

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

‘Yo soy’ Matices identitarios de la mujer kichwa

Elaborado por:

Gisella A. Rojas

GRADO

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

Licenciado en Periodismo, con mención en Ciencias Políticas

**Guayaquil - Ecuador
Noviembre, 2017**

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

‘Yo soy’ Matices identitarios de la mujer kichwa

Elaborado por:

Gisella A. Rojas

GRADO

**Trabajo de Investigación Formativa previo a la obtención del Título de:
Licenciado en Periodismo, con mención en Ciencias Políticas**

DOCENTES INVESTIGADORAS

Estefanía Luzuriaga

Ingrid Ríos

**Guayaquil, Ecuador
Noviembre, 2017**

Dedicatoria

A mis padres gracias por estar, son mi vida.

A Marina, Carlota, Sacha Dagua, Marlene y a quienes viven en la comunidad 'Vencedores', gracias por compartir y regalarnos su tiempo, nada más valioso que ello. ¡Ashka pakrachu!

Resumen

El documento consiste en una travesía al mundo de la identidad individual de la mujer kichwa. Donde el 'yo' fue el hilo conductor de esta investigación que se aproximó con una mirada decolonizadora usando una metodología cualitativa con enfoque indigenista. El objetivo fue explorar cómo se construye la identidad individual de la mujer indígena kichwa de la comunidad de Vencedores en la ciudad de Puyo; durante los meses de abril a octubre de 2017. El estudio de resultados se dio por categorías de análisis con una matriz de doble entrada. Mientras que la recolección de datos fue por medio de técnicas de investigación como la entrevista a profundidad y la observación participante.

Las protagonistas de esta investigación fueron cuatro féminas kichwas que revelaron sus matices identitarios. Es que ellas como mujeres, ellas como kichwas; son madres, esposas, son un individuo. Así su identidad se configura entre tres factores que las moldea: las reglas que su entorno plantea de lo que deben ser, el efecto de las voces masculinas en su rol como mujer y la influencia de los saberes ancestrales que impactan a cada generación.

Palabras claves: *Identidad individual, mujeres kichwas, indigenismo, decolonización.*

Abstract

The document consists of a journey to the world of the individual identity of the Kichwa woman. Where the 'I' was the driver of this research approach with a decolonizing appreciation, using a qualitative methodology with an indigenous approach. The principle matter was to explore how the individual identity of the indigenous Kichwa woman of the community of Vencedores in the city of Puyo is constructed; during the months of April to November of 2017. The study of results was given by categories of analysis with a double-entry matrix. While the data collection was through research techniques such as depth interview and participant observation.

The protagonists of this investigation were four women who wanted to communicate their identity nuances. Is that they are women, they are Kichwas; they are mothers, wives, they are an individual; that are configured between factors that shape them as their environment, masculine voices and their knowledge shared from generation to generation.

Key words: *indigenous women, gender, decolonizing, methodology.*

Tabla de contenido

1. Introducción	10
2. Justificación	13
3. Antecedentes	15
4. Marco conceptual	20
4.1 Indigenismo	20
4.2 Identidad	26
5. Estado del arte	33
6. Sistema de objetivos	39
7. Metodología	40
7.1 Planteamiento de la investigación	40
7.2 Unidad de análisis y muestra	42
7.3 Técnicas para la recolección de investigación	44
7.4 Codificación del sujeto	45
7.5 Análisis de datos	46
8. Resultados	52
8.1 Una historia sin maquillaje	54
8.2 Entre la comunidad y él.....	59
8.3 En medio de saberes y turistas	67
8.4 La mujer que vive ‘limpiando’.....	70
9. Discusión de resultados	73

9.1 El ‘yo’ en la identidad	73
10. Conclusión y recomendación	78
11. Referencias	80
12. Anexos	87
12.1 Anexo 1: Transcripción de entrevista A1	87
12.2 Anexo 2: Transcripción de entrevista A2	108
12.3 Anexo 3: Transcripción de entrevista A3.....	121
12.2 Anexo 4: Transcripción de entrevista A4	125
12.3 Anexo 5: Fotos	129

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 Docente 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 EL LA REGIÓN AMAZÓNICA A PARTIR DE LA IMPLEMENTACIÓN DE MÉTODOS CUALITATIVOS INDIGENISTAS. El enfoque del Proyecto es CUALITATIVO. La investigación se realizó en la ciudad de Puyo, provincia Pastaza, Ecuador. Las técnicas de investigación que se usaron para recoger la información fueron photovoice, entrevistas abiertas y a profundidad, y observación.

1. Introducción

“La identidad es una narrativa del sí mismo... es la historia que nos contamos de nosotros para saber quiénes somos”, (Restrepo, 2014)

Estudiar a la población indígena, es acercarse a un mundo sin paredes, ambiguo y tan inquietante para quienes no pertenecemos a él. Mirar a un grupo que históricamente ha llevado etiquetas sin pedir las: indios, salvajes, nativos, minorías, primitivos, bárbaros... Sellos que han ido caducando, cambiando, pero que al final siempre llega a una sola y simple conclusión, sin más ni menos son humanos. Así, se emprendió en el desafío de querer entender no solo a la población indígena, sino llevar la lupa de la investigación a un terreno poco excavado: al estudio de la mujer amazónica kichwa de la comunidad Vencedores, con el objetivo de conocer cómo construye su identidad individual. De igual manera, es importante destacar que este texto forma parte de una indagación general, que propone estudiar la identidad desde múltiples perspectivas como lo es desde las voces de los otros, también bajo una mirada colectiva y en el caso específico de este documento, desde lo individual. Por eso, ellas son las protagonistas.

La primera parada que tuvo este estudio se dio con la revisión teórica, donde se usó conceptos guías como el indigenismo, una corriente que aparece en la academia, y que según reconoce el Diccionario Crítico de las Ciencias Sociales, como expresa Marroquín (1972) citado en Fernández (2009), "la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la

nacionalidad correspondiente". El camino continuó con la exploración de otra definición clave para el propósito del estudio, la cual era entender la identidad bajo el punto de vista de Hall (2000), quien la define como un proceso que cambia, que no termina y que se forma frente a las relaciones con el otro, "nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos" (Hall, 2000, p.17).

Luego del trayecto teórico, también era necesario examinar sobre las contribuciones que existen en la esfera académica en torno al estudio de la mujer indígena nacional e internacionalmente. Se descubrió así, que autores como Julio Oliva (2010), Sarah A. Radcliffe (2014), Carla Molina (2012), Fernanda Jara (2016) y otros, se han centrado en estudiar el rol que las mujeres ocupan y ejercen dentro de la comunidad, así como exponer la violencia de género que las afecta tanto en el hogar como en el campo político, al igual que destacar el papel del investigador despojado de una mirada hegemónica o colonizadora.

Esta travesía de referentes sirvió para detectar que aunque se ha indagado en el tema, todavía, existe una escasez de investigaciones en Ecuador que enfoquen su eje en contar la historia desde la voz de las comunidades indígenas, y específicamente desde las mujeres. Al notar este vacío, se decidió indagar y acercarse al estudio cualitativo con enfoque indigenista, corriente que como menciona la académica Margaret Kovach (2010) es relativamente reciente en el discurso metodológico de la investigación occidental, esta corresponde a un paradigma indigenista que prima una perspectiva descolonizadora superando el discurso de "historia de explotación, sospecha malentendido y prejuicio" (Tuhiwai, 2011), pues no busca la victimización

de estas comunidades. Por el contrario, propone llegar con una mirada investigativa que prime su conocimiento, su palabra, y experiencias, al exponer que “un sistema de creencias que tiene en su núcleo una comprensión relacional y responsabilidad hacia el mundo” (Kovach, 2010, p. 42).

Esta aproximación decolonial en palabras de Catherine Walsh (2013) es una apuesta por aplicar pedagogías que inciten la posibilidad de buscar ‘otros’ pensamientos, que influyen en el “estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial” (p.7).

Con el equipaje intelectual construido, la teoría se puso a prueba al enfrentar el trabajo de campo, donde se tuvo una aproximación no invasiva sino provechosa, ya que se usó técnicas como la entrevista, un recurso que permite saber a fondo lo que el grupo de estudio piensa, además de generar un vínculo de cercanía entre el investigador y la persona estudiada, tal como sucedió con una mujer kwicha de 30 años quien no le gusta la chicha, ama las faldas aunque por sus actividades diarias debe usar pantalón y para ella el ser trabajadora refleja a la belleza física. Hablar con ella fue una conversación sin manual, ni libreto, donde su vida fue contada a la orilla del río y su palabra era protagonista. El escenario se complementó de sonidos extranjeros, sendas verdes y la mezcla de idiomas, elementos que despertaron el olfato de otra técnica como lo fue la observación participante pues mediante esta, se pudo recolectar los detalles y datos necesarios para el estudio.

En este trayecto finalmente se concluyó que a pesar de las etiquetas que han cubierto a la comunidad indígena, también existen otros planteamientos donde las miradas son menos punzantes y son representados como “el conjunto de sujetos que fueron testigos de la

modernidad y del imperialismo, que fueron excluidos de estos fenómenos y los sobrevivieron” (Tuhiwai, 2011, p. 112). Así, con el tiempo se puede ser testigo de que la población indígena ha podido escalar y sobrepasar las definiciones del pasado para ser capaces de defender su historia, presencia y, sobre todo, su voz.

2. Justificación

Poner el foco de la investigación en el terreno indígena, y específicamente en las mujeres, es un ideal ambicioso, pero que a la vez es vital. En América Latina existen 826 pueblos indígenas con 45 millones de personas, de acuerdo al informe de la CEPAL en el 2014. Según el mismo documento en el país se encuentra una representación importante, el 7% de los habitantes son indígenas, porcentaje que no indica cuanto de ellos son mujeres. Sin embargo, esta misma entidad estimó en el 2010 que existe una población de mujeres indígenas de entre 700.000 y 400.000 en Ecuador.

A pesar de su extensa demografía, revisando la historia se puede decir también que los grupos indígenas han sido el puñado de la población que por décadas fue vulnerado, y aunque existen estudios sobre ellos, se detecta una carencia de investigaciones que priorice contar sus memorias desde su propia voz, pues como describe la académica Linda Tuhiwai (2011) “ los pueblos indígenas están acostumbrados a ser el objeto de estudio de extraños (...)”. Asimismo, tampoco ha sido presentada una investigación que narre los hechos desde el punto de vista de las mujeres, es decir, que destaque los factores que influyen en la construcción de su identidad individual como indígena. Los previos estudios realizados se concentran en su mayoría en la

Sierra mas no en las tierras amazónicas, además señalan con reincidencia la violencia que las afecta cayendo en la victimización, además la falta de información sobre las mujeres indígenas en general, es otra problemática que carga la región:

Los vacíos en la disponibilidad de datos sobre las condiciones de vida de las mujeres indígenas ponen en evidencia uno de los primeros problemas que enfrentan los Estados y la sociedad en su conjunto para establecer condiciones de base que rompan con las jerarquías étnicas y las desigualdades de género. De allí que la demanda por visibilizar a las mujeres y los pueblos indígenas sea un reclamo recurrente en la región, tanto de parte de los Estados como de las propias organizaciones de mujeres indígenas (CEPAL, 2013)

Con este panorama se encuentra urgente realizar un estudio que profundice en la identidad de la mujer indígena, ya que el objetivo de esta investigación a largo plazo será conocer el comportamiento electoral y político de las mujeres indígenas ecuatorianas con una aproximación decolonial. Por lo tanto, el primer paso a realizar es estudiar su identidad para poder comprenderlas a ellas, priorizando su voz. En este proceso, se llevó como bandera la metodología indigenista, una corriente nueva que ha sido usada en otros países, y que busca privilegiar “el conocimiento, las voces y las experiencias, así como el análisis de sus condiciones sociales, materiales, y espirituales” (Tuhiwai, 2011), este enfoque plantea entonces, otra alternativa de acercarse a las comunidades.

En ese sentido, la interrogante principal que se planteó es ¿cómo se construye la identidad individual de la mujer indígena perteneciente a la nacionalidad kichwa? Pero a su vez surgieron otras inquietudes como ¿cuáles fueron los factores que para ellas marcaron su historia de vida en la infancia al ser mujeres indígenas? ¿qué ideales visualizan en su futuro? Así, bajo

los principios de decolonización e indigenismo se indagó en este terreno poco visitado, donde la mujer indígena se convirtió en la protagonista en un relato de ellas dirigido por ellas. Conociendo finalmente sus otras formas de ver, ser y coexistir con el mundo.

3. Antecedentes

Memorias del indígena ecuatoriano

Para conocer el mundo indígena del país es oportuno regresar a 1830 (Hernán, 2003, p. 256), cuando se dio la disolución de la Gran Colombia y ocurre el nacimiento de la República del Ecuador, un hecho que marca el inicio de la relación de los indígenas con el resto de la sociedad (Hernán, 2003, p. 258). A partir de esta circunstancia se da la formación de dos raíces culturales, según indica el mismo autor, por una parte, estaban los criollos que deseaban comandar la república y, por otro, los *modern indians*, quienes eran los diferentes grupos indígenas y etnias que habían sido adoptados al sistema colonial; así se formó la “república de los criollos como grupo dominante, y la república de los indios con una tendencia a la limitación de sus sistemas y autoridades” (Hernán, 2003, p. 259).

Otro momento significativo fue en 1857 con la abolición del tributo, el cual consistía en el pago de una renta pública para estar libres de responsabilidades militares; su eliminación según el autor citado prometía ser el sendero hacia la igualdad indígena. No obstante su condición de inferioridad continuó, ya que no se les confería la denominación de nacionalidades (Hernán, 2003).

Por otro lado, en 1895 la Revolución Liberal trajo consigo algunos cambios en el tratamiento indígena, tal como expone el autor previamente mencionado, se promovió el mensaje de la justicia para el indio, y se le asigna al Estado la responsabilidad de protector. Sin embargo, en este periodo que va de 1895 a 1925 sucede una relación discordante entre los indígenas y el estado, ya que la clase dominante correspondiente a los criollos, no buscaba convivir con las costumbres o tradiciones indígenas; la intención se inclinaba a que los indígenas se despojen de las suyas y empiecen a adaptarse a las prácticas que determinaba la sociedad de la época (Hernán, 2003).

En el año de 1992, Muratorio (2003) indica que en el Ecuador los indios amazónicos, quienes ya eran percibidos por el Estado como los infieles, se hicieron presentes en una marcha donde reclamaban y exigían la demanda de tierras, su autonomía cultural, y su identificación como nacionalidades. Esta marcha llegó a tomarse el centro del gobierno en Quito, “estandartes, banderas, y camisetas con la consigna 500 años de resistencia indígena... y por primera vez en la vida, los indígenas ocuparon las primeras planas de los principales periódicos del país por más de una semana”, (Muratorio, 2003, p. 365). De esta forma, lograron ser parte del debate público, político y académico, el cual trascendió en protestas en la calle, museos y conocidos canales de televisión.

Así los levantamientos posteriores de 1990 y 1994 representaron una aparente ruptura de los estereotipos nacionales acerca de los indios. El movimiento indígena logró tener voz propia en el Congreso Nacional y “a más de las clásicas reivindicaciones visualizaron el problema

étnico en la discusión sobre una reconstrucción político- administrativa y constitucional del Estado” (Rivera, 2003, pp. 379-380).

Ante la situación descrita, en este trayecto sobre la historia de la participación indígena en una sociedad homogeneizada, su relación con el Estado ecuatoriano y cómo “constituyen ejemplos de grupos que han sido históricamente vulnerables a la investigación y que, en muchos sentidos, continúan siéndolo” (Tuhiwai, 2012). Se puede concluir que existe la necesidad de una aproximación a su cultura desde una mirada decolonizadora, pues aunque su rol ha estado reiteradamente en el podio de la exclusión, críticas y abusos; no se puede negar que a través de su lucha han logrado tener una presencia mayor y notoria en el ámbito político y social.

Mirando con lupa a los kichwa

Este episodio dirige la mirada a un grupo más específico, la nacionalidad que colaboró con la presente investigación: los kichwa. Sin embargo, antes es necesario conocer el panorama global de la esfera indígena. Por eso, el libro Pueblos indios, Estados y derechos (Ayala et al., 1992), brinda un breve contexto general, pues expone que en el continente existen aproximadamente 30 millones de indígenas que hablan 485 idiomas y dialectos. Asimismo, en la Amazonía ecuatoriana están los Shuar-Achuar su idioma es el shuar chichan, los cuales están ubicados en las provincias de Morona Santiago y parte de las provincias de Zamora y Pastaza. Además, están los Secoya, Siona, Huaorani, y Cofán. Para los fines de esta investigación el grupo de estudio como se mencionó anteriormente, corresponde a la nacionalidad kichwa, específicamente a la comunidad los ‘Vencedores’ ubicada vía Puyo.

La esfera de los kichwas de Pastaza o también llamados canelos, y los Napo-kichwa forman parte de la nacionalidad kichwas amazónicas, según información recogida por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) publicado por el INEC (2001). Acorde con Rodrigo Martínez (2012) esta nacionalidad se definen a sí mismos como ‘runas’ (personas, seres humanos), además su idioma es el ‘Runa Shimi’, que significa ‘lengua de la gente’, y se origina del kichwa de la sierra. Se encuentran localizados desde la ciudad de Puyo y recorren toda la vía de los ríos Curaray, Villano, Bobonaza y Pastaza.

Los orígenes de esta etnia surgen, “cuando los primeros españoles establecieron las encomiendas en Baeza, Archidona y Ávila, obligaron a trabajar como esclavos a miles de indígenas, esclavitud física y económica, que les empujó a migrar al interior de la selva, estableciéndose en otras comunidades” (CONAIE, 2017). Asimismo, Martínez (2012) indica que su estilo de vida se caracteriza por ocuparse de la pesca, la caza, la recolección y la agricultura, actividad que corresponde mayoritariamente a las mujeres que poseen una ‘chacra’ o huertos en sus casas o cerca de ellas. Así, esta cultura amazónica en la actualidad, en lo que respecta a la comunidad los ‘Vencedores’, complementan su actividad económica con el turismo comunitario, pues poseen centros como Kari Warmi, Sacha Wasi y Huayuri dentro los cuales imparten su cultura y costumbres con los visitantes que desean conocer un poco más de ellos.

Mujer indígena en Latinoamérica

Un grupo insuficientemente conversado en las ciencias sociales, pues la historia por mucho tiempo ha sido contada desde la mirada de los hombres. Tanto así que existe un vacío de

información sobre sus necesidades, prioridades y cifras referente a la población de las mujeres indígenas en la región:

La complejidad de la construcción cultural del género en los pueblos indígenas es un tema muy poco explorado en la literatura sobre las mujeres indígenas... Si bien la mayoría de las fuentes de datos incluyen la identificación de hombres y mujeres mediante la variable “sexo”, la inexistencia de preguntas de identificación étnica en ellas hace imposible individualizar a las mujeres indígenas; de este modo, la invisibilidad estadística constituye un obstáculo en el camino hacia la realización de los derechos de estas mujeres (CEPAL, 2013, p. 17 a 19)

Además, en el último censo difundido en el 2010, el cual se realiza cada 10 años, se estima que existe una población de por lo menos 23,5 millones de mujeres indígenas en América Latina, según indicó el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE). Asimismo, el documento reveló que México y Perú son los que tienen las cifras más elevadas, con 8,7 y 3,3 millones de mujeres indígenas. En importancia de cifras le siguen países como Colombia, Brasil y Ecuador, con una población de mujeres indígenas de entre 400.000 y 700.000. De igual manera, CELADE informó que el 79% de las mujeres indígenas del Ecuador viven en áreas rurales y están ubicadas principalmente en la región de la Sierra (68,7%), sobre todo en las zonas como Chimborazo, Pichincha, Imbabura y Cotopaxi, y en la región Amazónica (23,6%), en Morona Santiago y Napo.

De igual manera, se detecta que en América Latina la lucha hacia la igualdad no puede llevarse adelante, “sin la visibilidad y la participación efectiva de aquellos grupos y personas que secularmente han sido excluidas y discriminadas, tal como ocurre con las mujeres indígenas” (CEPAL, 2013, p. 9). Tomando en cuenta que en Ecuador de acuerdo a una encuesta efectuada

por el INEC (2012), un 67,8% de las mujeres que se autoidentifican como indígenas han vivido algún tipo de violencia de género, lo que las convierte en el grupo étnico más afectado por esta realidad social.

4. Marco conceptual

Para la lectura interpretativa de esta investigación, es necesario; primero, plantear los autores que nos servirán como ejes conceptuales para el estudio de cómo construyen su identidad las mujeres de la comunidad indígena. Desde la academia, podremos direccionar las palabras claves que se manejarán dentro de esta exploración; las cuales tienen relevancia ya que términos como indigenismo e identidad nos ayudarán de guía para las primeras aproximaciones en la investigación, y poder comparar o no, la situación real en contraste con la teórica.

4.1 Indigenismo

La historia a través de las ciencias sociales los ha catalogado como grupos étnicos, minorías étnicas, grupos etnolingüísticos, pueblos, indígenas, indios, a las comunidades autóctonas. Por su parte, la antropología europea y la norteamericana han preferido los términos salvaje, primitivo y bárbaro para asignar a los nativos de diferentes partes del mundo colonizado, o subdesarrollados (Barabas, 2010). Estos calificativos como *salvaje y bárbaro*, comparten características para el resto de la sociedad civilizada que los observan como “seres silvestres, sin idioma, que no viven en espacios urbanizados sino en espacios salvajes (desiertos o selvas)” (Barabas, 2010). Así, los estereotipos y estigmas negativos han acompañado a la población indígena por décadas, (Ramos 1998; citado en Barabas, 2003) expone que “los indios siempre

han sido una reserva inagotable de imágenes manipulables y el imaginario que trata sobre ellos es tan rico como contradictorio, ya que puede concebirlos como hijos del paraíso o como salvajes culpables del subdesarrollo nacional”.

Este debate lingüístico brindó el impulso y el contexto necesario para que surja el término **indigenismo**, el cual deviene de la palabra indígena, y funciona como sinónimo de la expresión ‘indio’, ya que nace como una opción para su uso en el lenguaje ordinario, y sobre todo, para eludir el sentido despectivo de la expresión; como señala Hernán (2003), las representaciones sobre la palabra ‘indio’ son las construcciones mentales otorgadas por quienes no son indios que se sedimentan desde diversos lugares del poder, como el estado, la iglesia, y las fuerzas locales. Asimismo añade que, el concepto oficial sobre el término indio, puede ser definido como la construcción de una identidad negativa.

Sin embargo, más allá del debate lingüístico, el indigenismo traspasó una hilera de hechos históricos, que lo fundaron, lo cambiaron y lo reinventaron. Por eso, para entenderlo conviene regresar a la era colonial de 1930, donde este término entra al escenario al surgir la llamada política indigenista del Estado, la cual fue definida como “el conjunto de acciones realizadas por los no indios para dar una solución al “problema” de la existencia de los indios dentro del Estado nacional” (Barabas, 2010). Aunque esta se formuló para valorar a los indígenas, Gimeno (2001) revela que “en la práctica se quería transformarlos para que ya no existieran como grupos distintos y autónomos (Garrard-Burnett 1998: 47-48, 67-68)”, entonces se buscaba una homogeneización cultural; incluso la educación era ofrecida con el fin de

convertirlos en ‘civilizados’ y alcanzar el modelo ideal de Estado nacional étnico y culturalmente homogéneo (Barabas, 2010).

No obstante, en 1940 sucedió un momento relevante: el Primer Congreso Indigenista Interamericano en Pátzcuaro, México el cual marcaría el avance del indigenismo moderno. Este congreso describe Pineda (2012), se llevó a cabo bajo la presencia de todos los estados americanos y algunas delegaciones indígenas, quienes sentaron las bases de una nueva política indigenista a nivel continental, dando como resultado la creación del Instituto Indigenista Interamericano (1942) y la formación de diversos institutos en toda América Latina.

Así, el transcurso de la ideología y del mensaje indigenista, expone Fernández (2009), influyeron de manera importante en la política de los países latinoamericanos, sobre todo en aquellos que tenían una población indígena prominente. Sin embargo, también con ello aparecieron los críticos del indigenismo como Henri Favre (1976) citado por Fernández (2009) quien lo consideraba como “una corriente de pensamiento y de ideas que se organizan y desarrollan alrededor de la imagen del indio... un instrumento al servicio de los estados nacionales para destruir la identidad de los pueblos”, (2009). De igual forma, el indigenismo era reprochado por ser creado y dirigido por gente no-indígena, como lo señalaba otra corriente que llevaba el nombre de indianismo.

A pesar de las críticas, el indigenismo tuvo otro periodo clave en su proceso, fue la reunión de Barbados I (1971) y II (1977) donde participaron líderes indios y antropólogos, quienes empiezan a tomar orientaciones muy diferentes del concepto tradicional, “estas críticas al indigenismo oficial contribuirán a la emergencia del indianismo como alternativa al

indigenismo oficial y posteriormente a un giro importante en el mismo” (2009). Con ello brota el nuevo indigenismo, denominado también de integración, ya que en este a diferencia del anterior se empezó a respetar e “incluso a promover, las costumbres y tradiciones positivas de los indígenas” (Barabas, 2010). Este planteamiento, el cual concibe a las sociedades latinoamericanas como pluriétnicas, plurilingües y plurinacionales, “defienden la autodeterminación de los pueblos indios y cuestionan la concepción del Estado nación” (2009), lo cual conduce a una redefinición de las identidades nacionales.

Con este trayecto histórico en mente, se puede visualizar la evolución que ha tenido el concepto indigenista, pues en la actualidad como expone Fernández (2009) la palabra "indio" ha sido recuperada por ellos mismos como “signo de identidad y de lucha”. De igual manera, el término indianismo, ha surgido en los últimos años para “llamar a la ideología reivindicativa de los indios y su lucha contra el colonialismo interno en contraposición al indigenismo, nacido del interés, de los no indios por los indios”, (2009). Por otra parte, el Diccionario Crítico de las Ciencias Sociales, entiende al indigenismo según Marroquín (1972; citado por Fernández, 2009) como "la política que realizan los estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente". En base a esto, el Instituto Indigenista Interamericano (1991, p. 63) delimita al 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".

Reiniciando la metodología

Así como fue ocupando protagonismo en el ámbito estatal, el indigenismo también se hizo escuchar en la esfera académica. Es que el panorama de la investigación en el campo indígena siempre ha sido visualizada solo como una herramienta que “sirve exclusivamente a la colonización y no como una herramienta potencial para la autodeterminación y desarrollo” (Tuhiwai, 2011). A pesar de ello, el libro *Decolonizing Methodologies*, destaca que las poblaciones nativas han luchado contra una visión occidental de su historia, sin embargo muchas veces ellos mismos han sido cómplices de esta fórmula: “hemos permitido a menudo que nuestras historias se contarán desde ese punto de vista y nos hemos convertidos en espectadores”, (Tuhiwai, 1999). Además, agrega que la escolarización ha estado directamente implicada en el proceso de enseñar una visión colonizadora de su propia biografía.

Por lo tanto, una reiniciación en la investigación era necesaria, una que se aproxime sin una mirada hegemónica. Fue entonces como la propuesta entró en debate en la década de los 70 cuando el indigenismo estuvo en su auge político, se instauró así, el estudio cualitativo con enfoque indigenista, el cual propone una forma diferente a la investigación tradicional y colonizadora, este en cambio privilegiaba “el conocimiento, las voces y las experiencias de los indígenas, así como el análisis de sus condiciones sociales, materiales y espirituales” (Rigney, 1999, citado por Tuhiwai, 2011, p. 117).

Por su parte, la investigadora Margaret Kovach (2010) establece al indigenismo como un paradigma de la investigación basado en un posicionamiento filosófico indígena, a lo que explican Steinhauer (2001) y Wilson (2001) citado por Kovach (2010) como un enfoque particular de investigación que fluye desde un sistema de creencias que tiene en su núcleo “una

comprensión relacional y responsabilidad hacia el mundo”. Asimismo, Kovach (2010) señala que el estudio cualitativo con enfoque indigenista es relativamente reciente en el discurso metodológico de occidente, el cual busca redefinir la investigación en beneficio de los pueblos indígenas en contraposición a las relaciones de poder. De igual forma, Tuhiwai (2011) acota que con este enfoque se persigue decolonizar el conocimiento, pero recalca, que no solo apunta a cuestionar o perfeccionar la investigación cualitativa, sino que este tipo de estudio “entraña un programa mucho más amplio, que tiene como fin transformar la institución de la investigación, las estructuras profundas y las formas naturalizadas de organizar, conducir y diseminar la investigación y el conocimiento”, (Tuhiwai, 2011, p. 112)

Concuerda con la idea la académica Catherine Walsh, quien habla de esos “otros” pensamientos, los cuales buscan aproximarse de una manera decolonial a la investigación, pues se apuesta por aplicar pedagogías que inciten la posibilidad de “estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumbadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial” (p.28). A la vez es un cuestionar y resurgimiento frente a las prácticas de la modernidad occidental, donde se plantean “pedagogías que animan el pensar desde y con genealogías, racionalidades, conocimientos, prácticas y sistemas civilizatorios y de vivir distintos” (p. 29).

El indigenismo en el terreno ecuatoriano

Sobre la base de las consideraciones anteriores, el concepto se examina esta vez, dentro del terreno ecuatoriano. El capítulo Los indigenismos en Ecuador, establece que este es el tipo de política más conocida, “extendida, y aplicada en diversos países en el medio latinoamericano

respecto al tratamiento de lo indio” (Hernán, 2003, p. 283). El indigenismo ecuatoriano aparece en un panorama de alta agitación social, específicamente, fue puesto en discusión con el apareamiento del texto *El indio ecuatoriano* de Pío Jaramillo Alvarado en 1922, el cual detectaba una historia de maltrato contra los indígenas; con este escrito se crean las bases del indigenismo en Ecuador y se convierte en una corriente político intelectual apoyado por las clases medias (Hernán, 2003).

En el libro también se destaca que este fue reemplazado más tarde, por el neo-indigenismo en Ecuador. Una tendencia ideológica que de acuerdo a Rivera (2003), anhelaba y prometía ser progresista, pues estaba en contra de la homogeneización y de la unificación del indigenismo tradicional. Esta nueva ideología “se caracterizaba por postular la pluralidad o diversidad sociocultural de las formaciones nacionales a base de un sobredimensionamiento de la civilización india como proyecto sociedad global”, (Rivera, 2003, p. 384). El debate público, entonces, se centraba más, en un plan que agrupaba a los indios como parte de la sociedad, el cual respetaba y destacaba a su cultura.

4.3 Identidad

En este acápite se presenta a los autores que teorizan sobre la identidad y la identificación, como lo son el sociólogo jamaicano Stuart Hall, quien a pesar de no ser una autor decolonial, su visión ha sido usada por distintos autores en varios textos decoloniales. De igual forma, el psicoanalista Jacques Lacan, por sus aportes teóricos en torno a la identificación. Ambos trazan el camino para llegar al objetivo del estudio. Asimismo, al profundizar en la identidad de género se utilizó a teóricas del tema como la autora mexicana Marcela Lagarde,

Judith Butler y Sam Grey, pues su contribución fue fundamental para antes de indagar en la identidad de la mujer indígena, poder contextualizar también la identidad del género femenino. De igual forma, en este apartado se indaga en la identidad individual, bajo la visión del investigador Eduardo Restrepo, quien en este proceso enfatiza las limitaciones que a veces sufren las investigaciones de este tipo, pues caen en la generalización dejando de un lado la particularidad de las identidades.

Para empezar a reflexionar en torno a un concepto tan complejo y a su vez usado en el ámbito académico como lo es la identidad, es necesario de principio, desglosar el concepto de la identificación, desde la perspectiva del sociólogo jamaicano Stuart Hall (2000), esta se construye al reconocer un origen común; o a su vez, cuando se comparte con otra persona o grupo las mismas características; o con un ideal. De la misma manera, describe a la identificación como una construcción, un proceso nunca terminado que siempre continúa (Hall, 2000). Esto es pertinente para esta investigación, porque es necesario conocer estos conceptos para entender cómo se replica o no, en las mujeres indígenas. Según Freud (1921; citado por Hall, 2000) llama a la identificación como “la primera expresión de un lazo emocional o afectivo con otra persona”. Freud analiza que esta se moldea a imagen del otro, pues se impulsa en la fantasía, idealización y la proyección. La identificación, a su juicio, se puede entender de dos maneras, pues “su objeto es con igual probabilidad aquel que se odia como aquel que se adora; y es devuelto al yo inconsciente con igual frecuencia con que nos saca de nosotros mismos” (Hall, 2000). Lo que se infiere de la identificación es que encierra tanto lo que se acoge del exterior como lo que se rechaza.

Otra teoría se debate, si se indaga en el ámbito psicológico, pues el psicoanalista francés Jacques Lacan (1967; citado en Gonçalvez, 2010), al hablar de la identificación toma para su definición, lo que corresponde al “hecho de que lo que los caracteriza como cada uno, es ser lo que los otros no son”. Además, la define como la “cristalización de una identidad”, es decir que, la considera como una necesidad intrínseca en el proceso de llegar hasta ella (Gonçalves, 2010, p. 143). En el texto El laberinto de las identificaciones (2010), se expone que la identificación siempre es “un querer ser, y en este sentido tiene en la mira al ideal” (Brodsky, 2010, p. 56). De igual modo, Lacan (1967) citado en Brodsky (2010) aclara que el objeto tomado como el ideal funda a la identificación, y es este un rasgo identificatorio inicial (Brodsky, 2010, p. 57). Dicho esto, preguntas saltan a la mente sin esfuerzo ¿cuál es el ideal de la mujer indígena? ¿qué incluyen o excluyen en este? Es por eso, que es conveniente revisar las mencionadas teorías, para explorar el mundo de la identificación en las mujeres amazónicas, y por consiguiente la construcción de su identidad.

Para dar continuidad, se entiende el concepto de identidad, del mismo modo en que es definido por el sociólogo Stuart Hall (1996), pues él explica que las identidades se fabrican dentro de un juego de exclusión, poder y por separado:

El concepto acepta que las identidades nunca se unifican... están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, practicas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos...no es quienes somos o de donde venimos sino en qué podríamos convertirnos (Hall, 2000, p.17)

Avanzando en el razonamiento, Hall (2000) destaca que las identidades están ligadas a las cuestiones que se refieren a la historia, la lengua, y la cultura. Este punto demuestra que para

descubrir cómo forman su identidad las mujeres indígenas, será importante sumergirse en su cultura, historia y lenguaje. Las identidades según su visión, se construyen dentro de las representaciones que se viven día a día, y no fuera de ellas, como dice Hall (2000) a la idea de Gilroy (1994) “se relacionan así con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como «lo mismo que cambia»” (p. 18). Sin embargo, Restrepo (2006) alerta que aunque en el estudio de las identidades a menudo se las quiera ‘explicar’ como expresiones de una cultura, una tradición o una comunidad, menciona que las relaciones entre estos conceptos no es sencilla, pues al ser tan o más problemáticos que la propia identidad, estas categorías no serían “fuentes transparentes desde donde emanarían las identidades. Al contrario, al igual que el sujeto, son históricamente contingentes y sus articulaciones provisionales e inestables” (p. 34).

En el viaje hacia la identidad de la mujer indígena kichwa, también es necesario explorar y contextualizar la esfera de la identidad de género femenino y cómo este se construye. La filósofa Judith Butler en su obra *El género en disputa* (2007) manifiesta que es un error pensar que primero se debe analizar 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). Aquello es señalado por Butler debido a que al hablar de identidades de género estas se originan bajo lo que la matriz cultural exige que sean, es decir, se rigen a reglas normativas preestablecidas de la cultura:

No pueden «existir»: aquellas en las que el género no es consecuencia del sexo y otras en las que las prácticas del deseo no son «consecuencia» ni del sexo ni del género. En este contexto,

«consecuencia» es una relación política de vinculación creada por las leyes culturales, las cuales determinan y reglamentan la forma y el significado de la sexualidad. En realidad, precisamente porque algunos tipos de «identidades de género » no se adaptan a esas reglas de inteligibilidad cultural, dichas identidades se manifiestan únicamente como defectos en el desarrollo o imposibilidades lógicas desde el interior de ese campo (p. 72)

Concordaría con ello la antropóloga e investigadora mexicana Marcela Lagarde, quien en su libro *Identidad Femenina* (1990), describe que la identidad de las mujeres es el conjunto de características sociales que parten de su condición genérica, pues son constituidas por su formación social de donde nacen, viven y mueren. “Las mujeres deben realizar actividades, tener comportamientos, actitudes, sentimientos, creencias, formas de pensamiento, mentalidades, lenguajes y relaciones específicas en cuyo cumplimiento deben demostrar que en verdad son mujeres” (p. 3). Lagarde también detecta que en diversas sociedades contemporáneas está brotando un desmonte de la identidad femenina patriarcal, donde “el núcleo de esta dialéctica es la deconstrucción (Culler, 1984) de la feminidad y de la mujer, en las mujeres, y el surgimiento de nuevas identidades entre ellas” (p. 5). Asimismo, revela que este cambio está marcado por la transición de las mujeres de “seres-para-otros” a convertirse en las protagonistas de sus vidas.

Por otro lado, la autora Sam Grey en su texto *Decolonising Feminism: Aboriginal Women and the Global ‘Sisterhood’* (2004) plantea una inquietante y a la vez relevante distinción en el tema, donde recogiendo la idea de Oullette (2002) enfatiza que a pesar de que la corriente del feminismo, expone que, la dominación masculina a través del patriarcado ha sido el recurso para la opresión de las mujeres, distingue que no se puede entender de igual manera con las mujeres indígenas, donde para ellas:

El colonialismo es la principal fuente de opresión, y el dominio masculino es un valor impuesto como resultado del atrincheramiento de sistemas alienígenas en comunidades tradicionales...El género es uno de los aspectos de una lucha más amplia cuyo objetivo final radica en lograr la curación, el equilibrio y la recuperación de lo que fue robado, alterado o cooptado a través del colonialismo. Más que el feminismo, entonces, los movimientos de mujeres aborígenes pueden describirse con mayor precisión como descolonización (p.18 -19)

Asimismo, remarca que en lugar de la igualdad de género que buscan las feministas, las mujeres indígenas prefieren hablar de la ‘armonía de género’, pues afirman que sus sociedades no eran patriarcales hasta la llegada del colonialismo. Por su parte, Oullette (2002) citado en Grey (2004) explica en cambio, que las mujeres colonizadas “son únicas en su percepción y articulación de la opresión, teniendo mucho más en común una con otra que con las mujeres no nativas” (p.10), esto se debe a la falta de una experiencia compartida como lo es el estilo de vida. Las líderes indígenas, como detecta Prindeville (2000) plasmado por Grey (2004), priorizan sus responsabilidades pensando en el bienestar de toda la comunidad, dejando de manera secundaria las preocupaciones y necesidades por razones de género. Así, ambos movimientos como el feminismo y la descolonización son emancipadores del género, sin embargo concluye Grey (2004) no son proyectos equivalentes.

El lente enfocando lo individual

El curso de la teoría se profundiza al llegar a otra instancia importante para la presente investigación, el poder indagar y explorar dentro de la identidad individual de la mujer kichwa, es decir, conocer el modo en que se definen y se identifican en su rol individual como mujer, lo que cada una expresa de sí mismas y de los demás. Si bien en la construcción de la identidad,

Hall (2000) recalca el papel fundamental que cumple el ‘otro’, también distingue que antes de este contacto la identidad surge de forma individual, sin embargo esta va obteniendo otros matices al relacionarse y reconocer sus desigualdades con los demás y su entorno. Por otro lado, entender la identidad desde una mirada específica, es importante detecta Restrepo (2006), porque en esta clase de estudio se debe prestar atención a la relevancia de la singularidad y lo particular de las identidades, pues aunque estas se formen con relación a los otros, no se puede intentar estudiarla siempre desde una colectividad intrínseca:

“Atentos de no caer en el riesgo de fabricar exotismos o comunitarismos forzados. A este posible riesgo totalizante y homogeneizante 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 o conglomerado social determinado” (Restrepo, 2006, p. 32)

Para lograrlo, enfatiza Restrepo (2006) se requiere de un trabajo cualitativo minucioso, que capte la esencia y lo distintivo de las narrativas en las identidades de las colectividades e individuos, “sin olvidar que la forma cómo la gente se representa y enuncia sus experiencias e identidades no agotan las explicaciones de los entramados y procesos en los cuales éstas surgen, se despliegan y se transforman” (p.33). En palabras de Hall (1992) referido por Restrepo (2014), recalca que el sujeto “aún tiene un núcleo interior o esencia que es el verdadero yo, y este se construye o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales “de fuera” y las identidades que estos ofrecen” (p. 98). Es por eso, que precisa Ribeiro (2004) mencionado en Restrepo (2006) que para evitar las acciones de generalización en las observaciones es más productivo pensar en formaciones identitarias concretas.

La identidad indígena en Ecuador

Aterrizando el concepto al país, el texto Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano, escrito por Catherine Walsh (2001) entiende que la identidad indígena ecuatoriana es auténtica porque se desapega del yo occidental, pues remarca que “el movimiento indígena ecuatoriano demuestra una construcción identitaria estratégica basada en una autenticidad distinta de las que muchas veces utilizan los académicos del primer mundo”. Esto se produce porque a pesar de que históricamente como hemos revisado, la clase dominante ha querido doblegar o despreciar el estilo de vida indígena, de alguna forma este modus operandi ha producido un empoderamiento en esta clase muchas veces en desventaja:

“A pesar de procesos de blanqueamiento social, cada vez más los indios se identifican como indios y los negros como negros... y si bien estas categorías son parte y sustancia de la diferencia colonial, los movimientos indígenas y afrodescendientes las inventan y se re apropian de ellas en sus propios términos, reconstruyendo identidades colectivas ya no solamente locales y nacionales sino transnacionales”, (Walsh, 2001)

Esto nos dirige a ver la identidad como esa parte de la persona, que siempre se reinventa y como es el caso indígena encuentra nuevas formas de empoderamiento. Para concluir, es importante resaltar que la población indígena, como todo actor social, vive un proceso de identitario que cambia, se construye, y se refuerza, dónde va acoplando lo que sirve o no, de acuerdo a la necesidad de cada ser humano.

5. Estado del arte

La mujer indígena como protagonista

Para empezar este apartado, se ha elegido estudios académicos realizados en los últimos diez años, que versan en temáticas idóneas para esta investigación. Aportaciones bibliográficas en estudios que tocan la materia del ser indígena, de la identidad y el rol de la mujer dentro de las comunidades indígenas. Se explorará primero las investigaciones locales y luego las realizadas fuera del país.

Una tesis doctoral presentada por el autor Julio Oliva Muñoz (2010), sobre las Organizaciones Indígenas Ecuatorianas, brindan las primeras directrices para el tema de estudio. La intencionalidad que buscaba esta tesis, a su inicio, era analizar las organizaciones indígenas, sin embargo, en el transcurso buscó ahondar en cómo se consolidaba y se formaban los movimientos indígenas en Ecuador. Para ello, revisaron el contexto histórico en el que se manejaron sus actividades, costumbres, su sistema jerárquico interno, etc. Al igual que la presente investigación, Oliva (2010) realiza una revisión literaria para desarrollar el contexto. Esto le permite concluir que “Ecuador es el primer país americano en el que los indígenas han obtenido un triunfo electoral... es uno de los referentes del movimiento indígena americano” (Oliva, 2010, p.16).

Asimismo, el texto se sumerge en explorar el comportamiento entre los indígenas dentro de su esfera, así como su relación con los no indígenas que están en la sociedad. Otra idea planteada por Oliva (2010), es describir los cambios que el término ‘indígena’ ha tenido según su presencia y notoriedad en la sociedad ecuatoriana.

Por otro lado, la revisión prosigue con el documento publicado por el antropólogo Diego Iturralde *Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político* (2013), una reflexión sobre los retos y paradojas que han enfrentado en el último siglo los movimientos indígenas como actores sociales y políticos. “Los pueblos indígenas han cambiado, se han transformado, pero nunca han dejado de ser distintos” (p. 24), sin embargo, expone que Ecuador es considerado uno de los países 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” (p. 26) además de su capacidad de movilización y negociación. Toma a la CONAIE como ejemplo grupo que por varios años han tenido la capacidad de liderar las marchas y protestas en Ecuador.

Para continuar, se explorará los estudios que se han hecho en torno al rol que las mujeres indígenas desempeñan dentro de sus comunidades, así como la participación de la mujer en la política. Un ejemplo de ello, es presentado por la revista de *Desarrollo Económico Territorial*, la autora Sarah A. Radcliffe en el 2014 publicó el texto titulado *El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana*. Esta es una investigación que nace de un estudio previo a las mujeres Kichwa y Tsáchila en Ecuador. Este análisis describe los inconvenientes que las mujeres indígenas viven en torno al desarrollo rural. Logrando identificar que la marginalización de las mujeres indígenas se debe a factores de racismo, “el conocimiento sesgado, y los supuestos arraigados sobre las mujeres y los indígenas”, (Radcliffe, 2014). En esta investigación, también se señala los patrones generales de las mujeres indígenas en relación con la comida, la tierra y los recursos

naturales. Finaliza con las voces de las mujeres indígenas en un argumento sobre las críticas hacia el desarrollo y sus recomendaciones para el futuro, un objetivo que se buscó en esta investigación, lo cual era que ellas muestren su punto de vista.

Otra investigación local realizada por Carla Molina (2012), sobre la participación política y conquistas legales de las mujeres indígenas de Chimborazo, se centra en el campo de género y etnicidad. Asimismo, recolectaron las estrategias que las mujeres indígenas usan para constituirse como actrices políticas, y su manera de involucrarse en las decisiones importantes del Estado. Para ello la autora se enfocó en conocer su curso organizativo, y sobre todo, estudió el comportamiento que mostraban las comunidades respecto a su forma de actuar. Al concluir Molina (2012), expone en sus resultados que en el estudio sobre de la Red de Mujeres Indígenas del Chimborazo, ellas “dan voz a intereses colectivos dentro del proceso político formal...a la necesidad de todas las mujeres indígenas para que se respeten y reconozca sus derechos humanos y de género, aún por sobre sus costumbres ancestrales” (Molina, 2012)

Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes, es una investigación que recoge varios capítulos, entre ellos uno realizado por Manuela Lavinas Picq (2009), sobre La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo, este estudio buscó revelar la marginalización socioeconómica, la exclusión política, y la discriminación hacia la mujer indígena en la provincia de Chimborazo, Ecuador. “La triple discriminación de ser rural, indígena y mujer, fomenta cadenas de violencia y exclusión a nivel social y político” (Lavinas, 2009). En esta investigación la autora descubrió que son víctimas de altos niveles de violencia, pues la pobreza como señala Lavinas (2009), sumado los bajos niveles

de educación y acceso a la salud, se traducen no solo en una discriminación individual, sino que “la mujer indígena es objeto de violencia y su situación permanece invisible, silenciada por una justicia indígena tolerante con la violencia de género” (Lavinias, 2009). En ambos estudios realizados en Chimborazo revelan que la imagen de mujer tiene muchos retos no solo por ser indígena, sino por ser mujer en sí.

Prosiguiendo con la exploración de investigaciones, se encontró un escrito realizado en Loja y enfocado en la mujer en el ejercicio de la justicia indígena, escrito por Fernanda Jara (2016). Un estudio que buscó explorar cómo se construye la participación de las mujeres indígenas en Saraguro, para ello hicieron entrevistas a profundidad dentro de la comunidad. Además esta investigación expone los elementos “desde los cuales las mujeres construyen su identidad y reivindican desde su experiencia el alcance político de su participación” (Jara, 2016). Como resultado en este punto específico encontraron una lucha contra la discriminación, puesto que las mujeres que quieren acceder a un cargo político o de la vida pública deben enfrentarse al rechazo y hasta actos violentos, “no le dan validez a la autoridad en una mujer indígena y en la política todavía no se acepta la presencia de la mujer” (Jara, 2016). Sin embargo, desde los contextos históricos la participación de las mujeres indígenas, según Jara (2016) han ganado mayor presencia, “la mujer ha proyectado la posibilidad política de irrumpir en otros escenarios de los cuales ha sido excluida por una tradición histórica que ha modificado el carácter político de su participación” (Jara, 2016).

A nivel internacional también se han dado investigaciones con el foco puesto en las mujeres indígenas. Un ejemplo de ello, se encontró en la Universidad de Chiapas, la cual

presentó Historias de vida de mujeres indígenas en Chiapas. Este artículo buscó reflexionar en torno a los testimonios de vida de estas mujeres, darles voz, como también primar y destacar que “las comunidades indígenas no son homogéneas ni están aisladas del resto de la sociedad, existen en relación con el mundo que las rodea, del cual forman parte, y al interior de ellas se reproducen relaciones de poder y se presentan conflictos”, (Pons et al., 2014). Además, reflexiona sobre el papel de los investigadores de estas realidades, quienes deben acercarse con una visión descolonizadora, y “asumir compromisos orientados hacia la co-creación de un conocimiento descolonizador que lleve al investigador a pensarse y transformarse como agente capaz de contribuir, en la medida de sus posibilidades, en una nueva manera de ser y estar en el mundo”, (Pons *et al.*, 2014).

Otras investigaciones internacionales se dan de la mano de Thompson, Miller & Cameron (2016), en *The Indigenization of Photovoice Methodology*, al igual que los autores Derek Jennings y John Lowe en *Photovoice: Giving Voice to Indigenous Youth* (2013), ambas investigaciones exploran en la metodología cualitativa con enfoque indigenistas, las cuales hacen uso del Photovoice, un método que consiste en dar cámaras a los miembros de la comunidad para documentar sus realidades. Concuerdan en el uso del photovoice como una metodología participativa, más respetuosa y culturalmente relevante. En los dos casos se utilizó con el fin de involucrar a los participantes en el proceso de investigación, para que no fueran ajenos a ella. Por ejemplo, en el estudio de Jennings y Lowe (2013) se realizó para definir el concepto de salud entre los niños indígenas en su propio entorno dinámico, al ubicar las fotografías se identificó lo que ellos atribuyen en el medio ambiente como saludable, no saludable o ambos. Asimismo, el

primer artículo examina los problemas que surgen cuando los conocimientos indígenas se interpretan a través de ontologías no indígenas en entornos de investigación, exaltan este método para empoderar aún más a los nativos.

Se puede concluir que son tres factores en los que se han centrado las investigaciones acerca de las mujeres indígenas dentro y fuera del país hasta la fecha: su rol dentro de la comunidad, la violencia de género tanto dentro del hogar como en el campo político y además de los estudios que versan en el uso de la metodología indigenista así como uno encontrado sobre el papel del investigador despojado de una mirada hegemónica. Bajo estos descubrimientos se tuvo un mejor panorama de lo que ha ocurrido en los últimos años en la investigación del mundo indígena.

6. Objetivos

Pregunta de investigación

¿Cómo es la construcción de la identidad individual de la mujer indígena ecuatoriana kichwa de la comunidad de Vencedores en la ciudad de Puyo?

General

Explorar cómo se construye la 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 el comportamiento identitario de la mujer kichwa en la actualidad.

- Describir los factores de su historia de vida que influyeron en su identidad como mujer indígena. 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.

7. Metodología

7.1 Planteamiento de investigación

El siguiente estudio tiene como propósito entender la construcción de la identidad individual que poseen las mujeres indígenas kichwas de la comunidad ‘Vencedores’ ubicadas en Puyo, capital de la provincia de Pastaza. Este caso de estudio fue elegido por conveniencia, primero por la locación y luego estando en la comunidad hubo un mutuo acuerdo entre ellas y los investigadores para que participen en la investigación, lo cual facilitó la coordinación y el acercamiento a su historia. Aunque por años la cultura indígena, ha sido estudiada para conocer su historia, costumbres, tradiciones y estilo de vida, se detectó la falta de estudios que explique desde su propia voz cómo construyen su identidad.

Los pueblos indígenas colonialistas, han luchado contra una visión occidental de la historia y, sin embargo, han sido cómplices de esa visión. Hemos permitido a menudo que nuestras historias se contarán desde ese punto de vista y nos hemos convertidos en espectadores. La escolarización está directamente implicada en este proceso (Tuhiwai, 1999, p. 208).

Para cumplir con el objetivo de conocer cómo construyen su identidad individual, se empleó un enfoque cualitativo que sea metodológicamente responsable con los pueblos indígenas. Para ello fue necesario acercarse al estudio cualitativo con un enfoque indigenista, una corriente que según describe la académica Margaret Kovach (2010) es relativamente nueva en el

discurso metodológico de la investigación occidental, esta comprende un paradigma indigenista que busca anteponer una mirada descolonizadora, es decir, superar el discurso de “historia de explotación, sospecha malentendido y prejuicio” (Tuhiwai, 2011, 206), pues no busca la victimización de estas comunidades, sino primar sus saberes, su palabra e historia.

Por su parte, la investigación cualitativa fue idónea para el estudio porque “aborda las realidades subjetivas e intersubjetivas como objetos legítimos de conocimientos científicos. Busca entender desde la interioridad a los actores sociales rescatando su diversidad y particularidad” (Galeano, 2004, p. 18), usando métodos cualitativos como la entrevista abierta, una herramienta que permitirá conocer lo que las mujeres indígenas perciben de su realidad, acercarse a su estilo de vida. También se utiliza la entrevista a profundidad, “expresa y da curso a las maneras de pensar y sentir de los sujetos entrevistados, incluyendo todos los aspectos de profundidad asociados a sus valoraciones, motivaciones, deseos, creencias y esquemas de interpretación” (Canales, 2006, p. 220). La observación participante, es otra técnica de la investigación cualitativa que se usará, se la puede definir como “la práctica de hacer investigación tomando parte en la vida del grupo social o institución que se está investigando” (McKernan, 2001). Además, esta investigación será transversal, puesto que este tipo de estudio “mantienen el objetivo de estudiar la incidencia del paso del tiempo en el desarrollo de los sujetos” (Cancela, Cea, Galindo & Valilla, 2010), es decir, miden los resultados en un punto específico de tiempo, en este caso será en los meses de mayo hasta diciembre de 2017.

De igual manera, este trabajo es de nivel exploratorio- descriptivo. Es exploratorio puesto que no se tiene información de investigaciones previas al respecto. Asimismo, en este tipo de

enfoque el propósito del investigador radica “en describir fenómenos, situaciones, contextos y eventos; esto es, detallar cómo son y se manifiestan”, (Hernández et al., 2006).

Las mujeres indígenas de la comunidad los ‘Vencedores’, pertenecientes a los kichwa amazónicos ubicados en la provincia de Pastaza, forman parte de nuestra unidad de análisis y fueron seleccionada por conveniencia, ya que esta organización indígena aceptó ser estudiada y colaborar en el proceso.

En así como bajo estos procedimientos y diseño de investigación, se logrará responder a la pregunta ¿cómo las mujeres de los pueblos y nacionalidades indígenas ecuatorianas amazónicas construyen su identidad individual? Y finalmente conocer cómo perciben su realidad desde su propia voz.

7.2 Unidad de análisis y muestra

Las mujeres indígenas de la comunidad ‘Vencedores’, pertenecientes a los kichwa amazónicos ubicados en la provincia de Pastaza, forman parte de la unidad de análisis y muestra. De acuerdo a los criterios de selección se buscaba que sean mujeres indígenas de la Amazonía ecuatoriana, pero sobre todo que aceptaran a colaborar con la investigación. De esta forma, la unidad de análisis se seleccionó por conveniencia, ya que la comunidad ‘Vencedores’ aceptó ser estudiada y participar en el proceso; lo cual facilitó la coordinación y el acercamiento a su historia.

Sin embargo, al comienzo de la investigación hubo varios intentos de aproximación hacia distintas comunidades, pues el objetivo era estudiar aquellas que “no eran contactadas”, siendo uno de los grandes descubrimientos de la investigación que es casi imposible referirnos así a

estas comunidades. En ese intento se quiso trabajar con la comunidad WAO en el Puyo y con las Nacionalidades Achuar del Ecuador. No obstante el vínculo no se concretó, y se decidió trabajar con una agencia turística en Baños para llegar a las comunidades. A pesar de no haber sido el plan inicial, entrar a la comunidad e interactuar con las mujeres sobre la investigación, logró que el proceso se convierta en una relación colaborativa, ya que ellas aceptaron ser parte del estudio.

Así, la muestra fue integrada por las mujeres de la comunidad de Vencedores, de los centros turísticos Wayuri, Kari Warmi y Sacha Wasi, quienes quisieron voluntariamente participar en la investigación. Para este documento, la muestra son cuatro mujeres, que comparten su mundo.

A continuación se presenta la siguiente tabla que expone la distribución de la muestra que corresponde a mujeres kichwas nativas de la comunidad Vencedores ubicada en la provincia Pastaza, y las técnicas de investigación utilizadas con cada sujeto de estudio.

Tabla 1. Técnicas y distribución de la muestra

Técnica	Cantidad	Actor participante
Entrevista a profundidad	1	Mujer kichwa
Entrevista abierta	3	Mujeres kichwa
Observación o (diario de campo)	2 días	Día uno: Comunidad kichwa ‘Vencedores’ - centro turístico Wayuri. Día dos: Comunidad kichwa ‘Vencedores’

Fuente: elaboración propia del autor.

7.3 Técnicas de investigación

En este apartado se narra sobre las técnicas que se usaron para realizar la travesía en el mundo de la mujer kichwa, donde uno de los objetivos principales fue llegar con una mirada no invasiva a su entorno, ni tampoco aproximarse a ellos como un objeto de estudio más, sino como sujetos en sí. Para esta meta se puso en práctica la entrevista a profundidad, una técnica idónea para el estudio, pues es útil al entender y conocer a fondo a la persona, además sirve para “determinar los discursos arquetípicos de los individuos en sus grupos de referencia, ya que el individuo se refiere al grupo de referencia para formular evaluaciones acerca de sí mismo y de los otros” (Alonso, 1998). Al momento de aplicar la entrevista hay que recordar que el entrevistado, “no sería propiamente el yo, sino la persona representando un papel determinado en función de un status también determinado” (Alonso, 1998). Por tanto, el objetivo del investigador es tratar de obtener la esencia real de su entrevistado durante la conversación. Asimismo, se llevó a cabo otro tipo de entrevista que se la denomina abierta, la cual realiza un proceso comunicativo según expone Alonso (1994) citado en Angulló (1997) dirigido y registrado por el investigador con el propósito de favorecer “la producción de un discurso conversacional, continuo y con una línea argumental sobre un tema definido en el marco de la investigación” (p.277). Sin embargo, “no se trata de ir inquiriendo sobre cada uno de los temas en un orden prefijado, sino de crear una relación dinámica en la que, por su propia lógica

comunicativa, se vayan generando los temas de acuerdo con el tipo de sujeto que entrevistamos” (Alonso, 1998).

Por otro lado, la observación participante, también es una técnica de la investigación cualitativa, y se puede definir como “la práctica de hacer investigación tomando parte en la vida del grupo social o institución que se está investigando” (McKernan, 2001). Esta herramienta, según enmarca el autor, admite al investigador tener la facilidad de ser un participante más; el cual puede asimilar y comprender de mejor manera el suceso, “ las mayores ventajas de la observación participante está en función de la recogida de relatos auténticos y la verificación de ideas por medio de observaciones empíricas” (McKernan, 2001). De esta forma, esta herramienta nos dará un aporte a la investigación, debido a que el observador participante buscará describir y revelar el significado de las realidades de las personas que estudian, en este caso de las mujeres indígenas en la construcción de su identidad.

7.4 Codificación del sujeto

Los resultados se analizaron por casos de estudio, donde las historias de vida de cada actor representa la información para el análisis.

Tabla 2. Perfil de los entrevistados

Categorización de entrevista	Género	Edad	Comunidad
A (Actor)1	Mujer	47 años	Comunidad Vencedores
A2	Mujer	30 años	Comunidad Vencedores en el centro turístico Sacha Wasi-Chamán.

A3	Mujer	27 años	Comunidad Vencedores en el centro turístico Wayuri.
A4	Mujer	54 años	Comunidad Vencedores en el centro turístico Sacha Wasi.

Fuente: elaboración propia del autor.

7.5 Análisis de datos

En este apartado se presenta el diseño metodológico que se usó para exponer los resultados que dejó la travesía amazónica. Un proceso que inició con la revisión de las entrevistas recolectadas, luego se comparó la información con las ideas teóricas, un procedimiento que apoya la idea de decolonizar, ya que se buscó que las categorías no solo surgieran desde la teoría como se acostumbra, sino desde el propio relato de las mujeres. Así, distintas escalas de análisis cobraron vida, las cuales en investigación cualitativa, son las que “generan regularidades y son las que pueden explicar la realidad del grupo o de los sujetos investigados” (Pere, 2012, p. 885). De igual manera, este método requiere primero de la recolección de datos, por lo tanto no existieron categorías previas a la investigación; pues con las entrevistas de campo obtenidas se interpretó, organizó, y finalmente se retroalimentó con el marco teórico (Pere, 2012). En este caso se definieron seis categorías analíticas por medio de una matriz de doble entrada (Anexo 5), pero antes es importante destacar que al ser este texto parte de un proyecto general, que estudia la identidad desde múltiples perspectivas, algunas macro categorías son las mismas para los demás investigadores, pues encierran la cosmovisión de la mujer kichwa, como lo son: Memoria social, El otro, Posición de sujeto, Prácticas de vida, Ideal

y Entorno (definidas en el gráfico). Asimismo, se desglosan de ellas algunas subcategorías, que son aquellas que detallan y especifican aspectos o características especiales. Un ejemplo de este viaje de regresar y volver desde los resultados a la teoría, fue cuando se creó la categoría del ‘ideal’, pues se detectó que las mujeres indígenas manifestaban en su discurso sus aspiraciones, deseos y metas, este aspecto se refleja en la teoría puesto que autores como Lacan (1967) y Hall (2000), teorizan sobre la presencia del ideal en la construcción de la identidad, pues esta siempre es “ un querer ser, y en este sentido tiene en la mira al ideal” (Brodsky, 2010, p. 56), es decir, este es una pieza clave en la construcción de su identidad. Así, como se retrata en este ejemplo, fue como otras categorías se fueron creando y que a continuación, se detallan.

Tabla 3. Categorías de Análisis

Categorías analíticas	Subcategorías	Autor (es)	Definición
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.
Posición del sujeto	<p data-bbox="844 1407 1104 1491">Eduardo Restrepo (2007)</p> <p data-bbox="1104 1092 1411 1711">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; identidades de un sujeto nacionalizado, de</p>

		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.
	Feminidad	Características y cualidades que se consideran propias de la mujer.
	Esposa	Los roles que el sujeto ejecuta en su vida en pareja.
	Madre	El conjunto de símbolos, valores, emociones, prácticas que giran en torno a la maternidad.
Prácticas de vida	Stuart Hall (1996) - Eduardo Restrepo (2014)	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.

Trabajo	Actividad que realizan las personas de la comunidad Vencedores para obtener ingresos económicos.
---------	--

Hábitos	Comportamiento rutinario que realizan las mujeres indígenas.
---------	--

Gustos	Preferencias individuales de las mujeres indígenas entorno a lo lúdico y al goce.
--------	---

Lo que el sujeto visualiza en convertirse; sus aspiraciones, y metas. Se revela lo que ellas quisieran

Ideal	Lacan (1967) citado en Brodsky (2010) - Stuart Hall (2000)	transformar de su pasado, el presente, para construir 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 del documento.

8. Resultados

La magia del individuo

Un puente era toda la conexión que existía entre la carretera y la comunidad Vencedores. Mientras que debajo de él fluía con fuerza el río Puyo, encima turistas entraban y salían de aquel lugar, enclavado en la selva amazónica de la provincia de Pastaza. Casi a la mitad del camino una cúspide de chozas, altas y enanas se avecinaban. Al llegar, el escenario poco a poco mostraba sonrisas curiosas, rápidas, pero a la vez reservadas y tímidas. Se trataba de las protagonistas de esta investigación. Mujeres que forman parte de las 200 personas que habitan en la comunidad kichwa Vencedores, quienes dedican su día a día a replicar hábitos que han sido traspasados de generación en generación; desde tener una chacra y cultivar papa china, yuca, plátano, hasta en algunos casos hacer rituales de limpia o beber plantas curativas. Sin embargo, en esta comunidad aparte de las ocupaciones artesanales y de siembra, también poseen tres centros de turismo comunitario que les sirve como otra fuente de ingreso económico, y que se ha convertido en la primordial, llamados Sacha Wasi, Huayuri y Kuri Warmi. En ellos sus actividades y costumbres son exhibidas para los turistas: beber una taza completa de chicha, apreciar la danza típica, y ser pintado el rostro con achiote eran parte del ritual de bienvenida. Así como también observar a las mujeres vestir faldas vistosas de paja y accesorios coloridos, mientras que el jefe del centro usaba taparrabo y una corona de hojas. Un itinerario planificado entre baile, cerbatana, y artesanías.

A simple vista era una comunidad que mostraba todo, pero que al detenerse, quedarse y mirarlos sin prisa había mucho más. Es que cruzar el puente, en este caso, significó el comienzo de una investigación que buscaba conocer de cerca, cómo construye la mujer kichwa su identidad individual, pues aunque este estudio entiende que la identidad en voces de teóricos

como Hall (2000) se va forjando en relación con los otros, a la vez tomando la idea de Restrepo (2007) se busca no caer en “comunitarismo forzados”, sino destacar la importancia de enfocar la lupa en el individuo. Por eso, el análisis de los resultados desarrollados a continuación, comprenderá un trayecto por cada sujeto de estudio, el cual irá revelando su mundo individual, único, y singular desde las categorías de análisis planteadas. Destacando la parte más genuina que tienen, su voz.

8.1 Una historia sin maquillaje

En este primer relato, se aborda una identidad que se fecunda entre prácticas, discursos, ideales, experiencias y saberes. Una aproximación a una mujer kichwa de sonrisa grande, cuerpo robusto, de pelo recogido, siempre alegre, pero que esconde en ella anhelos, tristezas y ocurrencias. Un mundo que con voluntad compartió con quienes no eran sus parientes, ni vecinos, pero que deseaban escucharla.

Era casi media tarde en el centro turístico Huayuri, no quedaban tantos visitantes, ella estaba sentada mientras otras mujeres despachaban las últimas ventas de artesanías. Fue entonces cuando empezó a recordar a esa mujer que le dio la vida y que la educó estrictamente "mi mamá me ojeteaba, antes mi mamá era brava y nos metía ají en el ojo, (...) entonces así nos han educado y nosotros también tenemos que educar" (A1) contó. Esa disciplina de su madre, moldeó su carácter frente a sus hijos, pues también ella se muestra severa en su forma de castigarlos "nosotros le ortigamos, cuando están malcriados le cogemos la ortiga y con la ortiga le limpiamos todo el cuerpo aconsejando que no hay que ser malcriado, resabiado (...)" (A1). Así esta conducta estricta forma parte del imaginario que ella tiene de cómo debe actuar una madre, a

su vez este comportamiento se traspa de manera automática a su hija, tal como sucedió con ella. Esta configuración a los ojos de Restrepo (2014) deleva que la identidad se forma “a lo largo del tiempo por medio de procesos **inconscientes**” (p. 101).

Así las tradiciones crean al individuo de una manera muchas veces involuntaria, donde las enseñanzas de la infancia van construyendo a su **memoria social**, a través de saberes, costumbres y prácticas que realizaron sus antepasados, y que en ella se mantienen vigentes; como la importancia de los cultivos en la chacra "mi abuelita antes era el plátano y la yuca, con ajíes sabíamos comer. Y la chicha como jugo, tomamos para sed, para hambre" (A1). Nuevamente este saber inculcado en su niñez ahora se repite con su hija, “yo les enseño a mis hijas, cómo hay que sembrar, cómo hay que hacer" (A1). Esta apelación al pasado que se reproduce de generación en generación, en perspectiva de Hall (1996) citado en Restrepo (2014) forma parte del proceso mismo de construcción de las identidades.

Su descripción continuó al rememorar una pérdida muy cercana en su vida “cuando mi hermana era pequeñita murió mi padre, cuando yo tenía 10 añitos y quedamos aquí (...) hasta el tercer grado, no pude acabar la escuela" (A1). La falta de una figura paterna influyó en su posibilidad de prepararse académicamente, un hecho de su historia, que repercute también en cómo ella se ve a sí mismo en el presente, un aspecto que se irá revelando más adelante.

La conversación se mantuvo con diálogos de fondo y gritos de niños que jugaban desde la cancha de fútbol. Entre esas distracciones, apareció en su discurso la presencia de quien ha sido su pareja por 25 años, "me daba chocolate (...) y como yo nunca conocía esas cosas, me encantaba. Me enamoré por un chocolate" (A1), contó al acordarse cómo inició su relación con

él. Sin embargo, su sonrisa grande, no conserva el mismo tamaño, al revelar que desde hace 13 años su esposo la engaña “me di cuenta de todo eso (...) hay hombres que son fieles, otros no”, (A1) esta realidad hace que ella diferencie a los hombres en dos bandos “un hombre responsable aunque no esté con ella debe pensar y decir: bueno, yo hice guagua en esa mujer, debo, tengo que dar algo (...) está pendiente de los hijos y pendiente de la mujer”(A1), describe que esas son las características de un hombre que cumple, mientras que el que no, “quiere estar solo tomando, a veces viene bravo, si el marido es irresponsable nos va dejando" (A1). Esta reflexión de distinguir entre dos tipos de actuaciones masculinas, parte de su experiencia personal, de cómo ella ve y representa en su vida a ese ‘otro’ que es su esposo, sobre todo cuando dice “mi marido no me da un apoyo”.

Es que frente a él también se construye la posición que ella cumple como mujer, madre y esposa. Este último se evidencia en su discurso al decir: “ tenemos que dar de comer, atender, lavar la ropa. Hacer las cosas así, para que él se sienta bien”(A1) lo cual revela que ella ejerce una posición como esposa designada por su género que no lo hace por su goce propio, sino por el del otro. De acuerdo a la teórica Marcela Lagarde (1990) “las mujeres deben realizar actividades, tener comportamientos, actitudes, sentimientos, (...) y relaciones específicas en cuyo cumplimiento deben demostrar que en verdad son mujeres" (p. 3).

De igual manera, lo que narra de su esposo, a su vez tiene un efecto en su posición como mujer, “me siento un poco, como decir, abandonada (...) Para mi la traición está muy mal. Me duele. Me rompe el corazón”, expresa, pues para ella es importante que la institución del matrimonio se respete, no solo en apariencias sino en sentirse amada.

Este pesar, conduce a su discurso a tomar varias direcciones, “yo pienso '¿por qué mi marido me hizo eso?’” interrogantes que la devuelven a repasar su **feminidad** en el pasado y compararla con la del presente “le gusté yo a él porque yo no me pinto, no me pinto, cómo se dice, las uñas, los pies” (A1). Sin embargo, este modo de llevar su aspecto físico que es parte de su esencia la pone insegura, al saber que su esposo le es infiel, “no sé, algo le vio a otra entonces” (A1) y empieza a recordar que una vez trató de usar pestañas postizas, “cuando yo era soltera, yo me ponía pero esta pestaña me pesaba más que yo (...) Ni segundos aguante yo”. Este episodio evidencia que a pesar de que ella se identifica como una mujer que no usa maquillaje, al contraponerse con ese ‘**otro**’ que representan las mujeres que sí se arreglan, cree que eso es lo que le falta, y bajo su percepción, se vuelve el motivo de porqué la engaña su esposo. De este modo, para esta mujer es importante en la construcción de su identidad su aspecto físico, el cual la diferencia de las demás mujeres a su alrededor.

A pesar de esta situación, ella en su manera de hablar demuestra a una mujer activa y empoderada, "prefiero quedarme sola a estar con estorbos (...)", su tristeza se transforma así en un discurso de rebeldía "yo le digo 'sí tengo' (otro hombre) y punto. Así como tú andas con otras, yo también tengo. Tengo mi derecho (...)", (A1) exclama. Una narrativa que describe cómo el comportamiento de su marido trastoca la noción de su identidad, volviéndola por ratos contradictoria, fuerte, compuesta de múltiples discursos y atravesada por la idea del otro. ¿Qué puede hacer una mujer con marido irresponsable? se le pregunta "adelante! Trabajando, luchando, tengo que salirme adelante" (A1) describe entusiasta. Sin embargo, otro aspecto que se manifiesta en su discurso, es la percepción que ella tiene de sí misma frente al hecho de no

haber terminado la escuela, obstáculo que al inicio de la conversación había otorgado a la muerte de su padre, sin embargo en su identidad como mujer lo percibe de otra manera: "yo creo que soy muy bruta (...) no me entraba el estudio en mi cabeza. Las profesoras dictaban pero no podía" (A1).

La tarde se desliza sentada en el mismo lugar, "sí, es mi hijo. Es mi último hijo" (A1), dijo entre risas, pues de ese hijo del que hablaba está encima de ella, abrazando su cuello, se trataba de su mono. Así empieza a develar el rol que cumple como madre, pues al ver que su rol como esposa no es el deseado, habla de su lado materno pero con relación a ella, en su beneficio propio "yo por eso prefiero tener bastantes hijos a quedarme solita (...) Yo he tenido hijos para que me ayuden, tal vez cuando yo sea viejita, ya no pueda caminar, que mis hijos me ayuden me vean" (A1) delata que una parte de ella está consciente de que su esposo no estará a su lado, pero que tendrá a sus hijos.

Dentro de esta mujer kichwa también existen ideales y anhelos, pues a pesar de la imagen negativa que tiene con relación a los estudios, trata de cambiar su experiencia personal al proyectar en su hija una meta que ella hubiese querido cumplir: "a mi me encantaría que mi hija sea una persona de profesión, que tenga una profesión. Por ejemplo que trabaje en algo, tenga su como dice, su dinerito" (A1). En argumentos de Hall (1996) citado en Restrepo (2014) esto se produce debido a que "la identidad no está fija en el pasado sino siempre también orientada hacia el futuro" (p. 111).

En el lugar físico donde ella se desenvuelve se siente complacida "aquí no hay ruidos (...) más silencio y más lindo como para dormir así todo tranquilo sólo la bulla de los perritos"

(A1), describe que por esos motivos no le gustaría que su comunidad se convierta en Puyo, sin embargo piensa que cuando los niños sean más grandes Vencedores será más avanzado como Puyo, aquí se detecta una contradicción en su discurso ya que aunque no desea que su comunidad se parezca a la ciudad, al pensar en su progreso es como justamente la visualiza. A menudo pasa con las identidades, pues estas “siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas” (Restrepo, 2014, p. 106). Dentro de su cosmovisión a esta mujer la construye prácticas, discursos, ideales, experiencias y un sentido de pertenencia con su entorno “aquí mi mamá me crió y aquí nací y aquí tengo que morir”(A1), es que Vencedores no es solo el lugar donde ha vivido toda su vida, sino lo único que conoce como hogar, por lo tanto sus ideales están delimitados por ese entorno donde su identidad se configura con matices, y de manera irrepetible.

A continuación en el siguiente apartado, su sobrina será la protagonista, quien a pesar de compartir lazos sanguíneos y de vivir en el mismo lugar, sus historias no podrían ser más diferentes.

8.2 Entre la comunidad y él

Es shuar, profesor, y estudiante de maestría. Ella es quichua, artesana, y ama de casa. Están casados, pero cuando se conocieron hace 13 años por medio de una visita de él a la comunidad, ninguno comprendió lo que el otro pronunciaba, “no entiendo tu idioma, le decía, si tú me dices que me vas a matar no puedo entender, y él respondía, yo tampoco” (A2), es que al ser de diferentes nacionalidades, sus lenguajes eran tan distintos como hablar inglés y

español. Sin embargo, esto no fue un impedimento, por el contrario, él se convirtió en la persona más influyente en la vida de esta mujer kichwa.

Pero antes de desglosar los matices de su identidad, hay que volver a esa tarde, donde los brazos del río golpeaban contra las rocas, ella sentada en la orilla, mientras sus seis hijos se bañaban cerca. Con un tono pausado empieza a contar su **historia**, destaca que asistió a la escuela hasta tercer curso, “mi mamá no avanzó con recurso económico porque yo no tengo padre, mi padre cuando yo era como del porte de él más pequeño (señala a su hijo) murió” (A2), este recuerdo del pasado configura parte del rol que cumple en el presente, pues al no tener estudios sus hábitos se limitan a los quehaceres del hogar. Así su madre se convirtió en su principal fuente del saber. De ella aprendió actividades rutinarias que ejecuta hasta el día de hoy; como aportar a su hogar con los cultivos de la chacra, cosechar alevines (pescados), o hacer artesanías. Pero también le transmitió **representaciones** de lo que debía cumplir al convertirse en madre: “como soy ama de casa tengo que trabajar para mis hijos, preparar la comida y cuidarlos” (A2). Estos hábitos son comunes entre las tareas que realizan las mujeres kichwas, pues como señala la filósofa Judith Butler (2007) las identidades de género como en este caso, se originan bajo lo que la matriz cultural exige que sean, es decir, las reglas preestablecidas de su entorno.

Sin imprevistos, la tarde y la conversación fluyó como la corriente del río, a veces con silencios, otras con olas grandes de palabras que dejaban ver de a poco los matices identitarios que la construyen. Describe que su rutina empieza desde las tres de la mañana, ya que prepara varias tandas de desayuno, pues tiene hijos que van al jardín, otros a la escuela, y los mayores estudian en un colegio lejos de casa, en el Puyo, lo que hace que tengan que partir muy

temprano. En su relato, aparece otra figura importante esta vez del presente, se trata de su esposo quien es profesor en una escuela ubicada también en la ciudad. Él inyecta constantemente propuestas que rompen con su esquema habitual, “mi esposo me quiere dar estudio” (A2) expresa y agrega que por su edad siente que es muy tarde para retomar los libros. Las ideas que su marido le propone hacen que esta mujer kichwa descubra que ella puede hacer actividades más allá que dedicarse únicamente al hogar, “a veces él me dice: prefiero que estudies, otras señoras mira de 38 años estudian y tienen su título de bachiller” (A1), él destaca la edad, ya que ella solo tiene 30 años. De este modo, su pareja se convierte en ese ‘otro’ que va llenando desde afuera la identidad de esta mujer kichwa.

Sentada en la roca mientras mira a sus hijos jugar, hace una pausa y confiesa que el verdadero motivo que la detiene de prepararse no son su años, sino ellos: “es que mire yo dejar a mis hijos solos tengo miedo, si yo empiezo a estudiar de lunes a viernes quién queda en la casa, ponte que si están cocinando puede pasar accidente” (A2). Sin embargo, hay un episodio específico en su **historia** que influyó en su decisión, “a él (señala al hijo pequeño) casi perdí de mis manos”, cuenta que un día se fue al Puyo a hacer compras, y al regreso presintió: “que alguien me avisaba, sentí en mi corazón que mi hijo estaba mal. Le dije a mi esposo: en mi casa ha pasado un accidente, y me dijo ¿cómo sabes tú, acaso eres bruja?” (A2). Sin embargo, ese día los presentimientos de esta madre kichwa eran ciertos, su hijo había convulsionado por fiebre alta, “él estaba con los ojitos virados como que ya cortaba respiración...a mi esposo le dije aléjate, yo solo quiero desahogar con mi hijo” (A1), esta reacción revela que su **sentir materno** fue que nadie, ni su esposo, podía cuidar a su hijo mejor que ella, un sentido de protección que

evidencia el lugar único que ocupan sus hijos en su vida, y el valor que tiene su rol como madre. Aunque el episodio terminó con la recuperación de su retoño, solo de acordarse, su voz se quiebra, toma un respiro y concluye: “por eso yo no estudio señorita” (A2). Frase que evidencia que su papel de **madre** es más fuerte que sus deseos propios como **individuo**, pues prefiere estar presente para sus hijos que cumplir con su anhelo de estudiar.

Este recuerdo además de revelar su papel principal de madre, también deja al descubierto convicciones enraizadas de su **memoria social**, pues delata su apego con el **saber místico**, esas creencias que no puede explicar físicamente, como el hecho de prever un accidente. De igual forma, estas predicciones también se manifiestan ante ella no solo cuando se trata de sus hijos:

“A veces mi esposo iba a la universidad, y yo me dormía y en mi sueño yo podía ver que mi esposo estaba tomando cerveza (...) cuando llegaba yo le dije no no tomaste con él, tomaste con tal señor (...) se quedó asombrado, y me dijo: ya empiezas con hechizos. Y yo le dije ahora en adelante me tienes que creer” (A2).

En su ‘yo’ individual estas ideas de lo sobrenatural se personifican en su vida, de una manera predominante, a lo que ella da credibilidad sin espacio a dudas. Es que si se mira bajo la teoría de Hall, (1992, p. 376) citado por Restrepo (2014, p. 101) estas particularidades van construyendo la identidad y destaca que en ellas siempre existe algo “de ‘imaginario’ o fantaseado acerca de su unidad”.

El diálogo transcurre con mayor soltura, y detalla risueña: “a mi me dicen flaquita, mi esposo me dice flaca, mis hermanas me dicen Mari y mi hermano Marilú” (A2). Aunque el sobrenombre ‘flaca’ puede parecer poco relevante, éste en su **feminidad** ocupa un rol esencial,

pues ella se encuentra en un proceso de aceptación de su cuerpo, de apropiarse del hecho de ser delgada, ya que en su comunidad lo común era ver a mujeres con una contextura robusta.

Este discurso hace énfasis en el rol que ocupa el **entorno** sobre cómo ella se ve y cómo es vista. Su peso representaba así un impedimento para conectarse con las demás mujeres, pues no era raro escuchar en su relato frases como “yo no tengo muchas amigas aquí” (A2). A parte de su contextura física, la **posición** económica era otra diferencia que ella reflejaba ante la comunidad, “me decían: ya porque tu esposo trabaja de profesor traes tanta comida y nunca te engordas (...)”(A2).

Un factor que recae en el nivel de educación superior que posee su cónyuge, ya que por ello, fue elegido presidente del pueblo Vencedores, pero este hecho en vez de producir cercanía entre ellos y la comunidad, causó lo contrario, la exclusión: “a veces le dicen mandarina, mi hermano le dice que yo lo pisoteo y eso no es justo, pero como él tiene su profesión, él dice: yo no soy mandarina, no vivo en el talón de mi esposa, sino que yo entiendo como se vive en el hogar” (A1), así la representación que hacen las personas de la comunidad sobre su esposo se extrapola a ella también. Además, este discurso también denota el factor determinante que ocupa la educación en su relación como pareja, pues de alguna manera se distinguen de las demás familias que viven allí, pues rompen con la dinámica acostumbrada, donde el esposo es el que toma las decisiones.

“A mi me duelen lo que me dicen... yo le dije a mi mamá es muy difícil vivir en la comunidad” (A2) expresa con ojos cristalinos y recalca que no puede ganar peso por un problema de quiste. Esta realidad produce que su identidad se vea influenciada por el discurso

que manejan los otros de su **entorno** sobre ella, haciendo que su pueblo tenga mucho que ver en la creación de su identidad. Lo que provoca que a pesar de vivir en Vencedores, esta fémina no posea un vínculo cercano con quienes la rodean. Confiesa que la idea de mudarse a Morona Santiago donde está ubicada su familia política sí ha cruzado por su cabeza “mi esposo me quiso llevar cuando le conté que nos criticaban, yo también me quería ir, pero vi mis peces, animales, cultivos y le dije vivamos aquí en el futuro podremos viajar” (A2). Esto evidencia que tiene un sentido de pertenencia con el **entorno**, el cual no está regido por un lazo afectivo con las personas que viven ahí, sino con lo que ella identifica como hogar (animales y chacra), pues a pesar de llevar una vida distinta y cuestionada por su comunidad, no quiere irse de allí.

Asimismo, luego de exponer cómo ella es vista por su **entorno**, ahora su discurso destaca como ella los ve. Sin embargo, algo curioso sucede, ya que empieza a retratar a las demás mujeres kichwa bajo la percepción que tiene su esposo de ellas:

“Hay muchas que no trabajan se dedican a solo estar en la casa, y después empiezan a robar. Si se van a una fiesta toman, pelean con sus esposos hablando malas palabras insultando. Por eso, mi esposo dice: tu nunca debes ser como ellas” (A1).

Así, es inevitable notar el papel fundamental que simboliza su cónyuge en la construcción de su identidad, pues su discurso frente a ellas se vuelve excluyente y distintivo “gracias a dios y a mi esposo soy muy diferente a ellas, estuviera trapeando si me casaba con alguien de mi nacionalidad”, afirma (A1). Por otro lado, al no dedicarse a las labores de turismo comunitario, ya que su trabajo radica en la cosecha de peces y cuidado de la chacra; esta mujer kichwa describe a estas actividades turísticas nuevamente desde la opinión de su marido: “mi esposo me

dice tu gente no ha acabado ni primaria, no piensan en alzar este pueblo; a ellos solo les interesa el dinero por eso cuando vienen turistas, ellos no cuentan lo que es real se inventan” (A2), revela y ella muestra estar de acuerdo, al expresar que existe mucha exageración en los rituales que presentan los centros, pues argumenta: “mi mamá me dice que las mujeres usaban una falda de tela larga, pero no así” (A2) dice al referirse al vestuario que usan en los rituales.

La presencia perenne de su comunidad en la narrativa de esta mujer amazónica, impacta de forma esencial a su individualidad, sin embargo ello también refleja que hay una parte de su identidad que rechaza su nacionalidad kichwa y por ende a las mujeres que la constituyen, ya que a pesar de compartir el mismo espacio, en su práctica **individual** prima el discurso de no ser igual a ellos, y destaca : “a veces ni paso con mi comunidad, allá entre ellos”(A2).

Han pasado varias horas desde que la conversación arrancó, y ella no muestra ninguna intención de querer parar la charla, pues empieza esporádicamente a relatar sus gustos sin que hayan sido consultados; entonces, cuenta que su color preferido es el rosado, que ama las faldas aunque por su trabajo de cosechar cultivos siempre usa pantalón, y que quisiera aprender más palabras en español. Luego expone deseos más profundos y finalmente reconoce aquello que al inicio de la conversación era una idea solo de su esposo: “lo que más a mi me gustaría estudiar, sería como se llama... es arte, artesanías saber más de eso” (A1). Frente a ello, autores como Lacan (1967) y Hall (2000), explican que la presencia del **ideal** en la construcción de la identidad es permanente, pues este siempre constituye un querer ser, un anhelo.

Así la presencia de su esposo no solo ha impactado en cómo ella ve a los demás, sino también en cómo ella se ve a sí misma, en su rol como mujer. Detalla que antes era muy tímida,

“en una reunión yo nunca hablaba era como mudita, si alguien me insultaba yo quedaba callada” (A1). Esa personalidad introvertida cambió una vez más, por la influencia de su compañero “él me decía: a mi me da vergüenza tener una mujer que no habla, yo me quedaba resentido, pero era verdad. Ya no soy como antes (...) para mi él es como un profesor me enseñó a enfrentarme, totalmente cambié hace cinco años”, se evidencia que su identidad se convierte en eso que Restrepo (2014) denomina como una “fiesta móvil”, pues es formada y transformada continuamente donde “el sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos” (p. 99).

Desde entonces, se puede constatar que ahora posee una personalidad empoderada, la cual con seguridad muestra frente a otras mujeres “yo les digo que hablen, solo dejan que sus esposos hablen, les digo ¿qué no tienen boca?” (A1). Sin embargo, a pesar de su discurso emancipador, este a la vez sufre un antagonismo que podría detectarse como subordinación de género, pues casi todo su mundo identitario se construye en torno a la voz de un hombre. No obstante, en esta pareja también se detecta una relación de compañerismo y complemento entre ellos.

De vuelta al escenario, llegó la hora de regresar, ella los empieza a enumerar, mientras sus seis hijos la siguen camino a casa. Dentro de esta mujer coexisten una mezcla de mundos que se mueven en distintas direcciones, entre el ser kichwa, madre, esposa, a veces tan segura, otras no tanto... radica su yo individual, en lo que ella decide adoptar o desechar, pues a pesar de que su identidad se ve acorralada entre la realidad que vive con su esposo frente a la costumbres y saberes que configuran su comunidad; ella se construye como un individuo único, lo cual se evidencia en detalles cotidianos, pues a diferencia de su cultura que acostumbra a beber chicha,

ella expresa: “a mi no me gusta señorita” (A1). Además, ha logrado aceptar el hecho de ser flaca, a pesar de que no sea parte de la norma, ella acentúa: “me gusta mi cuerpo señorita, me calza todo tipo de ropa” (A1). Asimismo, aunque su esposo siempre busca incentivar su lado intelectual y “civilizado”, ella también demuestra que sus gustos dependen de ella: “no me gusta ver noticias aburro, a mi esposo solo gusta ver noticias, a mi lo que más me gusta es ver telenovelas” (A1). Hoy su esposo ya entiende su idioma y ella el de él, pues desde el inicio se complementaron en eso que asemeja a muchos, sus diferencias.

8.3 En medio de saberes y turistas

Un tumulto de turistas se sentó alrededor de una fogata apagada. Es que en el centro de Sacha Wasi el ritual de bienvenida estaba por empezar. “Bueno chicos, me van a poner un poquito de atención” (A3), dijo la protagonista de este apartado, una joven mujer kichwa de 27 años, que intervino imponiendo su voz como si hablar frente a extraños fuese tan cotidiano como respirar. Es que para ella lo era, pues este ritual era parte del rol que cumple en la comunidad, una **práctica** que realiza día a día para ganar dinero, se trataba de su **trabajo**. Así articuló todo un discurso meticulosamente aprendido, y explicó sin pausas tradiciones, costumbres, tal cual lo hace una maestra de ceremonias. El recorrido continuó a pie y ella nuevamente lideraba el grupo “aquí están las artesanías cada semilla tiene su significado, si ustedes compran, es una ayuda más para la comunidad” (A3), les recuerda a quienes caminaban junto a ella.

Entre un caminito de rocas los visitantes la seguían, esta vez ilustraba sobre plantas medicinales, dándoles una cátedra sobre qué pepa usar según el propósito, pues para todo mal, había solución.

“Los que contienen huesos, son amuletos que le sirven para el negocio: si usted estudia le va bien en el estudio, si tiene un enamorado un esposo le va súper bien. Las pepas rojas, se llama huayruro, por ejemplo cuando usted pasa por un basurero o un lado oscuro, para que no les coja las pepas rojas le sirve para eso (...)”(A3)

Su vínculo con la naturaleza y con ese lado contemplativo es parte de su **cosmovisión indígena**, pues lleva consigo **saberes ancestrales** que pertenecen a las creencias propias de su cultura, pero que también influyen en su yo individual, “a mí me gustan las plantas, yo me levanto dos de la madrugada, para hacer lo que es la guayusa (...)”(A3). Narra que este vegetal por tradición también sirve como anticonceptivo, y añade que comer la hormiga ‘culona’ en el mes de agosto es otro método natural para no quedar embarazada, “se cocina en una olla grande bien cocinada, dos tomadas la primera vez que están viviendo la regla, con el segundo día se toma para no tener hijos (...)” (A3), una **práctica** que ha sido inculcada de generación en generación.

El rol que cumple la pachamama en su vida alcanza muchos aspectos, desde la comida, la salud, hábitos y **prácticas** regidas bajo ese contacto con el mundo natural “nosotros utilizamos otra cosa que es de la selva mismo, que es esponjoso, que es lamchama, de color blanco como toallas higiénicas (...) en la selva, hay que machacarle y dejarle en el sol” (A3), describe que ese es el método que usa para cuidarse de la menstruación. “No utilizamos jabón utilizamos el agua del líquido del bambú que es saludable, con eso nos bañamos” (A3), indica acerca de sus costumbres alternativas en la higiene. Estas prácticas forman parte de una cotidianidad colectiva

e individual, porque a pesar de que es consciente de que existen otras alternativas, ella elige emplearlas en su vida.

Por un momento, los excursionistas se dispersaron, y ella arrimada en una esquina, empezó a contar otros aspectos de su **memoria social**; al describir detalles de su **historia** familiar, como el hecho de ser la sexta entre nueve hermanos y que su papá es Kichwa y su mamá Zapara, una nacionalidad ubicada “en el carretero, bien adentro hay que salir en avión” (A3). Al arreglarse su cabello alborotado describe: “los pelos tengo por mis papá así, zambo”. Un aspecto físico que la mayoría de mujeres en la comunidad lo llevan largo, y no por coincidencia sino que forma parte de la **tradición** y **feminidad** de la mujer kichwa: “nuestro sueño es tener el pelo bien largo, más largo de lo que nosotros podemos (...)” (A3), explica que las mujeres que lo llevan de una longitud extensa son las que tienen más edad “mi mami y mi abuelita tenían más largo” (A3). Sus **saberes místicos** también se hacen presente entorno a este aspecto físico “cuando se murió el papá se lo cortó, porque hay que cortarle esto, es un recuerdo (...)” (A3), parte de sus creencias es extraer y atesorar el cabello del difunto.

Asimismo, el contacto perenne con los turistas le ha dejado pautas claras de las diferencias que existen entre ella y ellos, “yo tuve a los 14 años a mi hija, aquí no hay edad (...)” (A3) señaló dando a entender que en otros lugares casarse muy joven no es lo acostumbrado, pues esta conciencia también forma parte de sus saberes ancestrales de lo que pasa a menudo entre su comunidad. Además, en su discurso con frecuencia plantea una disimilitud indirecta con el ciudadano, “nosotros para dar el parto no vamos al hospital, damos aquí, están nuestras plantas medicinales(...)” (A3), así detecta tradiciones y desemejanzas con ese ‘otro’ que representan los

turistas, pues en términos de Restrepo (2007) se puede entender que las identidades no solo se refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación.

Continuando con la idea, dentro de su propia comunidad también hay roles que están repartidos de acuerdo al género, “nosotros hacemos lo que es las artesanías, la siembra de nuestros productos, los hombres ayudan ellos tumban el árbol” (A3). En palabras de la investigadora Marcela Lagarde (1990), describe que la identidad de las mujeres es el conjunto de características sociales que parten de su condición genérica, sucede así con esta mujer indígena, donde su **posición de sujeto** se limita a cumplir actividades que no requieran de esfuerzo físico, en cambio, para la figura masculina el papel de proveedor y hombre ‘fuerte’ era vigente. Por otro lado, características colectivas que comparte el grupo femenino kichwa como: llevar el cabello largo, también es acogido por ella no solo como una tradición sino también se refleja en sus **ideales**, al anhelar: “quisiera tener más largo (pelo), pero ya estoy en tratamiento” (A3).

La relación que tiene con lo natural, se expresa a menudo en su discurso de una manera colectiva, sin embargo este vínculo infiere en su identidad individual, pues como lo piensa Hall (1992) citado por Restrepo (2014) el sujeto aún posee un núcleo interior o esencia que es el “verdadero yo”, pero “éste se forma o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales “de fuera” y las identidades que estos ofrecen” (p. 98). Así esta mujer kichwa construye su identidad individual frente a una relación activa y fuerte con los **saberes ancestrales**, pues incluso su nombre lo delata: “Dagua... significa agua, somos cristalinas (...)” (A3), concluye con convicción.

8.4 La mujer que vive ‘limpiando’

Su abuelo lo practicaba, su abuelita tomaba ayahuasca embarazada, su madre tomaba ayahuasca desde pequeña, su esposo es estudiante para convertirse en uno de ellos, y ella bajita, de cabello color petróleo, es chamán, y la figura principal de esta historia. Una práctica que como se enlista, ha sido parte de su **memoria social**, pues desde antes de nacer estaba presente. “Yo he tomado mucha ayahuasca. Yo solita tomaba ayahuasca, ayahuasca, mi abuelo me dijo que tome” (A4), narró con seguridad.

En una choza apartada y abierta, en la mitad se quemaba palo santo. El humo vestido de niebla daba un aura de misterio al lugar, y en el escenario se encontraba ella sin zapatos, con falda bajo la rodilla, pero esta vez de tela. Su mano derecha en acción, tenía una planta que golpeaba ligeramente contra el cuerpo del turista. Con voz aguda expulsaba un cántico, se trataba de una limpia, un **hábito** establecido, pues como ella reveló “vive limpiando”(A4). Sus **saberes místicos** son el centro de su actuar, que evidenciaba cómo su forma de ver el mundo era conducido por lo espiritual “hay mala energía porque mal vecinos hacen maldad y todo eso, a veces ojean, y a veces duele cabeza, mareo, dolor de cuerpo, por eso nosotros siempre limpiamos, desde chiquititos a los niños que vaya con buena energía, y cuando crecen están bien” (A4), un discurso que rescataba ese otro saber, al cual no todos tenían acceso, pero que en ella representaba gran parte de su historia, pues desde el enfoque de Hall (1991) citado en Restrepo (2014) la identidad se moldea “a través de la confluencia y contraposición de las diferentes **locaciones sociales** en las cuales está inscrito cada individuo” (p. 101). Esta mujer creció en un entorno donde el razonamiento de las situaciones tenían raíz en lo inmaterial “mal viento es cuando se va a la selva u otro lugar le coge mareo, vómito. Mal ojeo es cuando a veces

le ojean los chamanes, los malos, a veces duele durísimo en el cuerpo, como locos” (A), explicó al preguntarle por qué era necesario limpiarse, esta creencia mística que hace que nazcan las chamanes, por ende la forma a ella en su rol dentro de la comunidad; y no solo como cualquier rol, sino uno muy importante.

Este conocimiento también es el origen de cómo ella distingue su realidad de cara a ese ‘otro’ que afronta las situaciones de manera muy diferente a ella “a veces van a hospital mueren, eso es porque mal ojeado, mal ojeado nunca se cura en hospital, entonces toca ir a un chamán a ver qué pasa”, (A4) su identidad así, se construye entre **saberes místicos, historia**, costumbres y en los actos de distinción que realizan aquellos que no pertenecen a su **entorno**, sus tradiciones versus las tradiciones occidentales como detecta Restrepo (2007) la identidad nace “entre un orden interioridad -pertenencia y uno de exterioridad-exclusión...” (p. 25). Ella al referirse al ‘hospital’ cuestiona las prácticas del otro “ahí pueden matar, puede decir los doctores que si es cáncer 90% ya no hay cura, se dice vaya a la casa, eso sí puede curar un chamán, yo tengo un chamán muy bueno que cura cáncer” (A4). Mientras realizaba una segunda limpia a un nuevo turista, ella expone con certeza que no solo existen chamanes en la tierra que pueden ayudar, sino que revela lo más arraigado a sus creencias sobrenaturales “ese otro vive en el cielo, es mi compadre, con él nosotros contactamos” (A4) se refiere a que a veces cuando es necesario se conecta con él de forma espiritual, “él manda acá y nosotros hacemos tratamiento con medicina” (A4).

De este modo, sus matices identitarios giran en torno a este saber que le da una posición específica en la comunidad, ya que ella no es una esposa, madre o mujer más, es la chamán que lidera la ceremonia. Esta práctica refleja lo singular y particular en la construcción de su esfera individual.

9. Discusión de resultados

Esta investigación sin manuales que se fue logrando al andar, no solo buscó entender a las mujeres kichwa; sino a los mundos que las configuran. Ellas como mujeres, ellas como kichwas; son opuestas, genuinas, mayores y jóvenes, madres o esposas; son un individuo. Bajo las categorías de análisis sus discursos fueron revelando sus matices identitarios, pues aunque este estudio es consciente de que la identidad en voces de teóricos como Stuart Hall (2000) se va construyendo en relación con los otros; también se recogió el planteamiento de Eduardo Restrepo (2007) donde explica que la identidad “no es algo que se forma afuera y sobre la que luego contamos historias. Es aquello que es narrado en el **yo** de uno mismo” (p. 104). Por eso, primó la idea de no caer en “comunitarismo forzados”, sino destacar la importancia de enfocar la lupa en el **individuo**.

9.1 El ‘yo’ de su identidad

Con esta idea en mente, el trayecto por cada sujeto de estudio descubrió que los pilares fundamentales donde se construyen la identidad entre estas mujeres kichwa, sobresalen tres: primero; las reglas que su entorno dicta de lo que deben ser, segundo; el efecto de las voces

masculinas en su rol como mujer y tercero; la influencia de los saberes ancestrales y místicos que impactan a su discurso de madres y esposas.

Así bajo una lectura transversal, se detectó que los puntos de encuentro entre ellas se constituían principalmente en su **memoria social**. Esto se evidenció con mayor ahínco en los sujetos A3 y A4, quienes construían su identidad en relación con las tradiciones de su antepasados, como el uso de plantas medicinales para no quedar embarazadas, la guayusa para ganar energía o saciar el hambre. Asimismo, lo que protagonizaba el discurso de A4, era el lado místico que corresponde a las creencias sobrenaturales, pues ella al ser chamán continuamente hablaba sobre el mal viento o el mal ojo, un rol que se le adjudicó desde pequeña. Estas tradiciones forman parte del entorno, son saberes que se traspasan de manera automática, y que a los ojos del investigador Eduardo Restrepo (2014) devela que la identidad se forma “a lo largo del tiempo por medio de procesos inconscientes” (p. 101).

Por otro lado, se detectó que a pesar de los rasgos identitarios que las asemeja, también en su discurso existen quiebres donde su identidad individual sale a relucir, pues como expresa Hall (1920) citado por Restrepo (2014) el sujeto aún posee un núcleo interior o esencia que es el “verdadero yo”, pero “éste se forma o modifica en un diálogo continuo con los mundos culturales “de fuera” y las identidades que estos ofrecen” (p. 98). Estos quiebres se muestran al hablar del vínculo que poseen con su **entorno**, pues de allí se fecunda el cómo son vistas y cómo ellas ven a los demás. No obstante, aunque las cuatro entrevistadas viven y comparten en un mismo espacio, su apego varía de acuerdo a las actividades que cada una desempeña. Para A1,

A3, A4 al sus prácticas estar ligadas al turismo, donde interactúan con los miembros de la comunidad, y con personas extranjeras. Es justo allí donde se forma el vínculo que establecen con el territorio de Vencedores. En cambio A2, tiene un sentido de pertenencia con su entorno distinto al de las demás mujeres, el cual no está regido por un lazo afectivo, ni laboral con las personas que viven allí, pues su vínculo con el lugar radicaba en el cuidado de los animales y cultivos, los cuales se convierten en el lazo principal que ella posee con el entorno, pues reflejan su hogar y a la vez lo que la construye individualmente.

Al hablar de la posición del sujeto se pudo apreciar que para estas cuatro mujeres kichwa, los roles más importantes en la construcción de su identidad son el ser madre y esposa. Con respecto a su actuar materno, mucho de este saber deviene de cómo sus abuelas criaron a sus progenitoras, es decir, lo que las tradiciones les ha enseñado, pues en su memoria social, es donde albergan los saberes ancestrales que se pasan de una a otra mujer.

Además, se detectó que este papel es sustancial en su vida, ya que las mujeres sobreponen a sus hijos como prioridad principal. Como es el caso de A2 que desea estudiar, pero que al pensar en sus hijos se detiene: “yo dejar a mis hijos solos tengo miedo, si yo empiezo a estudiar de lunes a viernes quién queda en la casa”, aquello revela que su rol como **madre** es más fuerte que sus deseos propios como **individuo**. Sin embargo, aquí ocurre otro aspecto disonante en el discurso de A1 y A2, pues a pesar de que su papel materno ocupa amplia parte en la vida de estas mujeres, en su narración, sus hijos no son actores permanentes y cuando hablan de su posición

como madre lo hacen con relación a ellas, “yo he tenido hijos para que me ayuden, tal vez cuando yo sea viejita, ya no pueda caminar que mis hijos me ayuden me vean”, reveló A2.

Continuando con el razonamiento, el rol de esposa también cumple un espacio significativo, y cómo es percibido depende de la experiencia de cada una. Se ejemplifica claramente con A1 y A2, ya que a pesar de que comparten lazos sanguíneos (tía y sobrina) y que viven en el mismo entorno, su construcción frente a este rol masculino muestra realidades distintas. Para A1 su relación con el esposo es de obediencia “tenemos que dar de comer, atender, lavar la ropa. Hacer las cosas así, para que él se sienta bien”, un discurso que revela que ella ejerce una posición designada por su género, pues no lo hace por su goce personal, sino por el placer del otro. A juicio de Judith Butler (2007) no pueden existir identidades que no sean consecuencia del género, pues afirma que están vinculadas por las reglas culturales que exigen un comportamiento preestablecido. Sin embargo, no sucede lo mismo con A2, ella en cambio, habla de compañerismo “con mi esposo siempre planificamos que vamos hacer mañana”. Es justo allí donde yergue la identidad individual, pues a pesar de que ambas cumplen un rol de esposa y de vivir en la misma comunidad, no son iguales.

Referente a la categoría relacionada con el ‘otro’, se detectó que en la construcción de la identidad tanto de A3 como A4, es moldeada a partir de las distinciones que plantean entre ellas y ese ‘otro’ que representan las personas que no pertenecen a la comunidad, esto en palabras de Hall (1996) citado por Restrepo (2014) identifica que las identidades se construyen “a través de la diferencia, no al margen de ella” (p. 107). En cambio, para A1 y A2 la relación con el otro

afecta a su posición como mujer. Como se presenció en la entrevista de A1 al conocer las infidelidades de su esposo: “me siento un poco, como decir, abandonada (...) Para mi la traición está muy mal. Me duele. Me rompe el corazón”, a veces el rol de madre es tan predominante que se olvida poner la lupa en ella como mujer, este hecho produce soledad dentro de su narrativa, ya que como se evidencia, la falta de una buena relación con su cónyuge ocasiona que ella muy aparte de ser madre, lo que añora es tener un compañero que la ame.

En el caso de A2 , en cambio, su identidad se construye con relación a ese ‘otro’ que representa a su esposo, la presencia de él influye tanto en como ella ve a los demás y como se ve a sí misma “gracias a dios y a mi esposo soy muy diferente a ellas (...) Ya no soy como antes (...) para mi él es como un profesor me enseñó a enfrentarme”.

Por un lado, A2 quien su identidad recibe mensajes tanto de su esposo como de su comunidad, ella vive una contradicción con su etnia, al buscar distinguirse de las mujeres de su comunidad. Es que a partir de conocer a su esposo ella se reconoce diferente a como era antes. Sin embargo, esta presencia constante de su esposo en su vida, podría detectarse como subordinación de género, pues casi todo su mundo identitario se construye en torno a la voz de un hombre. Ante esto, académicas como Sam Grey (2004) plantearían que a pesar de que existen corrientes que señalan que la dominación masculina ha sido el recurso para la opresión de las mujeres, Grey distingue que no se puede entender de igual manera con las mujeres indígenas, donde para ellas, el colonialismo es la principal fuente de opresión, y el dominio masculino es un valor impuesto. No obstante, esta teoría podría debatirse ya que en esta investigación, primó la dominación masculina antes que la colonial.

Finalmente, el aspecto físico aunque pareciera poco relevante, cumple una posición esencial en la construcción de su identidad individual. Se refleja el caso de A1, pues se identifica como una mujer que no se arregla “yo no me pinto”, expresa. En cambio, A2 vive en un proceso de aceptación de su cuerpo, pues a diferencia de las otras mujeres de su comunidad, ella es delgada. Esta parte física también se ve reflejada dentro de la identidad de la mujer kichwa, como manifiesta A3 “nuestro sueño es tener el pelo bien largo, más largo que nosotras podamos”.

Paralelamente, se descubrió un pensamiento colectivo que poseen las cuatro entrevistadas sobre Vencedores, es la idea de permanecer en ese lugar hasta la muerte, “aquí mi mamá me crió, aquí nací y aquí tengo que morir” narró A1 al igual que las demás. Es que al haber vivido toda su existencia allí, su identidad está arraigada a ese espacio físico donde se desenvuelven, lo cual causa que esta no sufra cambios drásticos, sino que se den a paso lento. De cara a ello, Hall (1990) citado por Restrepo (2014) señala que las identidades culturales se forman de “algún lugar, tienen historia (...) Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencial, se hallan sujetas al juego continuo de la historia, la cultura” (p. 110). Esto repercute a que sus ideales estén limitados por el espacio, y que no sean activos con frecuencia en el discurso. Además, fue una categoría que no tuvo peso en ninguna de las entrevistadas. En este caso los ideales fueron muy puntuales y escasos como se refleja en el testimonio de A2, que su aspiración es algún día estudiar arte, o en A1 que lo único que desea es ver a una de sus hijas como profesionales. Así autores como Lacan (1967) y Hall (2000), contraponen que la presencia del **ideal** en la construcción de la identidad es permanente, pues este siempre constituye un querer ser, y finalmente un anhelo.

10. Conclusiones y recomendaciones

En este viaje amazónico, se logró el objetivo de conocer cómo se construye la identidad individual de la mujer indígena kichwa de la comunidad de Vencedores en la ciudad de Puyo, durante el mes de abril hasta octubre de 2017. Para ello, bajo los pensamientos de Linda Tuhiwai y Margaret Kovach sobre metodologías descolonizadoras, se usó un diseño cualitativo con enfoque indigenista. Se concluyó que aunque la identidad es una construcción que en palabras de Hall (2000) se forma con relación al otro, se evidenció que las cuatro protagonistas del estudio viven una identidad individual que se configura entre tres factores que las influyen: las reglas que su entorno dicta de lo que deben ser, el efecto de las voces masculinas en su rol como mujer y la influencia de los saberes ancestrales que impactan a cada generación. Es prudente destacar, que aunque ellas comparten un mismo entorno, se reveló que el vínculo que tienen con este, varía de acuerdo con las prácticas que realizan. De igual forma, se detectó que al estar arraigadas sin moverse en un solo territorio, los cambios en su identidad se dan de forma lenta. Finalmente, la investigación cumplió con su objetivo de acercarse al estudio con una mirada decolonizadora, pues las voces de ellas han sido las protagonistas de los resultados. Así estas mujeres narraron desde el ‘yo’ momentos de su historia que convierten a su identidad en irrepetible, y que se asemeja en las diferencias.

Por otro lado, para obtener mayor provecho de los descubrimientos presentados en esta travesía, se recomienda no olvidar en el estudio de la identidad, profundizar en el rol individual de la mujer, ya que a veces el papel materno llega a ser tan fuerte que opaca a los demás matices que la constituyen y que son esenciales en su construcción identitaria.

Planificación. Se aconseja a los próximos investigadores llevar una bitácora de campo desde el primer día y planear con antelación el proyecto de estudio, para que exista un trabajo de campo más prolongado en Vencedores.

No ser invasor. En este tipo de investigaciones se suele usar herramientas audiovisuales, por eso se hace énfasis en el investigador, para que respete los permisos entre la comunidad y socialice el proyecto con ellos con anticipación. Siempre manteniendo el fin decolonizador.

Teoría. Tener en cuenta que luego de la recolección de resultados estos pueden embocar nuevos términos al marco conceptual, por ello, es necesario revisar y actualizar constantemente los aportes que llegan del trabajo de campo.

11. Referencias

Alonso, L. E. (1998). *Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las practicas de la sociología*. En L. E. Alonso, *La mirada cualitativa en sociología: una aproximación interpretativa*. Madrid. Obtenido de:

<http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2016/01/Alonso-Cap-2-Sujeto-y-Discurso-El-Lugar-de-La-Entrevista-Abierta.pdf>

Agulló, E. (1997). *Jóvenes, trabajo e identidad*. Bogotá: Universidad de Oviedo Obtenido de:

<https://books.google.es/books?id=Tg2sK6zLu6IC&pg=PA277&dq=la+entrevista+abierta&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwj6kueglPPWAhWE4iYKHVO6BfMQ6AEIJTAA#v=onepage&q=la%20entrevista%20abierta&f=false>

Ayala, E., de la Cruz, Kowii, Maldonado, Ortiz, Quimbo, Ramón, Sánchez, Trujillo, & Wray.

(1992). *Pueblos indios, Estados y Derechos*. Quito: Biblioteca de Ciencias Sociales.

Corporación Editorial Nacional.

Barabas, A. (2010). La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo.

Alteridades, 10 (9), 9- 20 . Obtenido de:

<http://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/viewFile/420/419>

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la sublevación de la identidad*. Barcelona:

Paidós. Obtenido de:

http://www.lauragonzalez.com/TC/El_genero_en_disputa_Buttler.pdf

Canales, M. (2006). *Metodología de la investigación social*. Santiago de Chile: LOM Ediciones

Obtenido de:

https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/38669112/Canales_Ceron_Manuel_-_Metodologias_de_la_investigacion_social.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1510034483&Signature=blnSDdz%2BmPUloytVW9AmZPjbDuA%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DCanales_Ceron_Manuel_-_Metodologias_de_l.pdf

Cancela, R. Cea, N. Galindo, G. & Valilla, S. (2010). *Metodología de la investigación educativa:*

Investigación ex post facto. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Obtenido de:

http://www.academia.edu/31265342/UNIVERSIDAD_AUT%C3%93NOMA_DE_MAD

RID_2010_Metodolog%C3%ADa_de_la_investigaci%C3%B3n_educativa_Investigaci%C3%B3n_ex_post_facto

Comisión Económica para América Latina y el Caribe [CEPAL] (2013). *Mujeres indígenas en américa latina dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*.

Obtenido de: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4100/S2013792_es.pdf

Chiappari, C. (2009). El protestantismo en las comunidades indígenas. St. Olaf College.

Obtenido de: <http://centroesdras.org/wp-content/uploads/2015/10/Protestantismo-en-las-Comunidades-Indigenas-Chris-Chiappari.pdf>

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador [CONAIE] (2017). *Kichwa amazónico*.

Obtenido de: <https://conaie.org/2014/07/19/kichwa-amazonico/>

Fernández, J. (2009). Diccionario Crítico de Ciencias Sociales (Román Reyes Dir). Universidad

Complutense de Madrid. Obtenido de:

<http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/I/indigenismo.htm>

Galeano, M. E. (2004). Diseño de proyectos en la investigación cualitativa. Colombia:

Universidad Eafit. Obtenido de:

<https://books.google.es/books?id=Xkb78OSRMI8C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

Grey, S. (2004). Decolonising Feminism: Aboriginal Women and the Global ‘Sisterhood’.

Enweyin: The Way We Speak, 8 (1). Obtenido de: <http://works.bepress.com/samgrey/13/>

Hall, S. (2000). Who needs identity? Obtenido de:

http://pages.mtu.edu/~jdslack/readings/CSReadings/Hall_Who_Needs_Identity.pdf

Hall, S. Du Gay, P. (1996). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Obtenido de: <https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/hall-s-du-gay-p-1996-cuestiones-de-identidad-cultural.pdf>

Hernández, R. Fernández, C. Baptista, P. (2006). *Metodología de la investigación Cuarta*

edición. México: Mc Graw- Hill Interamericana. Obtenido de: http://files.especializacion-tig.webnode.com/200000775-097910b6c0/sampieri-et-al-metodologia-de-la-investigacion-4ta-edicion-sampieri-2006_ocr.pdf

Iturralde, D. (2013). Lucha indígena y reforma neoliberal: el movimiento indígena como actor político. *Revista de Ciencias Sociales Íconos*, 1 (9). Obtenido de:

<http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/733/716>

Jara, F. (2016). La mujer en el ejercicio de la justicia indígena Experiencias de las mujeres

kichwa Saraguro. (Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar) Obtenido de:

<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5036/1/T1994-MEC-Jara-La%20mujer.pdf>

Jennings, D. Lowe, J. (2013). Photovoice: Giving Voice to Indigenous Youth. Pimatisiwin: A

Journal of Aboriginal and Indigenous Community Health. Obtenid de:

<http://www.pimatisiwin.com/online/wp-content/uploads/2014/02/15Jennings.pdf>

Kovach, M. (2010). Conversational Method in Indigenous Research. *First Peoples Child*

&Family, 5(1). Obtenido de:

https://fncaringssociety.com/sites/default/files/online-journal/vol5num1/Kovach_pp40.pdf

- Lavinas, M. (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: Universidad Latinoamericana de Postgrado Líder en Ciencias Sociales (FLACSO). Obtenido de:
<http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/41468.pdf>
- Lagarde, M. (1990). *La identidad femenina*. México: Comunicación, Intercambio y Desarrollo Humano en América Latina (CIDHAL). Obtenido de:
https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/purificacion_mayobre/identidad.pdf
- Martínez, R. (2012). Del tiempo insostenible y del sentido del tiempo en las comunidades kichwa canelos. *Desacatos*, 1(40). Obtenido de:
<http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n40/n40a8.pdf>
- McKernan, J. (2001). *Investigación- acción y curriculum: métodos y recursos para profesionales reflexivos*. Madrid: Ediciones Morata. Obtenido de:
https://books.google.com.ec/books?id=llzVMRMI28C&pg=PA84&dq=observación+participante+técnica&hl=es&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=observación%20participante%20técnica&f=false
- Molina, C. (2012). *Nuevas voces: participación política y conquistas legales de las mujeres indígenas del Chimborazo*. (Tesis de maestría, Universidad Latinoamericana de Postgrado Líder en Ciencias Sociales, FLACSO). Quito, Ecuador. Obtenido de:
<http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/9314#.WZ22qj7yjs>

- Muñoz, N. (2011). El estudio exploratorio. Aproximación al mundo de la investigación cualitativa. *Revista investigación y educación en enfermería*, 29 (3). Obtenido de: <http://www.redalyc.org/pdf/1052/105222406019.pdf>
- Brodsky, G. Arenas, A. Gonçalves, N. Ahumada, L. Arciniegas, L. Holguin, C. Castaneda, G. Cors, R. Santana, A. Tobia, L. Zamora, P. Hamann, M. Fernando, J. Gorostiza, L. (2010). *El laberinto de las identificaciones*. Nueva escuela Lacaniana VI jornadas. Bogotá.
- Oliva, J. (2010). *Organizaciones Indígenas Ecuatorianas*. (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid). Obtenido de: <http://eprints.ucm.es/11076/1/T32206.pdf>
- Pachacho, S. Almeida, J. Ardaya, G. Bustos, G. Torre, C. Guerrero, R. **Hernán**, I. Menéndez, A. **Muratorio**, Rivera, F. (2003). *Ciudadanía e Identidad*. Quito, Ecuador. Universidad Latinoamericana de Postgrado Líder en Ciencias Sociales (FLACSO).
- Pineda, R. (2012). El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas. Universidad Nacional de Colombia. Obtenido de: [http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_05_Pineda\(10-28\).pdf](http://www.interindi.net/es/archivos/Baukara2_05_Pineda(10-28).pdf)
- Pere, S. P. (2012). Reflexión sobre el rigor científico en la investigación cualitativa. Essay about scientific rigor in qualitative research. *Estudios Sobre El Mensaje Periodístico*, 18, 879-888. Obtenido de: <https://search.proquest.com/docview/1903918537?accountid=174323>
- Pons, L. Cabrera, J. Estrada, D. (2014). Historias de vida de mujeres indígenas en Chiapas. *Tendencias pedagógicas*, 1(24). Obtenido de: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/663123>

Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva latinoamericana. *La revista de Desarrollo Económico Territorial*, 1(5).

Obtenido de: <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6542/1/RFLACSO-Eu5-01-Radcliffe.pdf>

Restrepo, E. (2014). Stuart Hall desde el sur: legados y apropiaciones. *Sujeto e identidad* (p. 97) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Obtenido de:

<http://www.tennisfjs.com/lib/download/asin=9877220253&type=stream>

Restrepo, E. (2007). *Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio*. Jangwa Pana. (p. 24-35).

Obtenido de: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/identidades-jangwa%20pana.pdf>

Tuhiwai, L. (1999). *Decolonizing methodologies*. Universidad de Londres Otago Press. Obtenido de: <https://nycstandswithstandingrock.files.wordpress.com/2016/10/linda-tuhiwai-smith-decolonizing-methodologies-research-and-indigenous-peoples.pdf>

Tuhiwai, L. (2011). *Caminando sobre terreno resbaladizo, la investigación de los pueblos nativos en la era de la incertidumbre*. Barcelona. Obtenido de:

Thompson, Miller & Cameron (2016). The Indigenization of Photovoice Methodology.

Visioning Indigenous Head Start in Michigan. University of Illinois. Obtenido de:

<http://irqr.ucpress.edu/content/9/3/323>

Walsh, C. (2001). Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano. *Revista del Centro Andino de Estudios*

Internacionales, 1(2). Obtenido de:

<http://revistas.uasb.edu.ec/index.php/comentario/article/view/228/232>

Walsh, C. (2013). *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir Tomo I*. Quito, Ecuador. Obtenido de:

[http://glefas.org/download/biblioteca/estudios-descoloniales/PEDAGOGICC81AS-
DECOLONIALES_2.pdf](http://glefas.org/download/biblioteca/estudios-descoloniales/PEDAGOGICC81AS-DECOLONIALES_2.pdf)