, para referirse a una ‘sexualidad normalizada’ donde “se reprime la sexualidad y se le orienta por los linderos preestablecidos con ayuda de los discursos e ideologías dominantes que la van normando” (Rosales, 2010, p. 56). Que en el caso de este estudio estuvo presente en las mujeres kichwas de los relatos. De manera contundente en el caso de la madre de 9 hijos que de sus antepasados “nuestros abuelos dicen que eso es secreto, que no debemos saber nada de los hombres [...] nuestras mamases decían que eso era secreto” (PT1) y como lo de una mujer se transmite a otra, en una especie de

matriarcado, a sus hijos “no explico (sobre sexo) porque mi madre dice que cuando uno explica ya van con esa idea” (PT1).

En esta “puesta en marcha del discurso del sexo” lo central es ahondar en los mecanismos discursivos por medio de los cuales el poder llega a “infiltrarse” y controlar el cuerpo y sus placeres, así como dar cuenta de la negación del sexo; es decir de todas las prohibiciones, censuras, rechazos, proscipciones y tabúes que se instituyen como elementos estratégicos de poder y de saber; producción discursiva que opera, de acuerdo con Foucault, también por medio **silencios**. (Rosales, 2010, p.57)

Sus saberes ancestrales, los ‘mecanismos’ discursivos de sus madres o el que no se hable de eso, los silencios, son los lugares que van normando/reglamentando esa parte de su feminidad. Rosales (2010) explica que se imponen ‘identidades naturales’ que llevan a perseguir objetivos fijos por el sexo con el que se nace, en el caso de la mujer a la inclinación innata a la maternidad, o a que sea ‘sentimental’, ‘delicada’, etc.

De lo antes planteado, estas mujeres sí responden a esas ‘identidades naturales’, pues su sexualidad es normalizada hacia la maternidad y se invisibiliza, al menos desde el discurso, otros procesos de lo sexual. Por lo tanto, la sexualidad de las mujeres en este estudio toma relevancia cuando sucede como parte de ese proceso que las configura como madre, como mujer, por ende, con el fin último de procrear. Pero también desde lo social cuando el concebir configura su estructura social, generará la descendencia y por lo tanto la permanencia de sus saberes ancestrales. Ya que “se afirma que si las mujeres pensamos o actuamos en contra de esa supuesta disposición biológica propiciamos la desintegración familiar y, por tanto, social”. (Rosales, 2010, p. 57).

Sin embargo, con respecto a las características que atribuye la autora a las féminas, las mujeres kichwas en cierto modo irrumpen esas asignaciones a lo femenino, cuando la tercera mujer de los relatos asegura que son “guapas” porque son “fuertes... gorditas” (PT2). Sus identidades múltiples vuelven a la jugada, los valores sexuales y del carácter se contraponen.

Por ejemplo, tal vez porque en la individualidad de esta mujer, que no tiene hijos, su identidad femenina aún no configura la procreación, pero sí decanta ‘pasiones’, ‘gustos’, como cuando se refiere a su marido -única que habla de esos atributos- como que le “gusta porque es flaco... buena gente”. Asimismo, en la coquetería de sentirse “más guapa” (PT2), cuando alude a lo mágico de sus saberes ancestrales y se atavía de artesanías como forma de usar el lenguaje corporal para la conquista. O en el proceso de diferenciación con las demás mujeres, a eso que Hall (2003) considera ‘lo que falta’, y llena el vacío de no ser madre (y para ella no ser ‘mujer’ completamente), con exaltar su autoestima en esas prácticas con alusiones místicas. Y en ese sentido, al preguntar sobre “cuándo se siente femenina”, avergonzarse y silenciar su respuesta entre risas con un “ahí si no puedo decir...” (PT2). La invisibilidad sigue presente.

Y no solo desde ahí influyen estas identidades sexuales normalizadas, sino también desde la construcción de su identidad como mujer. Pues si se vuelve al ejemplo de madre e hija de las primeras historias, sucede que ambas cuando estuvieron ‘listas’, eran solteras, fértiles... vivieron ese emparejamiento de ser entregadas o entregarse a un hombre para continuar la tradición. En esos rituales de cortejo indígenas está implícito el sexo, a la final tiene que suceder. La sexualidad de estas mujeres tiene que ver con sus esposos.

Paralelamente a lo sexual, su identidad femenina, lo que ellas son como mujeres se construye en relación también a los hombres. Si fue ‘malo’, se apropia de la experiencia; si fue ‘buena gente’, lo disfruta. La joven madre tuvo una mala experiencia amorosa, pero disfruta de su maternidad. La otra mujer anhela ser madre, sufre por eso; pero disfruta de su pareja.

Aquí surge el punto donde no se puede olvidar aquellas figuras masculinas que del ‘Otro’ lado también consolidaron procesos de diferenciación en la identidad de sus parejas. De ahí que al ser ocultadas las expresiones de lo sexual y reducidas a la maternidad, también se invisibiliza dentro de ese aspecto a sus parejas, sus esposos. Estas figuras masculinas

quedan fuera del discurso cuando se tantea sobre la sexualidad, son únicamente los bebés y las madres -quienes decidieron no hablar sobre la sexualidad apegándose a su costumbre- las que protagonizan esos relatos. En ese sentido, en los relatos se determina que la ‘unión de hecho’, el emparejamiento, la entrega a un hombre representa solo un rito de paso hacia la maternidad. No siempre se elige a la pareja, se la impone o sucede. Las mujeres lo esperan, es una identidad atribuida de su cultura, pero lo asimilan a través de entender que el ‘objetivo’ es ser madre.

Finalmente, algo que dispara luces es el caso de la hija de 21 años, en quien los ideales eran decisivos, hablaban del devenir que exterioriza Hall (2003)... llevando sus orígenes de nuevo a ese ritual hacia el matrimonio, del emparejamiento que fracasó, donde surge lo que Rosales (2010) señala como una “disposición de sí”, para finalmente revelarse “en sentido de ser dueñas de nuestro cuerpo, pensamientos y acciones; disposición para no ser vigiladas en el ámbito de la sexualidad, o bien, para elegir una pareja” (Rosales, 2010, p. 39).

La joven madre de una niña de 5 meses ahora le agrega una nueva dimensión a su identidad cultural: el cómo se van a representar estas ideas de empoderamiento que, como parte de su cultura, en un futuro, donde radicaban sus ideales de “ser más que mis papás” (A2), podría transmitirlos. Atribuyendo que “las formaciones discursivas son tan reales y con efectos tan materiales sobre cuerpos, espacios, objetos y sujetos como cualquier otra práctica social” (Restrepo, 2007, p. 25).

Cuando esta mujer hable con su hija de sus experiencias y desamores, cuando transmita su memoria social y ese empoderamiento que tramite en su discurso, donde sueños de ser más que sus papás tal vez ya se hayan materializado... ¿el relato prospectivo influirá en su hija? Pero no solo a futuro, entre sus hermanas menores, ya hay una ‘disposición de sí’ de asimilar esas ideas, cuando durante el trabajo de campo están interactuando y la escuchan

con atención, pues es su hermana mayor, y los mayores se respetan en su cultura. La idea se refuerza cuando a esta joven madre responde a “¿qué tal la experiencia de ser la hermana mayor?” con un “... como ser primera madre mismo” (A2). Solo queda recordar que sus historias no son solo lo que ‘son’, sino lo que ‘serán’.

Toda persona posee la capacidad de orientar sus acciones en favor de una mayor equidad humana. [...]
Las mujeres indígenas no optaron por nacer en una determinada etnia, pero sí pueden luchar porque las prácticas que las denigran desaparezcan o se modifiquen. (Rosales, 2010, p. 37)

10. Conclusiones y recomendaciones

La aventura que fue este estudio reconoce que abordar un concepto tan complejo como la identidad, es experimentar esos mismos procesos de su construcción: identificación, representación, diferenciación, conflicto, antagonismos, resistencia, fragmentación... Este estudio comprende que la identidad puede ser una maraña donde se albergan múltiples identidades y reconoce la importancia de rescatar las individualidades para no caer en generalizaciones cuando una identidad colectiva es percibida como homogeneizadora.

El viaje que fue esta investigación se propuso tantear el terreno de la identidad individual de la mujer indígena amazónica y en ese recorrido explorar y describir la construcción de la identidad de la mujer indígena kichwa de la comunidad Vencedores de Pastaza, en el transcurso del mes de abril hasta noviembre del 2017.

Previo al sendero de la experiencia amazónica, se abordaron las cuestiones de la identidad que propone Stuart Hall, los supuestos teóricos de Eduardo Restrepo, las amalgamas de género de Judith Butler y los procesos de construcción identitarios de Van't Klooster et al.

Este camino cualitativo fue cobijado por un enfoque indigenista, el diseño metodológico se inspiró en las propuestas de Linda Tuhiwai y Margaret Kovach, sobre metodologías descolonizadoras como antídoto a las relaciones verticales de poder y que

ofrecen a los pueblos indígenas formas alternativas de conocerse. En ese trayecto, para la recolección de la información se realizaron entrevistas, adaptación del photovoice hacia un dibujo-debate y observación participante.

Las protagonistas de este documento fueron 3 mujeres kichwas. Se organizó con categorización y una matriz de doble entrada para desentrañar lo trascendental de sus relatos. Con la mira en reconstruir y otorgarles sentido a las identidades, experiencias, autenticidades y complejidades de las mujeres se potenció las identidades narrativas de cada caso atravesadas por las categorías de análisis. En la discusión se entrelazó los relatos de las mujeres entre sus consonancias y las contraposiciones.

El derrotero terminó arrojando luces sobre tres elementos que son transversales en la configuración de la identidad individual de la mujer kichwa: la maternidad, la figura masculina intermitente y los matices de la sexualidad (o invisibilización de la misma).

La maternidad termina siendo un signo contundente de la identidad individual de las mujeres kichwas, quienes construyen desde ese estado sus múltiples identidades femeninas y culturales. Para ellas, el ser mujer es sinónimo de ser madre. La maternidad se sublima y la sexualidad se silencia.

La identidad es como una granada de elementos que se lleva bajo la piel y se puede detonar en cualquier momento. Si bien sus tradiciones siguen palpitando en sus identidades culturales, todas las mujeres tienen procesos individuales de diferenciación o representación frente a otros y desde donde construyen múltiples identidades.

Finalmente, este recorrido se propuso una aproximación indigenista que permita darle voz al relato de los saberes y autenticidades de las mujeres kichwa. No fue un abordaje 'de arriba hacia abajo'. Se logró tener esa aproximación indigenista a través de la metodología descolonizadora, las herramientas permitieron explorar en la identidad de estas mujeres,

frente a frente, en procesos relacionales, como iguales. La evidencia reside en que la teoría no las opacó, en el cómo se logra que ellas hablen y teoricen en conjunto con la investigación.

¿Qué focos se podrían encender para seguir investigando?

Este estudio bosqueja los matices de la sexualidad kichwa. Para potenciar el hallazgo cuando se estudie a futuro a la mujer indígena desde la mirada política se propone que se haga énfasis en incluir en marco teórico propuestas que vinculen la sexualidad y la identidad de las mujeres, para comprender cómo se pueden generar identidades a través de ejercer o no la sexualidad.

La maternidad se siente omnipresente. No es ajeno al tema incluir otras miradas que aporten no solo desde lo discursivo, sino desde lo práctico (etnografías, photovoice, historias de vida...) para profundizar en los significados de ser madre y cómo la maternidad toma forma en la vida cotidiana. Palpar los relatos en imágenes.

La globalización como proceso que atraviesa al sujeto cultural. ¿Estas mujeres tienen acceso o contacto con la tecnología? Algunas mujeres hicieron referencia al uso de redes sociales, pero fue un tema que no despuntó. ¿Cómo coquetea eso con su identidad?

Mantener el corazón de la investigación. Volver a la comunidad Vencedores, tejer nuevas redes de conocimiento con las mujeres del lugar, con el fin de ser decolonizadores y generar cambios visibles, sociales o políticos en esta comunidad.

11. Referencias

- Alonso, L. E. (2003). Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología. En L. E. Alonso, *La Mirada cualitativa en sociología cualitativa* (2 ed., Vol. 218, pág. 268). Madrid: Fundamentos. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=eJ2x6-0wPn8C&oi=fnd&pg=PA15&dq=La+Mirada+cualitativa+en+sociologi%CC%81a.+&ots=wN8Y5P10fP&sig=sSBGiPpIbEXOzrzGhtwSisZYep0#v=onepage&q=La%20Mirada%20cualitativa%20en%20sociologi%CC%81a.&f=false>
- Altmann, P. (2014). Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador. *Antropología: Cuadernos de Investigación*(12), 27.
- Ayala Mora, E., Ramón Valarezo , G., Sánchez-Parga, J., Ortiz Crespo, G., de la Cruz, R., Maldonado , L., . . . Kowii, A. (1992). *Pueblos indios, estado y derecho* (Vol. 36). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Bauer, D. E. (2010). Tradición e identidad cultural: Expresiones Colectivas en la Costa Ecuatoriana. *Revista de Antropología Experimental*(10), 183-194. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <https://es.scribd.com/document/170709955/identidad-cultural111>
- Benítez, L., & Garcés, A. (1998). *Culturas ecuatorianas: ayer y hoy*. Editorial Abya Yala.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, California, United States of America: Stanford University Press. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <https://website.education.wisc.edu/halverson/wp-content/uploads/2012/12/Judith-Butler-The-Psychic-Life-of-Power-copy.pdf>

- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*.
 Barcelona: Paidós. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de
http://www.equidad.org.mx/images/stories/documentos/genero_en_disputa.pdf
- Calvo, T. (1990). Aspectos antropológicos sociales en los Andes Septentrionales . En
*Culturas indígenas de los Andes Septentrionales: las culturas de América en la época
 del descubrimiento : Seminario sobre la situación de la investigación de las Culturas
 Indígenas de los Andes Septentrionales* (pág. 249). Sociedad Estatal Quinto
 Centenario.
- CEPAL. (22 de septiembre de 2014). *Los pueblos indígenas en América Latina*. Recuperado
 el 22 de agosto de 2012, de www.cepal.org: <http://www.cepal.org/es/infografias/los-pueblos-indigenas-en-america-latina>
- CODENPE. (s.f.). *NACIONALIDAD KICHWA DE LA AMAZONÍA*. Recuperado el 22 de
 agosto de 2017, de www.inec.gob.ec:
http://www.inec.gob.ec/inec/index.php?option=com_remository&Itemid=&func=filenfo&id=1079&lang=ki
- Creswell, J. W. (1994). Diseño de investigación. Aproximaciones cualitativas y cuantitativas.
 En *El procedimiento cualitativo* (págs. 143-171).
- De la Cruz, R. (1992). Plurinacionalidad y movimiento indígena. En *Pueblos Indios, Estado y
 Derecho* (Vol. 36, pág. 226). Quito: Corporación Editora Nacional.
- De la Torre Amaguaña, L. M. (2010). ¿Qué significa ser mujer indígena en la
 contemporaneidad? *MESTER*, 39(1). Recuperado el 22 de agosto de 2017, de
<http://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>
- DeWalt, K., & DeWalt, B. (2011). *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers* (2
 ed.). Rowman Altamira. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de
<https://books.google.com.ec/books?id=wxUVY019->

LYC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false

Echeverría, G. (2005). Análisis cualitativo por categorías . *Apuntes Docentes de Metodología de la Investigación* , 38.

Eutopía. (2014). Presentación. *Revista de Desarrollo Económico Territorial*(5), 5-7.

FAO. (1993). *Herramientas para la Comunidad: conceptos, métodos y herramientas para el diagnóstico, seguimiento y la evaluación participativos en el Desarrollo Forestal Comunitario*. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de www.fao.org:

<http://www.fao.org/docrep/007/x9996s/X9996S04.htm#sec3.1.1>

Fernández, J. M. (2009). Indigenismo. En R. Reyes, *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Universidad Complutense. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/I/indigenismo.htm>

Galeano , M. E. (2003). *Diseño de proyectos en la investigación cualitativa*. Universidad Eafit.

Garcés, P. P. (1990). Arqueología del oriente ecuatoriano: desenvolvimiento cultural de los pueblos precolombinos en el Amazonas. En *Culturas indígenas de los Andes Septentrionales: las culturas de América en la época del descubrimiento : Seminario sobre la situación de la investigación de las Culturas Indígenas de los Andes Septentrionales* (pág. 249). Sociedad Estatal Quinto Centenario.

Gimeno, J. C. (2001). Las luchas por el indigenismo: postindigenismo, movimientos indios y antropología en la mesoamérica contemporánea. En C. Matute, *El indigenismo americano* (Vol. II, pág. 242). Universitat de València. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de

<https://books.google.com.ec/books?id=HMysaClQhY0C&pg=PA31&lpg=PA31&dq=las+luchas+por+el+indigenismo:+postindigenismo&source=bl&ots=u6lIH28vBJ&sig>

=xpKujthZ7wcUqNC3VbcRhFCYq6E&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwjjitun1erVAhXHbiYKHX8dA7sQ6AEIKDAB#v=onepage&q=las%20luchas

- González, A. F. (2016). *GÉNERO, IDENTIDAD Y PERFORMATIVIDAD EN JUDITH BUTLER*. (Tesis de grado) Facultad de Humanidades de la Universidad de La Laguna. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/2642/GENERO%2C%20IDENTIDAD%20Y%20PERFORMATIVIDAD%20EN%20JUDITH%20BUTLER.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Hall, S. (200). Estudios culturales y sus legados teóricos . *Voces y Culturas*, 16, 9-27.
- Hall, S. (2003). ¿Quién necesita la identidad? En S. H. Gay, *Cuestiones de Identidad* (págs. 13-39). Buenos Aires : Amorrortu Editores.
- Hall, S. (2010). La cuestión de la identidad cultural. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (págs. 363-401). Recuperado el 1 de noviembre de 2017, de <http://www.ramwan.net/restrepo/identidad/la%20cuestion%20de%20la%20identidad%20cultural.pdf>
- Hall, S., & Du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity*. SAGE Publications.
- Ibarra, A. (1992). *Los indígenas y el estado en el Ecuador*. Quito, Ecuador : Editorial Abya Yala.
- INEC. (19 de marzo de 2012). *6 de cada 10 mujeres sufren Violencia de Género en Ecuador*. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de [www.ecuadorencifras.gob.ec: http://www.ecuadorencifras.gob.ec/violencia-de-genero/](http://www.ecuadorencifras.gob.ec/violencia-de-genero/)
- Iturralde, D. (2013). Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, 0(9), 22-30. doi:<http://dx.doi.org/10.17141/iconos.9.2000.733>

- Kawulich, B. B. (2005). Participant observation as a data collection method. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(2), Párr 81. doi: <http://dx.doi.org/10.17169/fqs-6.2.466>
- Kosinski, A. (2015). Una manera de responder ¿quién soy?: la identidad narrativa de Paul Ricoeur. *Avatares filosóficos. Revista del Departamento de Filosofía*(2), 213-221. doi:ISSN 2408-431X
- Kovach, M. (2010). Conversational Method in Indigenous Research. *First Peoples Child & Family Review*, 5(1), 40-48. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <http://journals.sfu.ca/fpcfr/index.php/FPCFR/article/view/172/141>
- Maldonado, L. E. (1992). El movimiento indígena y la propuesta multinacional. En *Pueblos Indios, Estado, Derecho* (págs. 151-166).
- Martínez, R. (septiembre-diciembre de 2012). Del tiempo insostenible y del sentido del tiempo en las comunidades kichwa canelos. *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*.(40), 111-126. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n40/n40a8.pdf>
- Menchú, R. (10 de diciembre de 1992). *Rigoberta Menchú Tum - Nobel Lecture*. Obtenido de nobelprize.org: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1992/tum-lecture-sp.html
- Olabuénaga, J. I. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa* (5 ed., Vol. 15). Bilbao: Universidad de Deusto.
- Ortiz , G. (1992). Las tareas inconclusas de nuestra historia ...a propósito de la plurinacionalidad y el movimiento indígena. En *Pueblos Indios, Estado, Derecho* (págs. 85-129). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Paymal, N., & Sosa, C. (1993). *MUNDOS AMAZONICOS (Pueblos y culturas de la Amazonia ecuatoriana)* . Quito: Fundación Sinchi Sacha.

- Petit, L. (2013). Identidad y pertenencia: la acción de los adolescentes como promotores de derecho indígena en la comunidad mapuche Mariano Epulef. *CS(II)*, 143–176.
- Radcliffe, S. A. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo : Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana (Tema central). *Eutopía. Revista de Desarrollo Económico Territorial(5)*, 11-34. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <http://hdl.handle.net/10469/6542>
- Radcliffe, S., & Pequeño, A. (2010). Ethnicity, Development and Gender: Tsáchila Indigenous Women in Ecuador. *Development and Change*, 41, 983–1016. doi:10.1111/j.1467-7660.2010.01671.x
- Ramón, G. (1992). Estado plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos . En *Pueblos Indios, Estado, Derecho* (págs. 9-30).
- Restrepo, E. (julio de 2007). IDENTIDADES: PLANTEAMIENTOS TEÓRICOS Y SUGERENCIAS METODOLÓGICAS PARA SU ESTUDIO . *J A N G W A P A N A(5)*, 24-35. doi:ISSN: 1657-4923
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. Recuperado el 2 de noviembre de 2017, de https://books.google.es/books?id=e4PGzZ7U3YMC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false
- Rincón, F. (septiembre de 2011). *La mujer indígena en el Ecuador: un acercamiento a la realidad femenina del pueblo Puruhá*. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de Gestión del Repositorio Documental de la Universidad de Salamanca (Gredos): https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/100080/1/TFM_EstudiosInterdisciplinaresGenero_RinconSanchez_F.pdf
- Rosales Mendoza, A. L. (2010). *Sexualidades, cuerpo y género* (Vol. I). Taplan, México: Horizontes Educativos.

- Sánchez-Parga, J. (1992). Comunidad indígena y estado nacional . En *Pueblos Indios, Estado, Derecho* (págs. 61-70). Quito: Corporación Editora Nacional .
- Thompson, N. L., Miller, N., & Cameron, A. (2016). The Indigenization of Photovoice Methodology. Visioning Indigenous Head Start in Michigan. *International Review of Qualitative Research*, 9(3), 296-322. doi:10.1525/irqr.2016.9.3.296
- Tuhiwai, L. (2011). Caminando sobre terreno resbaladizo. La investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre. En N. Dezin , & Y. Lincoln, *El campo de la investigación cualitativa* (Vol. I, pág. 376). Barcelona: Gedisa.
- Van't Klooster, S. A., Van Asselt, M. B., & Koenis, S. P. (2002). Beyond the essential contestation: construction and deconstruction of regional identity. *Ethics, Place and Environment*, 5(2), 109-121.
- Wang, C. C. (1999). Photovoice: A Participatory Action Research Strategy Applied to Women's Health. *Journal of Women's Health*, 8(2), 185-192. Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <https://doi.org/10.1089/jwh.1999.8.185>
- Wang, C., Cash, J., & Powers, L. (2000). Who Knows the Streets as Well as the Homeless? Promoting Personal and Community Action through Photovoice. *SAGE journals* , 1(1). Recuperado el 22 de agosto de 2017, de <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/152483990000100113>