



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE SOCIÓLOGA

CON MENCIÓN EN DESARROLLO

**“RECONOCIMIENTO Y AUTOPERCEPCIÓN DE IDENTIDADES
SEXO-GENÉRICAS DISIDENTES EN COMUNIDADES INDÍGENAS
AMAZÓNICAS DEL ECUADOR”**

NOMBRE: ISABEL CRISTINA VACA LARREA

DIRECTORA: MTR. MICHELLE BÁEZ

QUITO, 2021

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivos, realizar una revisión conceptual sobre los diferentes abordajes que se han dado en el estudio del género, la sexualidad y las orientaciones sexuales diversas, históricamente y dentro de comunidades indígenas amazónicas; y comprender los distintos significados y experiencias que se dan dentro de estas comunidades respecto a las identidades sexo genéricas disidentes. El establecimiento de dicho marco conceptual e investigativo podrá servir de sustento teórico para el desarrollo de trabajos en torno al tema dentro de la región amazónica. En el mismo, se encontrarán los significados y representaciones de sexo, género e identidades sexuales; un acercamiento disciplinar al papel que ha jugado la sociología y la antropología en los estudios de la sexualidad. Este trabajo contiene también una investigación y análisis sobre la concepción del género en la Amazonía y entrevistas realizadas a distintos representantes de algunos pueblos originarios que no se identifican dentro de la heteronorma; y finalmente conclusiones que le permiten al lector sintetizar el trabajo, lo cual considero es importante realizar, ya que con investigaciones contemporáneas se pueden reflejar las realidades de estas comunidades dentro de lo que es género y sexualidad que se separan de la postura dualista de lo masculino y femenino, con el objetivo de reivindicar la diversidad y su concepción y práctica no occidental, tomando en cuenta las condiciones personales, contextuales, y los órdenes simbólicos que la acompañan.

WAYRALLA UYACHINA

Kay killkawam munani, rikunata imashinata kay sexualidata chimanda génerota kuytanakunaw chumandapash imashina kay karan runakuna pay munanakuna yuyayta charinaw kay karipura warmipura ashawas, kay kallari pachamanda Antisuyu ayllu llakta kunaypi; yuyayta apingawa karan yuyaymanta chimanda payguna imashina kawsashka ayllu llakta upkuypi payguna pingaycharin pura munanakushkamanda. Kay yachana killka valingaraw ñawpakma kuytanakusha apangawa Antisuyuypi. Kay killka ukupi tuparinkaraw imalaya intindirishka kay runapura munanakunamanda chimanda imashinata yuyarinaw paykuna aychata llankaringawa; kaypiwash rikurigaraw imashinta sociología chimada antropología kay manda kuytanakunaw. Kay killa chimandawas charin kay yuyarisha llankasha chimanda tariparisha apashka kay kuyayta intindingawa Antisuyu pachaybi chimandawas kay karan ayllu llaktamanda runakunawam kuytanakusha yuyayta charin, payguna mana mishu yuyaywan apisha kawsashkamanta kay munakusha kawsangawa; ña tukuchingawa kay llikata katin runakuna ushangaranguna riksinata kay imashinta kay antisuyu runakumanta intindinaw kay pariw pura munakunata kari pura warmi pura ashawas, payguna munana yuyayta kawsachigawa occidental yuyaymanta chigan intindirisha ñawpa pachay kawsashkata atarichisha, kay karan runa kawsashamanta, pay intindirisha, chimanda pay imashinata kaysayta ñawpakma apan mana shukgunata millachisha.

DEDICATORIA

A las guerreras y guerreros de la Amazonía indígena que conocí, porque con su fortaleza, sostienen y mantienen un mundo mágico que me brinda esperanza.

A mi familia por su confianza.

AGRADECIMIENTOS

A mi mamá Ana Sol y a mi papá Luis Fernando, por ser un ejemplo constante de fortaleza y resiliencia, y por cultivar en mí el amor incondicional.

A mis abuelos Nancy, Luis, Beatriz y Galo, por siempre inspirarme a soñar y por enseñarme a ser valiente.

A mis hermanos Fernando y Daniela, a mis sobrinos Javier y Valentina, por ser un apoyo inmarcesible y una alegría perpetua.

A mis amigas y amigos por conspirar y construir conmigo.

A esas profesoras y profesores que alumbraron mi vida con la llama del cuestionamiento, saboteándolo todo.

A mi tutora Michelle, por su cariño y complicidad. Para ella mi eterna admiración.

TABLA DE CONTENIDOS

Introducción.....	7
1. Construcción del mundo: lo social, lo sexual, y el poder	10
1.1 División sexual del mundo	10
1.2 Sexo y género: deconstruyendo conceptos	22
1.3 Discursos del poder	32
2. Comunidades, pueblos y nacionalidades: alma, cuerpo y fortaleza	38
2.1 Nacionalidad Kichwa Amazónica	40
2.2 Nacionalidad Sápara	42
2.3 Nacionalidad Secoya.....	44
2.4 Colonización y cristianización	47
2.5 Diversidades sexuales indígenas: cosmovisión, género y descolonización.....	59
3. Atreverse a mirar.....	75
4. Identidades disidentes y resistentes: casos amazónicos.....	81
Conclusiones.....	95
Anexos: transcripción de entrevistas	97
Bibliografía	159

INTRODUCCIÓN

La presente investigación pretende conocer el proceso y las experiencias de construcción y reconocimiento de identidades sexo-genéricas disidentes¹ en comunidades indígenas amazónicas del Ecuador, recogiendo historias de vida que nos permiten comprender cómo ha sido su proceso de autoidentificación y la respuesta de su entorno inmediato familiar y comunitario.

En el primer capítulo, se realizará una revisión histórica y académica alrededor del género, la sexualidad, las identidades sexuales, y los discursos de poder a partir de los cuales se concibe al mundo.

La identidad sexo-genérica es una categoría conceptual que surge en la modernidad occidental². Se la entiende como la manera en la que una persona define su pertenencia a un grupo y se diferencia de otro, tomando como referencia el género y el sexo. Esta categorización nace de un proceso histórico mediante el cual, las sociedades les otorgan valores sociales a las características de los cuerpos biológicos; es decir, asocian ciertas partes del cuerpo a valores de lo masculino y lo femenino, dando origen a una discursividad que con el paso del tiempo obliga a los cuerpos a comportarse de maneras determinadas. Esta discursividad social es lo que entendemos por género. A partir de esta teorización, se puede entender al género como un conjunto de preceptos, valores y normas que tienen la capacidad de modelar las mentes y los cuerpos de los individuos. El género como un dispositivo de poder, funciona desde la temprana socialización, convirtiéndose en un constitutivo de las vidas de todos los individuos, volviéndose muy difícil impugnar las normas que la categoría de género impone sobre los cuerpos. Dependiendo de las normas culturales de cada sociedad, los cuerpos, y, por

¹ Identidades sexo-genéricas disidentes son identidades de sexo y género que se separan de la vigente doctrina, creencia o conducta. La disidencia es un verbo de transformación. Más que una teoría estática y encasillante, es un marco para diversas identidades, corporalidades y experiencias que comparten una acción: la de confrontar, con la propia existencia, la heterosexualidad obligatoria y los mandatos del género normativo. Ver en: Disidencia sexual: una propuesta política situad. Catalina A. Mura-Concepción, Chile-Edición Amaranta

² De acuerdo a Bolívar Echeverría (2010), modernidad occidental Es un esquema civilizatorio que emprende con la ruptura de los paradigmas de la Edad Media en términos de pensamiento filosófico, político, social, cultural y religioso, generando cambios profundos en la sociedad. Es un momento histórico caracterizado por la ilustración, el antropocentrismo, la revolución industrial y científica, y la conquista de América. Entrevista a Bolívar Echeverría realizada por Carlos Oliva Mendoza-Domingo 8 de agosto del 2010-Revista La Jornada Semanal-Ciudad de México, México.
<https://www.jornada.com.mx/2010/08/08/sem-carlos.html?#directora>

ende, los géneros, tendrán códigos de comportamiento asignados como “normales” o “correctos”.

En el segundo capítulo, se explorará las cosmovisiones³ de nacionalidades amazónicas ecuatorianas, conjuntamente con su historia de cristianización y colonización, y, a partir de allí, se mostrarán crónicas, estudios etnográficos y sociológicos donde se relata cómo era vivida y respetada la diversidad sexual en estos pueblos antes de la colonización y la cristianización.

En muchos pueblos y nacionalidades de la Amazonía, la construcción binaria, heteronormada y jerárquica del género, -correspondiente a la llegada de misiones religiosas-; la colonización y la penetración del capital, a través de diversos tipos de actividades extractivas a lo largo del siglo pasado, se han impuesto por encima de cualquier configuración ancestral de las relaciones sexo genéricas. En este sentido, la identificación sexo-genérica y los roles asignados a los géneros en estas poblaciones, está atravesada principalmente por códigos y normas sociales cristianas impuestas a través de largos años de disciplinamiento de los cuerpos en internados, escuelas, centros misioneros y campamentos extractivos.

En la sociedad ecuatoriana actual, es casi inaceptable la idea de un indígena con una identidad sexo-genérica disidente, existe una negación y rechazo ante esto. Instituciones como la escuela, la familia, la iglesia, y el Estado no visibilizan la diversidad existente. Estas prácticas discriminatorias, tienen que ver con elementos estructurales de nuestra sociedad como la educación, la cultura patriarcal, la colonización, la religión, y los discursos del mestizaje. Diariamente nos enfrentamos a varios tipos de discriminación a las que somos vulnerables, sean étnicas, lingüísticas, regionales, clasistas o heteronormadas. Los pueblos indígenas, tanto como las poblaciones homosexuales, bisexuales, travestis, transgéneros, queers, no binarios, intersexuales, etc., tienen un historial muy largo de luchas reivindicativas por exigir derechos y reconocimientos para lograr igualdad de condiciones. A pesar de estar contenidos dentro de un Estado laico, la religión, y sobre todo en el contexto amazónico, de su evangelización bajo estructuras

³ Denominamos cosmovisión a la manera de interpretar y ver el mundo para una cultura o determinada persona en un tiempo específico. Se configura por un conjunto de creencias que permiten analizar y reconocer la realidad a partir de la propia existencia de manera integral, es decir, abarca aspectos de todos los ámbitos de la vida. Lo social, lo cultural, lo económico, lo político, la religión, y la filosofía, forman parte de una cosmovisión. Cosmovisión, pensamiento y cultura-Carlos Restrepo-1998-Revista Universidad EaFit.

anglosajonas propias del protestantismo y pentecostalismo, les impone roles y dogmas heteronormados. La supuesta normalidad nunca es cuestionada, mientras que todo lo demás es siempre juzgado.

En el tercer capítulo, se presentará la metodología que se aplicó en este trabajo. Contemplando particularidades que se dieron en su desarrollo al haberse realizado en tiempo de pandemia por el COVID-19, transportando esta investigación de campo a la virtualidad. Esta exploración se despliega desde un enfoque cualitativo. Se trata de una investigación de tipo documental y etnográfica que consistirá en el aprendizaje y análisis de distintas fuentes de información, en primera instancia bibliográficas y de archivo familiar. Se realizaron entrevistas a profundidad, considerando este trabajo de disertación como un trabajo de intercambio y no como una relación de investigador y objeto de estudio.

Además del estudio de una densa bibliografía académica sociológica, antropológica, e histórica, para elaborar esta investigación, se recibió la colaboración de varios compañeros y compañeras de diversas nacionalidades y pueblos amazónicos, estudiosos de sus culturas y de los aspectos que tienen que ver con las identidades sexo-genéricas en sus comunidades. Tuve el privilegio de contar con los testimonios e historias de vida de varias personas que se autoidentifican con identidades sexo-genéricas disidentes de la nacionalidad Kichwa Amazónica y Secoya; y con dirigentes de organizaciones indígenas nacionales y locales. A todos ellos, mi profundo agradecimiento.

En el cuarto capítulo, se relacionará las diferentes investigaciones realizadas en torno a los primeros enunciados con las historias de vida recopiladas para realizar un análisis sobre la construcción de identidades sexuales disidentes en sociedades indígenas amazónicas ecuatorianas.

Finalmente, y partiendo de los temas anteriormente abordados, se establecerán algunas conclusiones, que pueden orientar a futuras investigadoras e investigadores para el desarrollo de estudios relacionados con esta investigación, así como en la comprensión y reconocimiento de estas identidades sexuales y sus diversas manifestaciones.

I. CONSTRUCCIÓN DEL MUNDO: LO SOCIAL, LO SEXUAL Y EL PODER

No hay barrera, cerradura ni cerrojo que puedan imponer a la libertad de mi mente.

Virginia Wolf. Una habitación propia.

1.1 División Sexual del Mundo

Con el enfoque teórico de Pierre Bourdieu acerca de la construcción social de los cuerpos, la asimilación de la dominación, y la violencia simbólica, conjuntamente con la visión del destino, la experiencia, y con distintas observaciones a la historia del mundo de Simone de Beauvoir y Silvia Federici., se analizarán las distintas manifestaciones de desigualdad vistas como algo natural desde los inicios de las sociedades como las conocemos.

A partir de las diferencias de los cuerpos masculinos y femeninos se va construyendo el mundo social. Partiendo de la capacidad de erección, se le atribuye a lo masculino lo de arriba: el sol, lo alto y el calor; mientras que a lo opuesto se lo considera lo femenino: la luna, lo bajo y lo frío. La división de las cosas y de las actividades (sexuales o no), de acuerdo con la oposición entre lo masculino y lo femenino, recibe su necesidad objetiva y subjetiva de su inserción en un sistema de oposiciones homólogas: alto/bajo, arriba/abajo, delante/detrás, derecha/izquierda, seco/húmedo, duro/blando, claro/oscuro, fuera (público)/dentro (privado), etc. (Bourdieu, 2000, pág. 10), atribuyéndole todo lo positivo de la naturaleza al cuerpo masculino.

La perpetuación de estas concepciones a lo largo de la existencia humana, hace que a todo esto se lo considere como natural. Bourdieu (2000) llama a esto *la eternización de lo arbitrario*, pues, no tiene sentido atribuirles valores que sirven y tienen poder, a las cosas, por ese tipo de razones físicas. Al momento de atribuirle lo positivo a lo masculino, aquello llega a tener más valor sobre lo femenino. A esto Bourdieu lo llama el *inconsciente androcéntrico*, una estructura cognitiva que sirve como marco de referencia para aprehender el mundo y explicarlo (Bourdieu, 2000, pág. 8). Se llama *inconsciente* porque ha sido internalizado desde tiempos inmemoriales en las mentes, razón por la cual los individuos no se percatan de su existencia; y *androcéntrico* porque tiene la capacidad

de jerarquizar relaciones y clasificar todo, partiendo de lo masculino como el centro de poder y entendiéndolo como lo más importante.

Además de la categoría de inconsciente androcéntrico, Bourdieu se refiere también a la *doxa*, que es un saber inconsciente que nos hace actuar de una manera determinada en distintas situaciones. Está instaurado en las mentes y no es cuestionado, y se lo confunde con el sentido común, debido a que se lo ha repetido tantas veces, durante tanto tiempo, que se termina considerando como natural (Bourdieu, 2000, pág. 5). Las relaciones que existen dentro de las familias, -entre hombres y mujeres- hacen relucir la *doxa*, por ejemplo, al momento en que se entiende a los quehaceres del hogar como naturales para las mujeres, considerándolos como un trabajo fácil para el que están adecuadas, y restándole, de esta manera, valor a lo que representa para la sociedad. Al quedar excluidas del universo de las consideradas “cosas serias”, como de los asuntos políticos, y sobre todo económicos, las mujeres han permanecido durante mucho tiempo encerradas en el universo doméstico y en las actividades asociadas a la reproducción biológica y social del linaje. Así es como una parte muy importante del trabajo doméstico que incumbe a las mujeres sigue teniendo actualmente como fin, mantener la solidaridad y la integridad de la familia y conservar las relaciones de parentesco y el capital social (Bourdieu, 2000, pág. 72).

También es importante destacar que, para Bourdieu (2000), la lógica del sistema es perpetuar el privilegio y la desigualdad, pero no solamente partiendo desde la división social, sexual o económica, sino que existen además distintos tipos de capital que intensifica una sociedad sin libertades autónomas.

Para Bourdieu el Estado -y con él, distintas instituciones como la iglesia, la familia y el sistema educativo o los sistemas represores- tiene el monopolio legítimo de la violencia física y la violencia simbólica (Bourdieu, 2000, pág. 64). La violencia simbólica explica la dominación y el ejercicio de poder en sociedades por clase, por colono y colonizado, la del hombre sobre la mujer, la de la escuela sobre el estudiante y la del mundo urbano sobre el mundo rural. Los dominados piensan con las categorías mentales heredadas de los dominantes, por ejemplo, inteligente/ignorante o civilizado/salvaje. Este tipo de violencia, por lo tanto, garantiza la continuidad del sistema. Este adiestramiento comienza desde la infancia: la vida social supone un proceso de incorporación paulatina a la sociedad.

Este proceso de socialización incluye aprendizajes diversos como los hábitos corporales, las reglas de cortesía o el lenguaje, tomando en cuenta que, según Bourdieu (2000), la palabra no es natural sino un mecanismo de censura y un instrumento de comunicación y de poder, que produce la naturalización de una manera binaria de percibir el mundo. Esta naturalización encuentra su asidero en la operación de legitimación de la dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica (Bourdieu, 2000, pág. 20). Así, el patriotismo, el amor al prójimo, por ejemplo, entre otras directrices, se inculcan y se aplican de distinta manera hacia lo masculino y lo femenino.

Los diferentes tipos de dominación racial, de género, cultural, etcétera, son difíciles de comprender o percibir a simple vista porque se ejercen tanto de manera objetiva como de manera subjetiva (Bourdieu, 2000, pág. 40). De manera objetiva a través de reglas y tradiciones. Es decir, existen presiones objetivas, como la exclusión, que responde al principio de la división, que hace que las personas tengan diferentes construcciones de la realidad, mediante el cual el mundo empieza a construirse sobre una oposición entre lo masculino y lo femenino. La lógica de la vocación, por ejemplo, es uno de los grandes principios de la dominación, que hace, de forma determinista, que parezcan naturales comportamientos y pensamientos que no lo son. Bajo este principio, las niñas y los niños se enfocan o van hacia aquello para lo que sienten que fueron hechos, además que piensan que lo hacen libremente.

Y, por otro lado, de manera subjetiva, en tanto que el ser social actúa y piensa dentro de los campos sociales, esto es, dentro del *habitus*⁴ (Bourdieu, 1998), que responde a la somatización de las estructuras subjetivas. Las mujeres, lo femenino, a través de esta especialización socialmente construida, se presentan a sí mismas, por consiguiente, como bienes simbólicos, que, por ejemplo, circulan por el mercado matrimonial o del trabajo sexual. El valor simbólico de lo femenino tiende a ser definido según los intereses de grupos dominantes, colocando sobre la mujer un rol de sacrificio, abnegación y pureza, pero al mismo tiempo perversidad. Los símbolos femeninos son insertados en un sistema de categorías que valoran más a lo masculino.

Por ejemplo, la *doxa* nos hace entender al trabajo doméstico como algo de poco valor. Este trabajo doméstico pasa esencialmente desapercibido, y, cuando se impone a la mirada, es desrealizado por la transferencia sobre el terreno de la espiritualidad, de la

4 Modo de acción y pensamiento que parte de la posición del agente dentro de un campo.

moral o del sentimiento, que facilita su carácter no lucrativo y desinteresado. El hecho de que el trabajo doméstico de la mujer no tenga una equivalencia monetaria contribuye a devaluarlo, incluso ante sus propios ojos, como si ese tiempo sin valor mercantil careciera de importancia y pudiera ser dado sin contrapartida (Bourdieu, 2000, pág. 71).

Estas situaciones normalizadas a través de la *doxa* son violentas. Bourdieu (2000) denomina a esta violencia como violencia simbólica, una violencia que no es explícita, pero que segrega y refuerza la dominación masculina. Esta violencia es la más difícil de erradicar porque es inconsciente, sin embargo, aun así, es posible visibilizarla en tanto la manera de cómo es convertido lo femenino de sujeto a objeto.

Bourdieu (2000) también explica la asimilación de la dominación sosteniendo que, como ya está tan internalizado para las mujeres qué roles se deben cumplir, ellas se vuelven cómplices de su propia dominación. Esto genera en ellas una intuición como herramienta de protección: el precepto de que deben estar siempre “un paso adelante”, adelantadas a los deseos del dominador. Las divisiones constitutivas del orden social y, exactamente, las relaciones sociales de dominación y de explotación instituidas entre los sexos se inscriben así, de modo progresivo, en dos clases de hábitos diferentes: por un lado, bajo la forma de *hexeis* corporales opuestos y complementarios de principios de visión; y por otro, de división, que conducen a clasificar todas las cosas del mundo y todas las prácticas según unas distinciones reducibles a la oposición entre lo masculino y lo femenino (Bourdieu, 2000, pág. 25). Las mujeres deben conocer al hombre rápidamente, saber sus gustos, hacerse a sus horarios, a sus rutinas, y actuar en función de eso.

Gracias a la *doxa*, dentro de una familia sus miembros no son conscientes del aporte que las mujeres cumplen dentro de los roles que realizan: mantener unida a la familia, permitir que los niños crezcan. La imagen femenina ha sido quien ha alimentado, cuidado, vigilado a las niñas y a los niños de las familias, dando la perpetuidad del linaje y la cultura de la familia (Bourdieu, 2000, pág. 34).

Las relaciones jerárquicas de dominación y desigualdad, al perpetuarse en el tiempo, se convierten en estructuras que atraviesan a todas las instituciones y relaciones sociales. El inconsciente androcéntrico les da valores explícitos a las cosas y en especial a ciertas actividades, modos de ser y de interactuar como seres sociales. Estos valores son los valores de lo masculino y de lo femenino: por ejemplo, las actividades que requieren

de gran fortaleza física son consideradas aptas para los hombres, porque se piensa que solo los que tienen características masculinas pueden cumplir con estos estándares.

Tal como el lenguaje, el espacio está organizado con base en el inconsciente androcéntrico, el mismo que ha determinado que el espacio público es masculino, dado que para participar en él es necesario contar con características como la valentía, el poder de la palabra y de convocatoria, fortaleza, honor, sabiduría etc., consideradas características netamente masculinas, frente a los espacios privados, como el hogar y la familia, que en cambio están destinados a lo femenino, ya que se trata de instancias donde es necesario contar con los cuidados que las mujeres pueden otorgar, además que las actitudes de discreción y sumisión son valoradas en este espacio (Bourdieu, 2000, pág. 38). Este discurso binario para entender el universo parte de la clasificación en géneros masculino/femenino que los individuos realizan para procesar todo aquello que se encuentra presente en el mundo. Lo masculino y lo femenino tienen características determinadas y han sido otorgadas a cada género tomando en cuenta las particularidades anatómicas de cada uno. Por ejemplo, lo masculino, evocando siempre a la figura del falo, está permanentemente asociado a la fuerza, al vigor y al poder, mientras que lo femenino está comprendido como todo lo opuesto, lo débil, lo sumiso, lo vil (Bourdieu, 2000, pág. 39).

Lo masculino generalmente resalta por su “positividad” y lo femenino por su “negatividad”. Esta valoración de lo masculino y lo femenino da paso a la formación de una lógica de dominación que empieza por el lenguaje y atraviesa gran parte las relaciones entre los seres sociales. El lenguaje, por medio de relatos que se perpetúan y reproducen de generación en generación, refuerza no solo las ideas alrededor de lo masculino y lo femenino, sino también la estructura jerárquica arbitraria y de dominación que procede de esta división binaria (Bourdieu, 2000, pág. 31).

En este sentido, los mitos fundadores son interesantes para comprender la subordinación de lo femenino a lo masculino. Varios de ellos, en distintas tradiciones culturales, recrean al acto sexual como una relación de dominación, donde el hombre se encuentra arriba y es quien introduce activamente su miembro en el lugar hueco y pasivo de la mujer. Poseer sexualmente es dominar en el sentido de someter a su poder. Las manifestaciones de la virilidad se sitúan en la lógica de la proeza, la hazaña, algo que

debe ser glorificado y enaltecido (Bourdieu, 2000, pág. 18). Como siempre ocurre en una relación de dominación, las prácticas y representaciones son de desigualdad.

Estos mitos fundadores tienen gran alcance explicativo y pedagógico dentro de las sociedades, ya que muestran a los individuos por qué las cosas son como son y, además, dan pautas de cómo deberían ser. Naturalizando roles femeninos y masculinos, que no son más que idealizaciones, y en algunos casos, agudizaciones de las características otorgadas a cada uno de los géneros.

Los relatos elaborados alrededor del género sirven de sustento a sus respectivos roles y estos a su vez determinan el orden social en el que lo masculino subordina a lo femenino. Este orden se ratifica en la división sexual del trabajo, en la distribución estructural de las actividades asignadas a cada uno de los dos sexos, en la estructura del espacio en la cual ciertos lugares están reservados a los hombres y otros a las mujeres, etc. La diferencia biológica entre los sexos, es decir, entre los cuerpos masculino y femenino, y, muy especialmente, la diferencia anatómica entre los órganos sexuales, puede aparecer de ese modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y en especial de la división sexual del trabajo (Bourdieu, 2000, pág. 11).

El orden social se desarrolla como un producto de la actividad humana, se apoya en relatos y discursos sobre la dominación de lo masculino, estos discursos se convierten a su vez en prácticas y se eternizan en el tiempo (Bourdieu, 2000, pág. 65). En este aspecto Simone de Beauvoir coincide con Bourdieu al exponer que existen valores patriarcales que mantienen el orden social, en donde es necesario que el hombre renuncie a la autoridad que pretende ejercer constantemente sobre la mujer y lo femenino. La filósofa francesa cuestiona la supremacía masculina desde sus primeros escritos en 1926, y por su realidad y experiencia como mujer. En su texto investigativo, “El segundo sexo”, publicado en 1949, parte de la tesis de que no se nace mujer, se llega a serlo. Es así cómo sostiene que ser mujer no es un hecho natural, sino el resultado de una historia. No existe un instinto biológico o psicológico que defina a una mujer como tal. Primero está la historia de la civilización que determina su situación actual. Y segundo, para cada mujer en particular está su historia de vida, de su infancia, que la determina como mujer, que crea en ella un imaginario desde el nacimiento.

El eterno femenino y la femineidad se escriben en su cuerpo desde bebé, lo que más tarde aparecerá como un destino. Así pues, todo ser humano hembra no es necesariamente una mujer; tiene que participar de esa realidad misteriosa y amenazada que es la feminidad (Beauvoir, 1998, pág. 2). La importancia que se le da al sexo biológico de una persona viene del contexto social en donde se sitúa. Si bien la mujer puede quedar embarazada y dar vida, cosa que el hombre no, es un pretexto a partir del cual se construye la condición femenina, que en realidad no es algo que la determina. Si ya no hay hoy feminidad, es que no la ha habido nunca (Beauvoir, 1998, pág. 2).

Como un recuento histórico, es importante recordar que, desde tiempos ancestrales, desde antes que se formen los modos de producción primitivos, y luego esclavistas, feudales y capitalistas, las mujeres y los cuerpos feminizados han tenido gran poder.

“Así pues, puede considerarse que místicamente la tierra les pertenece a las mujeres, que ejercen a la vez un dominio religioso y legal sobre la gleba y sus frutos. El lazo que una a la mujer con la tierra es más estrecho todavía que el de una pertenencia; el régimen de derecho materno se caracteriza por la verdadera asimilación de la mujer a la tierra. El agricultor, en cambio, admira el misterio de la fecundidad que grana en los surcos y en el vientre materno”. (Beauvoir, 1998, pág. 25)

La naturaleza se representa como una madre, es decir, la tierra es mujer. Y a la mujer la envuelven los mismos misterios y potencias que la tierra. Domina los cultivos y se sincroniza con las cosechas. La mujer empieza a ser considerada como un Otro absoluto, pero lo que el hombre desea es poseer aquello que no es. Con la maternidad las mujeres empiezan a ser segregadas al sedentarismo, y de sus mágicas virtudes empiezan a depender los niños, rebaños, cosechas, utensilios y toda la prosperidad del grupo del cual son alma (Beauvoir, 1998, pág. 26).

No obstante, es importante subrayar que en esos tiempos los seres humanos se sentían confusos frente a los misterios de la vida, la naturaleza y la mujer, por lo que el hombre empezó a sentirse destituido de su poder y, con miedo de la peligrosa magia que encierra a la mujer, el hombre empieza a situarse como lo esencial, iniciando el proceso en el cual el hombre se convierte en amo de la mujer, así como de la tierra fértil; entonces ambas pasan a estar destinadas a ser sometidas, explotadas y poseídas. Mientras los

hombres rinden cultos a las madres, hijas, a las mujeres y a la tierra, ellas, a su vez, sólo son captadas a través de las nociones creadas por la conciencia masculina.

En la edad media las mujeres tenían mucho poder médico, conocían remedios y hierbas muy valiosas. La devaluación de la mujer representa una etapa necesaria en la historia de la Humanidad, porque esto no se daba por su valor positivo, sino de la debilidad del hombre, de donde ella extraía su prestigio; en ella se encarnaban los inquietantes misterios naturales: mientras que el hombre escapa de su poder y su influencia cuando se libera de la Naturaleza. (Beauvoir, 1998, pág. 29). Los hombres les arrebataron la medicina con la persecución contra las brujas, que esencialmente fue fundada por la voluntad de los hombres de apartar a la mujer de la medicina y del poder que estos saberes le daban. Incluso desde el siglo XVI y XVII era penado con la muerte que las mujeres ejercieran la medicina sin haber estudiado en escuelas donde no las aceptaban, es por esto que fueron asignadas al rol de enfermeras o comadronas. Y en distintos ámbitos académicos también se dieron estos procesos.

La autora sostiene que, a través de las ciencias, la historia, y la mitología, se establecen construcciones sociales que posibilitan la *alteridad disfuncional*, es decir, que a las niñas se les educa distinto que a los niños. A los varones se les fomenta la independencia y la represión de los sentimientos, mientras que a las hembras se les plantea un imaginario a través del cual ellas son las encargadas de la reproducción, destinadas a velar por bienestar ajenos y depender de alguien pues en su naturaleza existe una gran fragilidad.

“La mujer tiene ovarios, un útero; he ahí condiciones que la encierran en su subjetividad; se dice tranquilamente que piensa con sus glándulas. El hombre se olvida olímpicamente de que su anatomía comporta también hormonas, testículos. Aristóteles decía que la mujer es mujer en virtud de cierta falta de cualidades y que debemos considerar el carácter de las mujeres como adolecente de una imperfección natural. Santo Tomás de Aquino decreta que la mujer es un hombre fallido, un ser ocasional. La historia del Génesis sustenta que la Humanidad es macho, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino con relación a él; no la considera como un ser autónomo” (Beauvoir, 1998, pág. 3).

Pero no se nace sensible, sumisa, ni abnegada: desde la familia y la escuela nos forman dependientes y sin iniciativa. Por lo tanto, esta alteridad es la fundamental problemática de la mujer y lo feminizado. No existe una esencia femenina, la cultura nos forma así. La cultura hace a las mujeres lo que son, y es importante aclarar nuevamente, que el género es una construcción cultural sobre el sexo.

Desde la tierna infancia, desde el amamantar, la manera de hacerlo para hombres que para mujeres es distinta. A los hombres se lo hace de una manera más agresiva, y cuando tienen una iniciativa independiente o insolente, se los incentiva. A las mujeres cuando eso sucede, se les pone a raya enseguida. Al hombre se le enseña a exhibirse y a la mujer a esconderse. El pudor para la mujer es un comportamiento construido. Las madres son hijas de la mujer, por lo tanto, cuidan esa tradición. Se tiene tan anclado el concepto de femenino, que una mujer que se encuentre fuera de ello es considerada un monstruo. Por eso se quiere que la niña correcta sea muy femenina. Bajo una evidente presión de los hombres. Son ellos quienes nos quieren dependientes, sumisas, y pasivas (esa es una mujer de bien) (Beauvoir, 1998, pág. 73).

Los hombres escogen y acaparan las profesiones interesantes, al contrario que en el ámbito rural, donde las campesinas trabajan y realizan las mismas actividades que los hombres. En el aspecto urbano, se persuade a la mujer para que se apoye en un marido, viendo al matrimonio muchas veces como una inversión económica para ella y su familia, y para que esta se ocupe del trabajo doméstico.

El trabajo doméstico extorsiona a la mujer, es un trabajo no asalariado, que permite que solo sean mantenidas por el marido. Este trabajo no es productivo ya que no produce valor económico; puede ser un trabajo enriquecedor, pero en realidad implica una gran dependencia, ya que, si un hombre se separa de la mujer con esa condición, él consigue otra, pero para la mujer implica quedarse sin recursos, se queda estigmatizada por la sociedad como una mala esposa, mala mujer, mala amante o mala hija, y posiblemente sin la custodia de sus hijos o con la carga de los hijos. La acción de las mujeres no ha sido jamás sino una agitación simbólica, y no han obtenido más que lo que los hombres han tenido a bien otorgarles. No han tomado nada: simplemente han recibido (Beauvoir, 1998, pág. 5). Es por esto que Simone de Beauvoir hace hincapié en que una profesión o cierta independencia económica son muy importantes para las mujeres.

En su opinión, Beauvoir (1998) explica cómo se sustituye el instinto femenino por la sensibilidad, sin embargo, esa sensibilidad, preconcebida como natural, puede también convertirse en una sensibilidad feminista, que haría que las mujeres puedan percibir los límites que la sociedad les impone y así poder rebelarse. Comparada por Beauvoir esta sensibilidad con la consciencia de clase, es decir, una consciencia feminista donde se genera una visión política de las mujeres y los cuerpos feminizados como un grupo social excluido y se vincula estrechamente a los intereses y voluntades de la emancipación.

Con base en una de las tesis de la “Dialéctica del amo y esclavo” de Hegel, para explicar la opresión de la mujer, desde donde se establece que el esclavo es una consciencia que no ha arriesgado la vida por su libertad y es por eso supervisada y ligada a la del amo. Beauvoir (1998) sostiene que la mujer, así como el esclavo, está en relación de asimetría con el hombre, que resultaría el equivalente al amo. El esclavo se reconoce como humano en la consciencia libre del amo, a quién lo ve como un ideal. Por eso la mujer depende del hombre y su voluntad. Pero, aun así, la autora indica que la lucha de clases es considerada más importante que la lucha y reivindicación del género.

“Una vez pensé que solo con la caída del capitalismo bastaba para que cambie la realidad femenina. Pero ni en Rusia, ni en China, ni en Checoslovaquia, ni en partidos comunistas, ni en los sindicatos, ni en movimientos de vanguardia, el destino de la mujer es el mismo que el del hombre” (Beauvoir, 1975).

De esta forma es cómo, en su primera aparición en televisión, Simone de Beauvoir (1975) explica, en una entrevista, que existe una lucha puramente feminista contra los valores patriarcales, que no debemos confundirlos con los capitalistas, e insiste en que ambas luchas (proletarias y feministas) deben ir juntas y deben ser valoradas de la misma manera. Y nos indica, asimismo, que el destino de la mujer y de lo femenino puede ser imposible de cambiar profundamente si el destino de la sociedad no cambia en cuanto a la lucha de clases. Pero que, no obstante, también es ilusorio pensar que la lucha de clases sirva por completo si la mujer y los cuerpos feminizados continúan en sometimiento (Beauvoir, 1975). Resulta irrisorio esperar que los gobiernos que están de acuerdo con el orden actual den prioridad a las mujeres y a las disidencias que reclaman cambios grandes que perturbarían ese orden. Si bien se han modificado ciertas leyes, los cambios no deben ser superficiales o reformistas, porque no golpean las estructuras o los núcleos (Beauvoir, 1975).

Por otra parte, el existencialismo de Simone afirma que todo sujeto debe realizar la trascendencia⁵, o sea, afirmarse a sí mismo a través de la realización de proyectos. A este respecto, según la autora, lo femenino se encuentra relegado a vivir en la inmanencia⁶, esto es, donde la mujer o el cuerpo feminizado acepta su cosificación y se convierte en un sujeto inmoral, pues la aceptación y resignación son inmorales. Es decir, no lograr la trascendencia se convierte en una falla moral. Lo que desde afuera impide realizar la trascendencia es la opresión, considerada un mal absoluto. Mejor dicho, la cultura y la sociedad le impide a la mujer lograrla trascendencia, pues la sociedad patriarcal oprime a la mujer y la condena a vivir en la inmanencia.

El patriarcado es una política sexual (Guzmán, 2014). Es el sistema que genera opresión, explotación, discriminación y todo tipo de violencias en contra de la humanidad y la naturaleza, construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres y lo feminizado, siendo estos los primeros territorios donde se enseña y se normaliza la desigualdad y la explotación. Es importante que se entienda que el sistema capitalista, como los anteriores modos de producción que lo preceden, se sostienen en el patriarcado. El patriarcado es neoliberal, colonialista, racista, transnacional, machista (Guzmán, 2014) e incluso especista. Es por esto que el hombre, el mismo género masculino, también vive y experimenta las desigualdades y opresiones del patriarcado, que no solo es castrante con las mujeres, sino también con los hombres, que dentro de la sociedad y la cultura son criados para reprimirse y para lucirse frente a sus pares, sea cual sea la situación, estén o no conscientes y a favor de esta.

Beauvoir (1998) explica que no existirá una liberación real sino se destruye al patriarcado. Instituciones aliadas de este sistema como las costumbres religiosas y la educación imponen restricciones que limitan el poder de la mujer y lo feminizado sobre el universo. *Hacia la liberación* es el nombre del último capítulo de “El segundo sexo”, dentro del cual la autora concibe que es necesaria la independencia económica; que las luchas en contra de las desigualdades e injusticias deben ser colectivas, no individuales; y que las restricciones que imponen las tradiciones culturales y los roles de género deben ser abolidas para que mujeres, disidencias y hombres puedan vivir en una sociedad donde ninguno sea oprimido. Recalca que los hombres son una construcción social al igual que

5 Hacerse ser. Realizar acciones en donde solo el cumplimiento de proyectos y fines que cada individuo se propone lo hace existir.

6 Una vida sin proyectos. El individuo se queda como estaba, no trasciende.

las mujeres y que nada de lo que le sucede al ser humano es natural (Beauvoir, 1998, pág. 326). El control de la natalidad, el tomar conciencia de la situación de las mujeres, de las disidencias, de las amas de casa, de las empleadas domésticas, de las trabajadoras ambulantes, de las mujeres rurales y de las obreras, así como su emancipación económica e independencia interior, moral y mental, son las bases de la liberación.

Por su parte, Silvia Federici (2004), en su texto “El Calibán y la bruja”, relata y explica como en la transición del feudalismo al capitalismo, la esfera de la producción se separa del proceso de reproducción de la vida, que se feminiza, se desvaloriza, se invisibiliza y se prepara a la mujer a un nuevo tipo de disciplina social. En las fábricas, poco a poco se va excluyendo a las mujeres y se masculiniza el trabajo, dejando a las mujeres confinadas al mundo doméstico y a los hombres el poder del salario. El patriarcado del salario es una política que hace imposible que las mujeres tengan su propio dinero, y creó las condiciones materiales para su sujeción y dependencia de los hombres y para la apropiación de su trabajo por parte de los trabajadores varones (Federici, 2004, pág. 150). De esta manera, en el modo de producción capitalista, la familia se convierte en una institución privada donde se forja la reproducción de la fuerza de trabajo.

“Complemento del mercado, instrumento para la privatización de las relaciones sociales y, sobre todo, para la propagación de la disciplina capitalista y la dominación patriarcal” (Federici, 2004, pág. 149).

La nueva familia burguesa, funciona como un micro Estado o Iglesia, donde el padre es el encargado (jefe) de disciplinar, supervisar y controlar a su esposa e hijos (clases subordinadas). Aquí, la mujer empieza a ser excluida de los negocios familiares, del espacio público, y es confinada a la supervisión del hogar.

Es importante mencionar tres cosas, la primera es que en la clase alta es la propiedad lo que le da al marido poder sobre su esposa, mientras que en la clase obrera la exclusión de las mujeres del salario es lo que les brinda superioridad a los maridos. En este segundo escenarios, el matrimonio es una herramienta de apoyo para el trabajador, donde la esposa le ayuda satisfaciendo sus necesidades físicas, de cuidado y alimentación y dándole hijos, quienes, desde temprana edad, pueden empezar trabajar de manera auxiliar; la segunda es que cuando la mujer trabajaba produciendo para el mercado, de cuidadora o amamantando, era su esposo quien recibía su salario, teniendo derecho legal sobre el salario de su esposa; y la tercera es que el trabajo que realiza la mujer al

reproducir los cuidados y la crianza, no solo es invisibilizado o visto como una vocación natural, también es cooptado por la jerarquización capitalista donde las mujeres burguesas delegan estos trabajos a las mujeres más pobres, convirtiéndose el ámbito doméstico en un espacio poco productivo en lugar de ser visto como el centro de la vida social.

Por último, es necesario anotar que el patriarcado no aparece a partir del surgimiento del capitalismo. De acuerdo a varias autoras, como la antropóloga argentina Rita Segato y la socióloga Maya Xinka Guatemalteca Lorena Cabnal, entre otras, la estructura patriarcal es mucho más antigua, ya que la dominación de los hombres sobre las mujeres es conocida en la historia de la humanidad. Lo que señalan estas autoras es la existencia de un patriarcado muy antiguo (Segato, 2002) o de un “Patriarcado originario ancestral” (Cabnal, 2006), que estaría ya presente en las estructuras sociales de las comunidades y pueblos indígenas. Ambas autoras explican que es necesario desmitificar la idea de que los pueblos indígenas son “naturalmente” buenos o “igualitarios”, sino que es necesario comprender cómo estas estructuras de dominación de género existían antes de la llegada de la colonización, cuáles eran sus particularidades y cómo se profundizan a través de la violencia, con la llegada de la colonización y el surgimiento del capitalismo. Ambas concuerdan en que esta estructura patriarcal se vuelve mucho más cruenta a partir de la conquista.

1.2 Sexo y Género: Deconstruyendo Conceptos

En las últimas cuatro décadas, las categorías de sexo y género han planteado intensas discusiones interdisciplinarias dentro de la psicología, la sociología, la antropología, la historia, la biología, el lenguaje y el derecho. El término “sexo” según el diccionario de la Real Academia Española (RAE) proviene del latín “*sexus*” que significa condición orgánica, masculina o femenina, de los animales y las plantas. Entre otros significados, se refiere además al conjunto de seres que pertenecen a un mismo sexo (masculino o femenino); a las relaciones sexuales como actos que ejecutan dos o más seres; y a los órganos sexuales concernientes a la condición biológica de hombres y mujeres (RAE, 2020). Es decir, el sexo corresponde, de acuerdo a esta definición, a los atributos físicos, anatómicos, biológicos y fisiológicos que caracterizan a hombres y mujeres, por ende, el sexo sería una condición natural, es decir, que se nace con ella.

La Organización Mundial de la Salud (OMS) sostiene que el sexo son las características biológicas que definen y diferencian a los seres humanos como hombre o mujer, pero no son mutuamente excluyentes, dado que existen personas intersexuales que poseen ambos (OMS, 2018). Por lo tanto, el sexo no es tan simple como la fachada sexual que se posee, se trata de un terreno muy amplio, aunque a veces se tienda a su simplificación. En la actualidad, se cuenta con una serie de ámbitos que definen al sexo: la definición que cada persona hace según su identidad sexual, es decir, la conciencia de pertenencia a uno u otro sexo; el sexo genético, determinado por los cromosomas XX, XY o XXY; el sexo gonadal, esto es, ovarios o testículos; el sexo genital, es decir, aparato reproductor femenino o masculino; el sexo hormonal, que determina la apariencia sexual; el sexo legal, en el que se aparece registrado (varón o mujer) en los cuerpos jurídicos como registros civiles, censos u otros; y el sexo psicosocial, que corresponde al comportamiento sexual y de sus relaciones con quienes le rodean (Martínez, 2010, pág. 10).

En cuanto al concepto de género según la RAE (2020), éste procede del latín “*genus, geněris*”, que hace referencia al conjunto de seres que tienen una o varias características comunes, biológicamente como la clasificación que agrupa a especies que tienen las mismas o similares características, y en esas perspectivas se incluyen los géneros masculino y femenino (RAE, 2020).

El género, en suma, es una categoría de estudio en disciplinas como la psicología, la sociología, la antropología, la historia o en cualquier otra área del conocimiento, que permite revelar representaciones, concepciones, ideas, normas, o comportamientos que se construyen socialmente como “naturales” y que, como tal, se atribuyen a las diferencias biológicas de los dos sexos, de ahí que los “estudios de género” observen los aspectos sociales y culturales contruidos desde las diferencias sexuales en un lugar geográfico o momento histórico (Martínez, 2010, pág. 11).

Estos planteamientos que vinculan al género con la biología entran en contradicción con las proposiciones de varias estudiosas de estos temas, entre las más destacadas: Gayle Rubin, Judith Butler, Rita Segato, Pierre Bourdieu o Simone de Beauvoir, quienes rechazan la determinación biológica al admitir, por ejemplo, que el cuerpo femenino no determina nuestra conducta, que, en resumen, “no se nace mujer, se

llega a serlo” (De Bouveoir, 1998). Desde estas autoras, se entiende al sexo como biológico y al género como social.

Según la antropóloga y activista Gayle Rubin, el género resulta ser el “conjunto de disposiciones mediante las cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de actividad humana” (Martínez, 2010, pág. 11). Por lo tanto, el sexo puede ser visto como una dimensión biológica estática e invariable, derivada de las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres; mientras que el género resulta ser la interpretación de dicho cuerpo sexuado. Dicho género se establece entonces mediante una construcción cultural en la que las disposiciones sociales (como lo son la asignación de roles específicos y las normas de interacción entre los sexos) brindan un significado del ser hombre o mujer a través de la historia (Martínez, 2010, pág. 12). Es por esto que, como asegura Pierre Bourdieu, la concepción de lo masculino y lo femenino no es universal, pues varía según una realidad cultural e histórica, una diversidad de procesos simbólicos por medio de los cuales incorporamos esquemas y formas de pensamiento (Melo, 2006).

La OMS (2018), por su parte, plantea que la sexualidad es un aspecto central del ser humano que está presente a lo largo de su vida. Abarca el sexo, las identidades y los roles de género, la orientación sexual, el erotismo, el placer, la intimidad y la reproducción. Se siente y se expresa a través de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, comportamientos, prácticas, roles y relaciones. Si bien la sexualidad puede incluir todas estas dimensiones, no todas ellas se experimentan o expresan siempre. La sexualidad está influida por la interacción de factores biológicos, psicológicos, sociales, económicos, políticos, culturales, éticos, legales, históricos, religiosos y espirituales (OMS, 2018).

Documentos anteriores de la misma organización (1975) indican que la sexualidad es parte integral de hombres, mujeres, niños y niñas, como una necesidad básica y fundamental de todo ser humano y que como tal no puede ser separada de otros aspectos de la vida. Por consiguiente, no se debe ver a la sexualidad solamente como equivalente al coito, ni es la totalidad de la vida erótica de un hombre o una mujer. Es mucho más que eso, es una condición del ser humano, es la energía que motiva la búsqueda del amor, del contacto, de la intimidad que se expresa en la manera de sentir, de moverse, de tocar y ser tocados, por lo que influye en los pensamientos, sentimientos, acciones e interacciones, y en esa medida, en la salud mental y física de una persona.

El carácter histórico de la sexualidad brinda al ser humano la capacidad de transformarse en sus múltiples realidades sociales. La procedencia y el territorio, se convierten en aspectos significativos dentro de su construcción, alejándola así de realidades universales, de las que incluso el sexo como entidad biológica “invariable” y la genitalidad como relación sexual entre los genitales femeninos y masculinos, también cambia.

El conjunto de aspectos psicológicos y afectivos que influyen en una atracción sexual y romántica es lo que llamamos orientación sexual, y de acuerdo al tipo de orientación por el que optan o descubren las personas, hablamos hoy en día de heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, pansexualidad, transexualidad, intersexualidad, ser no binario, asexualidad y queer. La heterosexualidad ha sido la orientación impuesta por excelencia; pero la multiplicidad de atracciones eróticas y prácticas sexuales que pueden presentarse en las personas, nos permite hablar hoy en día de orientaciones sexuales diversas y no permanentes.

El término “identidad sexual” implica el reconocimiento que cada persona tiene de sí, refiriéndose al sexo, al género y a la orientación sexual; es el acervo de experiencias e ideas que una persona desarrolla en su vida en relación a su sexualidad y cómo se piensa a sí misma, independientemente de la apariencia física que tenga. Las identidades heterosexual, homosexual, bisexual, transexual o cualquier otra forma de construir identidad sexual propia en la diversidad cultural, son ejemplos de identidad sexual (OMS, 2018).

Retomando la posición y palabras de Simone de Beauvoir (1998), la autora abre un espacio de discusión y cuestionamiento no solo para plantear la interpretación de la igualdad y la diferencia sexual, sino también sobre la determinación o no de lo biológico sobre lo social en el análisis de género y su trascendencia en la identidad. Dado que, al rechazar la determinación biológica en la identidad de género, esta última se construiría continuamente como identidad cambiante, lo que nos brinda la posibilidad de definarnos a nosotros mismos. De tal manera que la no determinación biológica denota un constante proceso de construcción de género.

En conclusión, la identidad sexual responde a la realidad a través de la cual nos vemos físicamente; mientras que la identidad de género, al conjunto de factores sociales y culturales que nos permiten asumarnos y sentirnos como hombres o mujeres

relacionados con una orientación sexual que nos inclina a desear sexual y afectivamente a uno, otro o todos los sexos y géneros existentes (Martínez, 2010, pág. 21). Estos factores se estructuran como elementos fundamentales dentro de la comprensión de la sexualidad humana, así como en la diversidad de formas en que esta se presenta, superando así el supuesto binario tradicionalmente asumido para la explicación del sexo y el género (Martínez, 2010, pág. 21).

Nuevamente, respecto al tema del sexo biológico, es importante explicar que, dentro de la cultura occidental, moderna, de herencia judeo cristiana, se sostiene que únicamente existen dos sexos: hombre y mujer. Esto se ve representado no solamente en las leyes sobre la familia, la intimidad humana, o, por ejemplo, donde se indica que personas del mismo sexo no pueden contraer matrimonio entre sí, sino también en el lenguaje, que rechaza otras posibilidades para describir a las identidades y a los cuerpos no binarios.

Sin embargo, cabe recalcar que, si el Estado y el sistema legal tienen interés en mantener un sistema sexual de dos partes, están excluyendo a una gran cantidad de personas. De acuerdo a la bióloga Anne Fausto Sterling existen -al menos- cinco sexos (Fausto-Sterling, 1993). Los hermafroditas, que poseen un testículo y un ovario, los vasos productores de espermatozoides y óvulos; los pseudohermafroditas masculinos (*merms*), que tienen testículos y algunos aspectos de los genitales femeninos, pero sin ovarios; y las pseudohermafroditas femeninas (*ferms*), que tienen ovarios y algunos aspectos de los genitales masculinos, pero carecen de testículos (Fausto-Sterling, 1993). Pero, aun así, podemos considerar al sexo como algo extenso e infinitamente maleable que desafía las restricciones de incluso las cinco categorías antes mencionadas.

Los pseudohermafroditas poseen el maquillaje cromosómico habitual masculino (XY) o femenino (XX). Pero sus genitales externos y sus características sexuales secundarias no coinciden con sus cromosomas. Por ejemplo, los *merms* tienen testículos y cromosomas XY, pero también tienen una vagina y un clítoris, y en la pubertad pueden desarrollar senos, sin embargo, no menstrúan, y, por otro lado, los *ferms* tienen ovarios, cromosomas XX y a veces un útero, pero también tienen genitales externos masculinos, y en la pubertad pueden desarrollar barbas, voces profundas y penes de tamaño adulto (Fausto-Sterling, 1993).

La Dra. Sterling ha documentado durante décadas de estudio, cómo en muchos casos, los médicos -a menudo por pedido de los padres- intervienen en el desarrollo de los cuerpos intersexuales desde el momento del nacimiento. Varios bebés inician un programa de tratamiento hormonal y quirúrgico que silenciosamente los introduce en una sociedad como hombres o mujeres, reflejando el deseo de que las personas puedan encajar tanto física como psicológicamente.

Por más que la intersexualidad sea tratada como un tema tabú, no es algo nuevo. Desde relatos bíblicos, pensamientos griegos, hasta en leyes judías, los cuerpos intersexuales son tomados en cuenta. Pero aun así se ven obligados a elegir un rol de género establecido. La pena por la transgresión generalmente es el rechazo o la exclusión, pero inclusive hasta el siglo XVIII fue la muerte.

El sistema legal en la actualidad, en general, requiere que, para acceder a cualquier derecho o para realizar cualquier deber como ciudadanos, los recién nacidos deben ser registrados como hombre o mujer. En países como Estados Unidos es permitido que un adulto cambie de sexo en su registro de nacimiento solamente si un médico da fe de haber realizado la cirugía adecuada. Pero “The New York Academy of Sciences” en 1966 (Fausto-Sterling, 1993) argumentó que, a pesar de alteraciones quirúrgicas, el sexo cromosómico sigue siendo el mismo. Así también han existido autores como el urólogo Hugh H. Young de la Universidad “Johns Hopkins” (Fausto-Sterling, 1993), que mira la intersexualidad como un proceso de descubrimiento de uno mismo; y autores como los físicos Christopher J. Dewhurst y Ronald R. Gordon, que escribieron “Los desórdenes de la intersexualidad” (Fausto-Sterling, 1993), la ven como una abominación que condena a un recién nacido a vivir trastornado y en la soledad.

El dogma científico se ha aferrado a la suposición de que sin atención médica los hermafroditas están condenados a una vida de miseria. Esta condena no solo se ve en el campo de la medicina y la academia, también en los sistemas de leyes y políticas que conducen a la represión de la complejidad de la intersexualidad. Algo que demuestra que el discurso científico está necesariamente atravesado por el ejercicio del poder de los grupos dominantes en una determinada época.

Así, el tratamiento de la intersexualidad en la actualidad es un buen ejemplo de lo que devela la teoría del biopoder de Michel Foucault (en la que se profundizará más adelante), que afirma cómo la sociedad ejerce poder sobre el cuerpo de los individuos.

Los estudios en bioquímica, embriología, endocrinología, psicología y cirugía han permitido a los médicos controlar el sexo del cuerpo humano. Este interés de las ciencias en el manejo de la intersexualidad surge del “deseo” de liberar a las personas del dolor y la confusión al momento de querer involucrarse en una cultura dividida en dos sexos, en la que las personas pueden realizar su mayor potencial de felicidad y productividad solamente si son, o bien hombre, o bien mujer. Visto desde ese punto, la medicina hace una “gran labor”. Pero, desde otro punto, a estos procesos se los puede leer como distintos métodos de disciplinamiento. La necesidad de clasificar es una respuesta cultural para mantener claras las distinciones: lo que es normal y anormal, lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. Los cuerpos intersexuales desvanecen las diferencias y unen a los opuestos. Por lo tanto, la clasificación desecha cuerpos en lugar de preservarlos. Es por esto que la ciencia, más allá de enfocarse en el sentir de estos cuerpos, se ha enfocado en el desarrollo de distintos tipos de intervenciones. Por lo que es importante un análisis más profundo y sofisticado acerca de la socialización entre y con los intersexuales. Con el fin de generar espacios seguros donde padres, madres, hijos e hijas puedan mostrarle a la sociedad quiénes son realmente sin someterse a procesos de castración y así crear una sociedad en la que la sexualidad sea algo para celebrar por sus sutilezas y no algo a lo que temer o ridiculizar.

La sexualidad, y cualquiera de sus manifestaciones, ha sido limitada a una explicación biológica, dejando de lado los significados que ofrecen los sistemas sociales y culturales a la misma, y que la hacen diversa en sus manifestaciones conforme al contexto en el que se encuentre.

Es necesario aclarar que lo masculino y lo femenino no están estrictamente ligados al sexo biológico con el que se nace, se trata de un conjunto de valores atribuidos por la sociedad. Una vez más se hace hincapié en la forma binaria en que el mundo social ha sido organizado, las características biológicas han sido incorporadas a la estructuración del mundo y justamente es la biología la que permite la perpetuación de su estatus de naturaleza. Este discurso o saber biológico, como se mencionó antes, en el campo de la medicina y la psicología, ha orientado a estas disciplinas a explicar y ubicar las orientaciones sexuales diversas dentro de categorías patológicas presentes en sus manuales y disposiciones diagnósticas.

Martínez (2010) nos relata que la palabra homosexual nace dentro de un marco clínico en el que las identidades sexuales diversas se entienden como una psicopatología única que debe ser curada y eliminada. Michel Foucault (2007) explica, en este sentido, que el término homosexual se creó a finales del siglo XIX cuando la sexualidad pasó de ser un asunto sustancialmente moral y filosófico a ser una preocupación médica. Con dicho término se buscaba hablar de un tipo de sujetos que poseían una naturaleza particular, a diferencia de denominaciones anteriores como la de sodomía que se referían más a una práctica que a una manera de ser. En 1886, el psiquiatra Von Krafft Ebing, en su libro “Psicopatía sexuales”, incluyó la homosexualidad como una "perversión sexual", atribuyéndole un origen hereditario. Este, precisamente, es uno de los casos en los que psicólogos y psiquiatras asumieron la misma postura asegurando que la homosexualidad, por ser una patología, debía ser tratada para ser curada (Martínez, 2010, pág. 23).

Lo que hace 100 años, en los estudios sobre la histeria⁷ era claro y preciso en relación a lo masculino y femenino, en la actualidad lo es menos. La división tan mentada entre rasgos fuertes, activos, y racionales atribuibles a las características masculinas, y rasgos débiles, pasivos e irracionales atribuidos a la condición de la femineidad (todavía aceptado por algunos), ahora es cuestionable para la teoría psicoanalítica. Es por esto que la psicología en general se ha encontrado en la obligación de deconstruir aparentes discursos verdaderos para la evolución, especialmente en el estudio de la sexualidad humana y orientaciones sexuales diversas.

No obstante, hasta la década de 1970 estas orientaciones sexuales eran consideradas trastornos mentales. Sólo hasta 1973, la Asociación Americana de Psicología (APA) decidió rechazar esta categorización discriminatoria. Sin embargo, no es sino hasta 1990 que la Organización Mundial de la Salud llega a la misma conclusión (Martínez, 2010, pág. 25). A pesar de esto, aún se encuentran oposiciones dentro del gremio de la medicina, de la iglesia, de la psicología, de las escuelas, e incluso en el imaginario del ciudadano común, en donde las orientaciones homosexuales, bisexuales, trans o queer, son consideradas como una patología humana o como un trastorno mental que puede ser tratado mediante terapia reparativa, tratamientos hormonales, terapia psicoanalítica, tratamientos médicos, cirugía cerebral, terapias religiosas y morales, que

⁷ Neurosis asociada, en un principio, únicamente a mujeres. De ahí su nombre derivado de *Hystero* (útero, matriz).

lastimosamente hasta el día de hoy siguen siendo aplicadas en lugares donde el desarrollo, la evolución, la empatía y el conocimiento correcto de estas disidencias no ha llegado.

Es por esto que el salto de la sociología y la filosofía al modelo de construcción social y cultural de la sexualidad permite alejarse del determinismo biológico para su interpretación, y brinda comprensión particularizada, no general, de la misma, considerando las complejidades de los discursos sexuales y su variación determinada por contextos culturales diferenciados.

Es así que la filósofa contemporánea Judith Butler sostiene que nuestro género, aquello que nos define como hombre-masculino o mujer-femenino, no es más que una construcción social, que no está determinada desde nuestro nacimiento, sino que nos han enseñado a comportarnos y ser según los roles de género. Su intención es rebatir los planteamientos que presuponen los límites y la corrección del género, y que limitan su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y femineidad. Reflexionando sobre las maneras en las que opera la hegemonía heterosexual para modelar cuestiones sexuales y políticas (Butler, 2002, pág. 14). Hemos aprendido a ser hombres y mujeres en un contexto cultural y educativo que tiene como norma la heterosexualidad, y que todo aquello que salga de esa norma, está excluido. Butler (2002) define que no tenemos por qué percibirnos obligatoriamente de forma binaria. Es decir, de la misma manera que construimos el género, podemos deconstruirlo yendo más allá de sus limitaciones.

El género no es un hecho natural, y no hay que encajar nuestra identidad en esas dos categorías de hombre o mujer, como tampoco hay que definir nuestra orientación sexual en función del esquema hetero-homo. Desde pequeños nos inculcan que el hombre es heterosexual y que la mujer es heterosexual, y que su objetivo es reproducirse y mantenerse en la monogamia. Los discursos sobre las diferencias de cada uno de los sexos se internalizan en el individuo y moldean no solamente su manera de pensar sino también su cuerpo. Las características de lo masculino y lo femenino son normativas, pues tienen que ver con ideales regulatorios.

El sexo no solo funciona como norma, sino que es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, en otras palabras, su fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo que demarca, circunscribe y diferencia los cuerpos que controla. El sexo es una construcción ideal que se materializa

obligatoriamente a través del tiempo y moldea los cuerpos de los individuos (Butler, 2002, pág. 18). Pero Butler va más allá, e impulsa a romper con la norma, en tanto que todo lo que se sale de la norma es incómodo para la sociedad, por tanto, es necesario entender que la heteronorma no es el único modelo que debemos seguir. Hay mujeres masculinas u homosexuales y hay hombres femeninos u homosexuales o bisexuales, etc. En este sentido, no hay por qué continuar con patrones tradicionales, ortodoxos o anticuados. Desde esta posición, Butler (2002) se pregunta por qué existe una respuesta tan agresiva ante un hombre vestido de mujer o una mujer vestida de hombre, en algunas personas, hasta el punto de discriminar o violentar a un cuerpo trans por no aceptar lo diferente.

“Consideramos primero que la diferencia sexual se invoca frecuentemente como una cuestión de diferencias materiales. Sin embargo, la diferencia sexual nunca es sencillamente una función de diferencias materiales que no estén de algún modo marcadas y formadas por las prácticas discursivas” (Butler, 2002, pág. 17).

Desde este punto de vista, Butler (2002), también se pregunta por qué debemos crear caminos hacia la normalización: basta de hacer esfuerzos de aceptación. Defiende el respeto, pero cree que no debemos normalizar el hecho de que una persona que ha nacido mujer, pero se identifica como hombre, deba categorizarse como lesbiana, o gay, o bisexual, o trans, esas son etiquetas cargadas de prejuicios que nos debemos replantear. La filósofa menciona que podemos hablar de romper con el binarismo y las etiquetas, desnaturalizar las ideas de hombre, mujer y disidencias, para romper con un sistema opresor que nos cataloga o encasilla.

En su trabajo interdisciplinario, Butler incorpora influencias de la filosofía del lenguaje, así como postestructuralistas y del psicoanálisis, para poder desafiar a la “matriz heterosexual” realizando un cambio de paradigma en el plano filosófico y lingüístico (Butler, 2007, pág. 39). A través de estas influencias, el lenguaje deja de ser entendido como un medio que permite representar la realidad y pasa a ser visto como coextensivo y cocreador de la realidad. Para esto, Butler (2002) retoma la teoría de los “Actos del habla” del filósofo y lingüista John Austin, quien, en su libro “Cómo hacer cosas con palabras”, distingue dos tipos de enunciados: los constatativos, que son descripciones susceptibles de ser verdaderas o falsas; y los “performativos” o realizativos, cuya particularidad consiste en que, en las circunstancias apropiadas, expresar la acción es realizarla.

Empleando las palabras de la filósofa, el género es una transformación y actividad, una acción constante y que repetimos diariamente. El género es un rol que adquiere naturalidad en la medida de que este acto se repite. Los cuerpos no son estáticos, son nuestras acciones las que crean el género (Butler, 2002, pág. 18).

Por otra parte, hablando de lo performativo, para que algo lo sea tiene que producir una serie de efectos. Lo performativo debe entenderse como un “acto” singular y deliberado, si no, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra (Butler, 2002, pág. 18). El lenguaje y el comportamiento consolidan lo que es un hombre y una mujer, pero, nadie es un género desde el inicio. Hay poderes institucionales y concepciones socio-culturales que buscan una “normalización”, y practicas informales, como el acoso y el rechazo a lo diferente a lo que no es “normal”, para tratar de mantener los roles binarios de género respecto al sexo. Estas normas que implican los roles son custodiadas por la sociedad y sus tradiciones.

En conclusión, la identidad sexual es una realidad social. Cuando la sociedad puede interpretar un cuerpo, es decir, definir, por ejemplo, si es hombre, de 30 años, mestizo, la sociedad se siente cómoda con eso, pero cuando no logra interpretar un cuerpo, si es hombre o mujer, de dónde viene, etc., a la sociedad le causa conflicto ese cuerpo que le pone en crisis y se siente amenazada. La identidad no es un acto solo del habla, es un acto performático. Como Butler ya lo menciona, esto tiene que ver con conceptos como la eficiencia, en una palabra, el rendimiento. Es algo cotidiano y para uno mismo, algo que vas produciendo en tu mundo interior y que también habita en el mundo exterior.

1.3 Discursos de Poder: Una Construcción Social y Sexual

Para entender mejor el origen de las discursividades a lo largo de los últimos siglos, que han forjado el mundo como lo conocemos, el filósofo, sociólogo, historiador y psicólogo francés Michel Foucault, en varios de sus escritos, analiza y toma los modelos de disciplinamiento social y los amplía al estudio de los aspectos sociales y empatiza con los seres que se mueven en los márgenes de la sociedad. Sus estudios de los sistemas del poder parten de análisis de las cárceles, hospitales y escuelas. En este sentido, para la

presente investigación, se va a utilizar su texto “Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber”, además de mencionar otras de sus importantes obras.

Foucault (2002) relaciona el poder con el saber, explicando que un grupo de poder establece qué es la verdad, sin embargo, no existe una verdad absoluta. Para estudiar la verdad, se enfoca en el saber, entendiéndolo como lo que un grupo de gente comparte y decide que es la verdad, y que, a su vez, define categorías como lo correcto y lo incorrecto, la bondad y la maldad, lo normal y lo patológico. A través de esta verdad, el poder disciplinario controla la voluntad y el pensamiento en un proceso que lo nombran como “normalización”. Normalizar implica enumerar y controlar a los individuos para que cumplan su rol dentro del cuerpo social (Foucault, 2002).

Tal como expresa el autor francés, las prácticas sociales crean un lenguaje, y el lenguaje define el discurso. Un discurso alude a cualquier cosa escrita o dicha perteneciente a un área de saber técnico, provisto de un saber específico. Por ejemplo, el discurso sobre la locura, empleado por la medicina, marca a aquella como anormal. Definir lo anormal, por lo tanto, es definir la normalidad. Así, socialmente se empieza a excluir a los anormales (Foucault, 1968).

En este sentido, el poder afirma que la heterosexualidad es lo normal, y, por ende, la homosexualidad anormal. A través de la anormalidad se establecen las relaciones de poder en una sociedad. La persona normal tiene poder sobre la persona anormal. Normal es lo que hay que hacer, lo que una sociedad considera como propio, lo que la sociedad espera. En una palabra, lo que el poder espera. Quienes ponen los límites de la normalidad producen una relación de poder, ellos son quienes ordenan, clasifican y controlan.

En palabras de Foucault (1980), el capitalismo se perpetúa gracias al ejercicio de poderes que se encuentran presentes en todo cuerpo social, a lo que llama micropoderes (Foucault, 1980). El poder, en este caso, no pasa por el enfrentamiento entre dominantes y dominados, el poder está presente en cada parte del entramado social. El Estado y ciertos grupos sociales hacen uso del poder, pero el poder se ejerce de manera sutil en instituciones, espacios de trabajo, organizaciones políticas, familia, medios de comunicación y lazos íntimos. Una sociedad de control es donde mentes y cuerpos disciplinados pueden garantizar la productividad, la aceptación de las normas y el pensamiento metódico requeridos por el capitalismo (Foucault, 1980). En este modo de

producción lo que importa es lo biopolítico⁸: tratar de que los cerebros se autorregulen, es decir, se autocontrolen. La biopolítica genera que el Estado y teorías económicas ocupen las capacidades biológicas e intelectuales de los individuos, convirtiendo a la sociedad en un mercado. La biopolítica funciona para que cada individuo cumpla su rol dentro de la industria, aplicando, entre otras cosas, controles sobre la natalidad, la mortalidad, las migraciones, la higiene, además de censos, vacunas y programas sanitarios (Foucault, 1980).

Es importante señalar que la familia heteronormada se adecúa a la producción capitalista. Por eso, uno de los objetivos del biopoder⁹ es la gestión total de la vida, gestión en la cual el mercado es el verdadero regulador de la vida (Foucault, 1980).

En el primer volumen de la “Historia de la sexualidad” Foucault (2007), pretende explicar cómo se da la genealogía de la sexualidad en nuestra cultura. Relacionando al sexo con la búsqueda que todos tenemos de la verdad, como el sexo nos delimita como personas y a nuestra identidad. Dado que el sexo u orientación sexual nos define, así definirá nuestro privilegio, nuestro poder en la sociedad y nuestro lugar a la vista de la normalidad (Foucault, 2007, págs. 17-20). En este texto se reconstruye y describe los cambios que se dan entre el siglo XVI, XVII y XVIII que determinarán el comportamiento y el pensamiento que tenemos alrededor de la sexualidad hasta el día de hoy.

En la transición del siglo XVI al siglo XVII, el poder es el monárquico o jurídico, imponiendo leyes represivas en torno a la sexualidad, funcionando como una condena de desaparición, afirmando su inexistencia, y por ende reproduciendo un discurso de que, sobre aquello, sobre la sexualidad, no hay nada que ver, ni qué decir, ni qué aprender (Foucault, 2007, pág. 10). El lenguaje es uno de los móviles principales de esta prohibición, bajo el cual el mutismo y la censura empiezan a forjarse como algo natural.

“A partir de la edad clásica, la represión ha sido, por cierto, el modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad, no es posible liberarse sino a un precio considerable: haría falta nada menos que una transgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva economía

⁸ Implementación de acciones políticas sobre la vida, en cuerpos y poblaciones.

⁹ Se trata de un poder que asegura la preservación de los seres vivos.

en los mecanismos del poder; pues el menor fragmento de verdad está sujeto a una condición política” (Foucault, 2007, pág. 11).

La edad de la represión en el siglo XVII tiene un tinte histórico y político, pues es en este momento que se empieza a desarrollar a la par el capitalismo, forjado por burguesía que, mientras va forjando su poder, va definiendo sus propios discursos y acciones alrededor de la sexualidad. De esta forma, empieza a generar una represión rigurosa a la sexualidad para que, por consecuencia, se dé, en cambio, una dedicación completa de energía al trabajo, debido a que se trata de una época en la que se explota sistemáticamente la fuerza de trabajo, reduciendo los placeres para priorizar la reproducción (Foucault, 2007, pág. 12). Creándose así una economía de los intereses discursivos, no solo frente a la sexualidad, sino también adaptando las dinámicas de vida al nuevo modo de producción.

En el siglo XVII también empieza a surgir el movimiento religioso y moral denominado “puritanismo”. A partir de estos antecedentes, muy prácticos para el sistema, se va dando una gran represión sexual en la población. Que, conjuntamente, con el desarrollo del cristianismo, empieza el cuestionamiento sobre la sexualidad para determinar qué tan débiles o fuertes somos frente a las tentaciones y también por qué se otorga cada vez más importancia a la penitencia y a todas las insinuaciones de la carne (Foucault, 2007, pág. 27). De las tentaciones y su contención, el cristianismo nos brinda la “confesión”, que al inicio solamente era obligatoria para los monjes, pero a partir del siglo XVII lo empieza a ser para todos. Pero lo importante, sin duda, es que esa obligación hay sido fijada al menos como punto ideal para todo buen cristiano. Para que así el deseo no quede solo en pensamiento, sino en discurso (Foucault, 2007, pág. 29).

El autor explica que, así como hay prohibiciones “negativas”, también existen prohibiciones “positivas”, que se instalan de manera más neutral, sin ordenes, que resultan más eficaces, porque son modalidades de control que va más allá del aparato del estado, ejerciéndose desde y sobre la población. Instituciones como escuelas, colegios, cuarteles, hospitales, etc., son sitios que imponen disciplina y establecen en todos los ámbitos lo que es normal, pero para esto, estos aparatos a su vez decretan lo que es anormal. Quienes se alejen de la norma son castigados y así se aplica este estándar positivo de la norma que “normaliza”, siendo éste un proceso de normalización, donde se naturaliza por medio de la repetición. Para Foucault (2007), esto es ejercer el máximo

control social con la menor cantidad de fuerza, debido a que la norma se asimila gradualmente por el propio ser social. Indicando que, si se desvía de ella, más allá de ser un acto ilegal, sería un acto anormal. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de “policía” (Foucault, 2007, pág. 34).

Con el pasar del tiempo, la ciencia es quien ahora se interesa por el saber y la verdad a través de los cuerpos, y son los doctores y psiquiatras quienes pasan a tener el rol de escuchar las confesiones en sus consultorios, y lo confesado se descifra como síntomas y síndromes, indicando una nueva forma de pensar donde el sexo es algo que puede enfermar y se puede curar. Para Foucault (2007), estos discursos, saberes y disciplinas que delimitan y analizan a la sexualidad en sueños, en los primeros años de la infancia, detrás de la locura, entre otras formas, invaden a los cuerpos con discursos de poder, es por esto que con esta obra pretende realizar una historia y esclarecer el origen de lo que en la actualidad conocemos, vivimos y entendemos como reglas y normas naturales de la vida (Foucault, 2007, pág. 37).

Investigar acerca de la sexualidad, el sexo y el género y sus distintas concepciones desde una mirada social, es importante para comprender los muy diversos caminos en la construcción de la identidad de una persona, pero es además indispensable comprender que la identidad sexogenérica es tan solo un aspecto de la identidad de una persona. La identidad étnica es también un elemento fundamental y fuente de muchos debates en las últimas décadas.

En esta tesis, nos hemos interesado por conocer el proceso de autoidentificación sexogenérica de personas pertenecientes a comunidades amazónicas que se autoidentifican como indígenas. Es decir, nos hemos interesado por conocer, desde sus propios relatos, cuál ha sido su camino, su transitar, hasta llegar a identificarse como “trans”, “lesbiana”, o “gay”. Si bien hoy en día se ha iniciado un proceso de visibilización de las denominadas “disidencias sexo-genéricas” en grupos indígenas, en el campo de la lucha política por el reconocimiento, los estudios sobre homosexualidad y transgenerismo en este sentido son escasos, lo que dificulta la comprensión de las múltiples concepciones y construcciones que existen dentro del imaginario de las comunidades originarias.

En el Ecuador, en el contexto de las marchas multitudinarias de la década anterior, en contra del extractivismo, y en conmemoración a las luchas homosexuales en el mes de junio, desde el año 2017, noté la presencia de cuerpos disidentes indígenas, en su mayoría,

indígenas de la sierra, mujeres trans con anaco, huallicas, joyas y maquillaje; y también a chicos vistiendo el atuendo guerrero del kichwa amazónico, con banderas LGBTTIQ+ pintadas en su rostro y en su pecho. En distintas páginas de colectivos de periodismo y arte comunitario e independiente como “Maricas de Bolivia”¹⁰, “Guayaqueer”¹¹, “Nueva Coccinelle”¹², “Pachaqueer”¹³, “Red comunitaria Trans del Ecuador”¹⁴, entre otros espacios, los ponentes para los conversatorios, son, cada vez más, disidencias de pueblos originarios y nacionalidades indígenas.

¹⁰ <https://www.facebook.com/movimientomaricasbolivia>

¹¹ <https://www.facebook.com/guayaqueer>

¹² <https://www.facebook.com/NuevaCoccinelle>

¹³ <https://www.facebook.com/pachaqueer>

¹⁴ <https://www.facebook.com/RedComunitariaTransdeEcuador>

II. COMUNIDADES, PUEBLOS Y NACIONALIDADES: ALMA, CUERPO Y FORTALEZA

*El universo existe; la vida existe; la sociedad existe, solamente mientras haya
contacto y mezcla adecuada entre cosas que son diferentes entre sí.*

Joanna Overing.

Diario de estudios Latinoamericanos: Antropología amazónica.

En la Amazonía ecuatoriana viven 14 nacionalidades: Shuar, Achuar, Shiwiar, Awa, Secoya, Sápara, Kichwa, Cofán, Huaorani, Andoa, Epera, Chachi, Tsáchila y Siona. Las nacionalidades son un conjunto de pueblos milenarios, anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano. Tienen una identidad histórica, idioma, cultura común, y territorios con su propia organización social económica, jurídica y política.

En la actualidad, el extractivismo minero y petrolero, y desde hace muchas décadas, los procesos de colonización y cristianización tardíos, las está poniendo en peligro. Por lo que a partir de los años setenta, para exigir derechos y respeto por sus tierras y cultura se forman distintas organizaciones de las cuales la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) es ahora la más importante, ya que agrupa a nacionalidades, pueblos, comunidades y centro/asociaciones indígenas del país. La Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) rige en la región amazónica, la ECUARUNARI en la Sierra y la CONAICE en la Costa.

Las nacionalidades amazónicas no tienen un relato histórico, a la manera como lo concibe el mundo occidental académico. Para ellas la sucesión de los hechos no se realiza mediante procedimientos comprensivos e interpretativos de carácter lógico. Los hechos están consignados en representaciones simbólicas organizados en su propia textualidad que relatan hazañas de gran trascendencia para la organización de las comunidades. Para la comprensión del pensamiento de los pueblos amazónicos es necesario reconocer la existencia de un horizonte de historicidad diferente, donde los sucesos son expresados por el mito (Grefa y Ushigua, 2012).

Los mitos interpretan la realidad mediante símbolos. Los símbolos son organizaciones inductivas de la realidad capaces de producir la generalización, mediante la aplicación de la analogía entre las cosas, produciendo un conocimiento inductivo de carácter comprensivo. El conocimiento obtenido consigue el objetivo de explicar el significado de las cosas. Se rige por la epistemología de la analogía diferente de los procedimientos de la lógica que elabora las abstracciones. La comprensión que posibilita el mito no es contradictoria al conocimiento científico, así pues, mantiene un paralelismo propio del reconocimiento de los acontecimientos (Grefa & Ushigua, 2012, pág. 257).

Cada pueblo amazónico ha elaborado, a partir de su entorno, un concepto de totalidad, en el que la fortaleza se destaca como un principio espiritual absoluto, denominado de manera diferente en cada idioma. Esta *fuerza invisible* se manifiesta a través de los fenómenos de la naturaleza. El principal mensajero del orden cósmico es el sol, expresión de la fuerza originaria, al que el mito le concede un papel muy importante como regulador de la naturaleza y de la moralidad humana. Los mitos creados por las diferentes nacionalidades amazónicas demuestran que existen distintos mundos culturales, que son explicados sin pretensiones universales, pero con coincidencias interculturales que son una parte epistemológica importante de la historicidad de Occidente.

Como lo mencioné en mi introducción, además del estudio de una densa bibliografía académica antropológica, sociológica e histórica, para elaborar esta investigación, se recibió la colaboración de varios compañeros y compañeras de diversas nacionalidades y pueblos amazónicos, estudiosos de sus culturas y de los aspectos que tienen que ver con las identidades sexo-genéricas en sus comunidades. Uno de ellos es Yanda Montahuano de la nacionalidad Sápara, con quien compartí varias conversaciones muy ricas sobre la cosmovisión de distintos pueblos originarios. También tuve el privilegio de contar con los testimonios e historias de vida de varias personas que se autoidentifican con identidades sexo-genéricas disidentes de la nacionalidad Kichwa Amazónica y Secoya; y con dirigentes de organizaciones indígenas nacionales y locales. A todos ellos, nuevamente mi profundo agradecimiento.

2.1 Nacionalidad Kichwa Amazónica

Las poblaciones Kichwas son fruto del proceso de fusión étnica entre sociedades Sáparas, Tukano Occidentales, y Quijos. Esta fusión creó dos grandes grupos culturales, los Kichwas Canelos y los Kichwas Quijos, que ocupan la parte norte y centro de la región Amazónica, de las provincias de Sucumbíos, Napo, Orellana, y Pastaza.

Los Kichwa Canelos provienen del este y sureste amazónico, de zonas por los ríos Curaray, Tigre, Pastaza, Marañon y Huallaga. Este pueblo está emparentado con los Umawas, primitivos habitantes de la región. En el territorio de la cultura Kichwa Canelos se encuentra el grupo de los Puyo Runa. Los Yumbos o Quijos, constituyen el núcleo étnico más importante de los Kichwas Amazónicos. Proceden del occidente de la provincia de Pichincha donde está asentado “El país de los Yumbos”. Algunos de sus asentamientos subsisten en los poblados de Calacalí, Mindo, Nanegal, Nono y Lloa. Pero otros han desaparecido, como Alambí, Llambo, Cachillacta, y Cotacoto, que merece una mención especial, dado que, Cotacoto, a pesar de haber sido muy importante durante la colonia, también desapareció (Andy, y otros, 2012, pág. 19).

Su concepción de la realidad y de conocimientos, parte del principio del *Pachakamak*¹⁵. La sociedad está integrada por individuos, *runas*¹⁶, que ejercen su capacidad de percibir y pensar la realidad que los rodea. Ubicados en el *Kay Pacha*¹⁷, que se asocia con el *Awa Pacha*¹⁸ y el *Uku Pacha*¹⁹. La capacidad racional de los runas desarrolla relaciones que sirven para conocer su realidad natural y social, y las expresa a través de los símbolos.

Para comprender el pensamiento amazónico es importante entender los conceptos de comunidad (*llakta*) y de organización social. Entendiendo a la comunidad como una organización de relaciones socio-político-culturales configuradas por los runas que involucra al *Tukuy Pacha*²⁰. La cosmovisión Kichwa Amazónica se basa en el *Sacha*

¹⁵ Alma de la tierra. Anima del mundo.

¹⁶ Ser que acciona con fuerza y sabiduría por lo que heredó y heredara.

¹⁷ Dimensión en la que se desarrolla la realidad humana.

¹⁸ Mundo de arriba.

¹⁹ Mundo de abajo.

²⁰ Integralidad de tiempo y espacio, agua, aire y tierra.

*Runa Yachay*²¹. Su fuerza vital es el *Samay*²² que se configura como la fuerza que impulsa la existencia de todos los runas (Andy, y otros, 2012, pág. 24).

El runa kichwa está ligado al mundo natural y sobrenatural. Los sueños les brindan las respuestas a las preocupaciones del mundo natural. Conciben que durante el sueño es posible observar la forma en las cuales la naturaleza se interrelaciona con los runas; creando una comprensión simbólica de la realidad que vive el Kichwa Amazónico. La interpretación de los sueños contiene simbología de cada elemento de la naturaleza que pertenece al acervo cultural kichwa. Las abuelas y abuelos, en las madrugadas (en la toma de la guayusa) van interpretando cada sueño que la comunidad comparte, antes de empezar las labores diarias, para así planificar el día y para tomar precauciones ante estas señales.

La selva no es un mercado ni una farmacia, sino el sujeto interlocutor del runa. Para las comunidades amazónicas, en el diario contacto con la selva, el bosque, y la tierra, se produce un movimiento de reciprocidad, a partir del respeto y cuidado, que se devuelve en abundancia de recursos para la conservación de la vida humana. *Amazanka*²³ brinda lo necesario para la vida, pero se porta hostil ante el desperdicio y el maltrato de los animales, de las plantas, del agua, y otros elementos del entorno amazónico. En el interior de la selva se produce una conexión percibida por los runas que se adentran en ella. Algunas personas se muestran más sensibles en la percepción simbólica, generando textos explicativos de la realidad trascendente. La cultura Kichwa Amazónica atribuye al Sacha Runa Yachay esta capacidad, institucionalizada por medio del rito (Andy, y otros, 2012, pág. 38).

Algunos ritos que nos presenta el texto de “Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía”, relatan que, en la antigüedad, no existió un trato especial hacia las mujeres embarazadas. La mujer Kichwa debía trabajar en la agricultura, dado que una mujer embarazada que trabaja en la huerta, mejora los sembríos y se consiguen buenos frutos. El rol de las parteras siempre ha sido importante, y en las comunidades, podían decir, por la forma del vientre, si la mujer está embarazada de un hijo varón o de una mujer. Durante

²¹ Bagaje de conocimientos que posee el runa de la selva en torno a su mundo.

²² Tranquilidad, paz.

²³ Espíritu de la selva.

el período de gestación el hombre debe evitar realizar actividades con el hacha, como cortar leña, por temor de que su hijo sufra retortijones y salga morado.

Otros peculiares relatos que los autores mencionan en el texto, son, por ejemplo, que cuando una mujer, al momento de colocar las yucas en la canasta, debe hacerlo en orden vertical y no horizontal, de lo contrario, cuando fuera a dar a luz, el bebé se pondrá horizontal, lo que le puede producir la muerte. Al llegar a casa debe inmediatamente sacar las yucas de la canasta, de lo contrario, en el momento del alumbramiento no saldrá rápido el bebé. La mujer, no debe comer en la puerta de la casa, pues al dar a luz el bebé se atrancaría en la salida. Las mujeres deben mantener limpias las ollas de chicha, de lo contrario, cuando den a luz, el hijo nacerá recubierto de la grasa de la madre. Cuando la mujer embarazada mira a una niña y esta le sonríe, significaba que lleva en su vientre a un niño o viceversa. Cuando la mujer tiene la sensación de sueño, no debe dormir, de lo contrario, el hijo nacería ocioso. Durante el embarazo, no debe comer sentada en una piedra, de lo contrario, saldrá un hijo ocioso y pesado como la piedra (Andy, y otros, 2012, pág. 64).

En la cultura Kichwa Amazónica las parejas se organizan cumpliendo roles establecidos por la cultura, como en la Sierra, y en el resto del mundo. Tanto el hombre como la mujer, deben aprender ciertas actividades específicas. Un hombre debe ser un buen cazador, un buen pescador y un buen constructor, y la mujer debe cuidar la chacra, moldear la cerámica, hacer la chicha y preparar la comida; cantar a Nungulli²⁴ para que le ayude a hacer bien las cosas, pues en las comunidades indígenas en general, los cantos son muy importantes para sus culturas. A través de estos se expresan emociones, pensamientos y ritos especiales.

2.2 Nacionalidad Sápara

Se trata de una nacionalidad declarada por la Unesco como Patrimonio oral e Inmaterial de la Humanidad debido al peligro de desaparición la lengua Sápara, hablada por solo unas pocas abuelas en su territorio. Los integrantes de la Nación Originaria Sápara se encuentran en las cuencas de los ríos Conambo, Pindoyacu y Curaray, en la

²⁴ El espíritu femenino representado por una serpiente.

Provincia de Pastaza. Cuenta con, al menos, 1.300 habitantes, tiene un territorio aproximadamente de 401.006,103 hectáreas. La población se dedica a caza, pesca y muy poco a la agricultura. Existen 10 comunidades Sáparas; en la parroquia Río Tigre: Cuyacocha, Conambo, Pindoyacu, Balsaura, Wiririma, Torimbo, Shiona; en la parroquia Sarayacu: Jandiayacu, Llanchara Cocha, y Mazaramu (CONFENIAE, 2020-2025).

La nacionalidad Sápara es conocida por el manejo sustentable de los recursos del bosque y la selva. Ha desarrollado una cultura que expresa y representa el equilibrio con la naturaleza. Su economía se solventa a través del trabajo en las chacras de cultivo, la caza moderada de animales, la pesca y la recolección, según lo exigen las necesidades de las familias. No realizan un cultivo extensivo de chacras, ni realizan la tala excesiva de árboles maderables.

En los últimos años, las empresas petroleras han contaminado el río Conambo donde los Sápara pescaban para alimentarse. El uso de explosivos que utilizan las empresas petroleras y mineras, ha cambiado la forma ancestral de cacería y pesca. También, con el avance de la colonización, y la presencia de campamentos extractivistas se ha generado un abuso en la extracción de los recursos, tanto minerales, como de alimentos.

La organización de la sociedad Sápara se fundamenta en el *aramaja*²⁵, constituido por miembros emparentados en línea directa. Las familias se agrupan en residenciales, denominados *niata*²⁶. Las comunidades se interrelacionan mediante el sistema matrimonial que permite conformar familias emparentadas en todo el territorio Sápara. La ética en la cultura Sápara se manifiesta en la sabiduría de los valores de las enseñanzas del *shimanu*²⁷, expresada a través del ejemplo y de la tradición oral y que guía los comportamientos individuales y sociales, y el cuidado de la naturaleza, respetando a los animales sagrados y a las plantas medicinales (Grefa & Ushigua, 2012, pág. 271).

Las relaciones de género de los Sápara están marcadas por la complementariedad de espacios de acción y autoridad entre hombres y mujeres.

25 Nombre con que se designa a cada grupo familiar en una comunidad indígena en la región amazónica.

26 Pedazos de tierra donde habita un grupo familiar o de comunidad.

27 Shaman, de la *paraja*, (abuela) o de los *yatsauja* (ancianos sabios).

Las mujeres Sápara se identifican por su vestimenta característica usar faldas hasta el tobillo, blusas de manga corta de color blanco y con figuras representativas de la naturaleza. Tradicionalmente el espacio de la mujer Sápara dentro del hogar es en la esquina de la casa, por donde se oculta el sol, en ese lugar ponen sus artesanías y materiales de trabajo. Las actividades diarias de la mujer son cuidar la casa, tenerla limpia por dentro y en sus alrededores; preparar la chicha, hacer la comida, lavar la ropa, cuidar a sus hijos y elaborar las tinajas y platos. La mujer se encarga de trabajar la chacra, manteniéndola limpia y traer los productos necesarios para el sustento familiar. Es la encargada de aconsejar a las hijas y enseñarles todas las actividades propias de la chacra, que se considera un trabajo importante ya que genera vida vegetal y alrededor de esta, se desarrolla la vida animal. (Grefa & Ushigua, 2012, pág. 173).

El espacio del hombre Sápara en el hogar es el centro de la casa, donde coloca sus armamentos de la caza, con fin de que sea fácil acceder a las armas para defender a la familia de cualquier ataque. El hombre es encargado de proveer a la familia con la caza y pesca. El hombre Sápara corta las hierbas alrededor de la casa, corta tucos de madera para la cocina, tumbar los árboles de la huerta, elaborar canastas, canoas, y lanzas. El hombre se encarga también de enseñar al hijo varón las técnicas de caza, pesca y la elaboración de los instrumentos que se utilizan en la vida diaria (Grefa & Ushigua, 2012, pág. 175).

2.3 Nacionalidad Secoya

Esta nacionalidad está presente en Ecuador y Perú. En el Ecuador, en la provincia de Sucumbíos, cantón Shushufindi, parroquia San Roque y en el cantón Cuyabeno, parroquia Tarapoa, en las riberas del río Aguarico. Su territorio legalizado es de 39414,5 ha, su idioma es el paicoca y el número aproximado de habitantes es 480; están organizados en tres comunidades: San Pablo de Atetsiaya y Siecoya Remolino Ñe'ñena, ubicadas en la parroquia San Roque, cantón Shushufindi; y una comunidad, Eno, ubicada en la parroquia Tarapoa, cantón Cuyabeno (CONAIE, 2014).

La forma organizativa básica es la familia ampliada; la unión de familias constituye las comunidades. Su organización política es la Organización Indígena Secoya del Ecuador (OISE), que es miembro de la CONFENIAE y de la CONAIE. El presidente

de la organización es elegido en el Congreso de la Nacionalidad Secoya cada dos años (CONFENIAE, 2020-2025).

En sus territorios, el Estado ecuatoriano ha declarado la Reserva Faunística Cuyabeno, pero también existe la presencia del Bloque 15 de la Occidental Exploration and Production (OECOP) que mantiene un contrato con Petroecuador. Este contrato de prestación de servicios data de 1985, y desde 1995 se da un contrato de participación. Luego de varios años de conflicto por territorio, a partir de 1999, la OISE recibe una propuesta de convenio con la OECOP por la realización de estudios para la construcción de los pozos Cocaya Norte 1, Cocaya 1 y Cocaya Centro 1 en el sur del río Aguarico. En la actualidad los Secoya viven con las consecuencias de las perforaciones petroleras en la provincia de Sucumbíos durante varias generaciones. Los Secoya sostienen que su territorio se ha convertido en una fuente de contaminación y enfermedades debido a la presencia y explotación de las petroleras. Hoy en día se han alejado del río Aguarico.

La figura principal en las comunidades Secoya es el anciano, en donde se combinan los papeles de padre de familia, jefe religioso, curandero, protector y sabio. Su poder se basa en el prestigio que adquiere de sus habilidades y generosidad, su preocupación por los otros y su conocimiento shamanico, especialmente para conducir la ceremonia del *yagé* que le permite ponerse en contacto con los seres sobrenaturales. Él es el modelo de lo que debe ser el comportamiento ideal. Como efecto de la evangelización, el ser nómadas se altera, y se empiezan a constituir las comunidades, este proceso a su vez, genera la creación de formas distintas de organización y dirección política. Contando con una junta directiva comunitaria, formada por el presidente, vicepresidente, tesorero, y vocales. Esta estructura es la que mantiene relaciones con el sector urbano, sea con el ministerio del ambiente u otros organismos estatales locales y nacionales, con ONG's, empresas turísticas y con las compañías petroleras (Ormaza & Bajaña, 2008).

Los Secoya en su mayoría son bilingües, siendo el paicoca su lengua habitual en la vida cotidiana y en la relación intrafamiliar, pero también hablan un castellano fluido, y algunos hablan también kichwa y cofán. Las relaciones dentro del núcleo familiar son estrechas. Su conocimiento y prácticas culturales se transmiten en forma oral de padres a hijos. Siendo los ancianos quienes transfieren mitos y rituales. Pero la influencia cada vez mayor de la cultura occidental afecta las costumbres propias del pueblo Secoya, sin

embargo, muchos de los ancianos intentan precautelar sus tradiciones para perpetuarse como nacionalidad amazónica.

Los Secoya son de los pocos habitantes en la Amazonía del Ecuador que, en la actualidad, viven de productos del bosque y conservan las características de las sociedades de bosque húmedo tropical en el patrón de caza, pesca, recolección y cultivo. El uso de calendarios basados en factores ambientales como la presencia de lluvias, ciclos lunares y la posición de estrellas y constelaciones es complementario para su horticultura.

La cacería es una actividad exclusiva de los hombres, ocasionalmente la mujer puede participar, pero son muy pocas quienes son aceptadas para las travesías al demostrar ser iguales que los hombres, por ejemplo, deben mostrar destrezas en el uso de la escopeta y en la cacería con perros; los Secoya esporádicamente usan bodoqueras y flechas con curare. Para los Secoya, esta actividad requiere de un trabajo intenso, experiencia y conocimiento de normas y ritos que permiten y aseguran el éxito de la jornada, donde no todas las especies animales son cazadas pues existen animales sagrados. Para la pesca los Secoyas usan varias técnicas como el anzuelo con nylon, el arpón y las trampas. Las mujeres son las encargadas de mantener las chacras. Igualmente, alrededor de las casas, las mujeres cultivan varias especies frutales, medicinales, condimentos, alucinógenos y tinturas. Durante los últimos años y en virtud de su contacto con el mercado, se ha incorporado el cultivo de productos como café, maíz y cacao.

En la cosmovisión Secoya, Siona y Cofán se identifican nueve espacios: la selva que da seguridad; el suelo donde se vive y que da el sustento; el subsuelo donde reposan los grandes shamanes fallecidos; el cielo, lugar de los seres celestiales; el agua, donde hay más seres vivos; los animales con los cuales convive el ser humano; el aire movido por el espíritu del aire; los espíritus que son unos buenos, otros malos y tienen contactos con los shamanes; y Dios, llamado *Ñañë Paina* que es a la vez Padre quien está junto al horizonte donde nace el sol, e Hijo que está junto a cada persona (Ormaza & Bajaña, 2008).

El mito de la creación para los Secoyas se muestra a través de relatos donde la creación de lo existente parte de objetos pre existentes, así *Ñañë* da origen a algunos animales a partir de otros individuos (humanos o animales) o de un puñado de barro. *Ñañë* transforma a las personas en animales dependiendo de su aspecto o de los ruidos que

emiten. Pero la creación de la vegetación no la hizo Ñañë sino un ser mítico llamado *Wi wati* a quien Ñañë ordenó que realizara esta acción. En su tradición oral se puede identificar la existencia de seres míticos considerados como los “dueños o jefes de los animales” sea del conjunto de estos o de una especie. En el imaginario indígena su actividad se concreta en la protección de los animales, que se manifiesta en la actitud celosa de la naturaleza frente al cazador, quien debe respetar ciertas reglas de abstención de la caza (vedas o temporadas) de ciertas especies para no despertar las iras del “jefe de los animales” convirtiéndose este en un regulador de la caza. Los calendarios utilizados por estos pueblos recogen parte de este imaginario, teniendo relación además con su conocimiento sobre el medio, los ciclos lunares, de los astros y de las constelaciones (Ormaza & Bajaña, 2008).

2.4 Colonización y cristianización

Los pueblos y nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana nunca fueron del todo dominados por la conquista española. Los pocos asentamientos poblacionales coloniales que se lograron durante la época de la conquista, duraron muy poco; en la Amazonía sur en particular, la mayoría fueron incendiados por las poblaciones originarias, al poco tiempo de su fundación, generando terror en los colonizadores quienes desistieron de sus propósitos.

“Los levantamientos producidos en la Amazonía fueron en general exitosos, pues los indígenas lograron liquidar la autoridad de los blancos y obtuvieron su libertad. En 1578 atacaron las ciudades de Ávila y Archidona que saquearon, destruyeron e incendiaron, para luego matar a sus habitantes. En 1599 hicieron algo parecido con Logroño y Sevilla de Oro” [...] “A estos movimientos iniciales se sumaron muchos otros en los siglos XVII y XVIII, cuya consecuencia fue la expulsión de los colonizadores blancos de las tierras de la región oriental, que recién a mediados del presente siglo volvieron a ser colonizados por los blancos-mestizos” (Hurtado, 1974).

La colonización de la Amazonía ecuatoriana tiene un largo proceso que puede ser rastreado desde el siglo XIX. Este proceso estuvo enmarcado en el proyecto de construcción del Estado Nacional al cual le faltaba articular el espacio amazónico que había estado secularmente abandonado. Para el proyecto de Estado Nación, la Amazonia debía cumplir dos roles específicos: servir como límite fronterizo y ser una fuente de recursos (Esvertit, 2008). A pesar de los varios intentos de colonización durante el siglo XIX el Estado ecuatoriano fracasó reiteradamente.

El primer proyecto de articulación de la Amazonia fue el denominado “Colonia Oriental” que buscaba colonizar el Alto Napo. En este momento histórico los problemas limítrofes eran de las cuestiones más importantes para el Estado ecuatoriano debido a la amenazante presencia peruana en los espacios amazónicos que el Ecuador consideraba como propios pero que al mismo tiempo se encontraban en un total abandono por el Estado desde inicios del periodo republicano. El discurso de quienes impulsaron el “Proyecto de Ley de Régimen administrativo Interior del Territorio de Oriente” estaba enfocado en resaltar la importancia del establecimiento de colonias y de impulsar la navegación fluvial a vapor para incentivar el comercio que parecía prometedor dada la abundancia de los recursos que se encontraban en la selva (Esvertit, 2008). Además, resultaba imperativo terminar con las controversias limítrofes con Colombia y Perú mediante una demarcación definitiva de fronteras.

Es así como a finales de mil ochocientos se impulsó la articulación de la costa ecuatoriana con el sistema hidrográfico del Río Morona y se empezaron a emitir leyes especiales que fomentaban la inmigración, colonización al mismo tiempo que ofrecían garantías a colonos y empresarios (Esvertit, 2008). Es en este momento histórico en el que se piensa a las misiones religiosas como elementos importantes y civilizadores por lo que se estimuló su participación en el proceso de colonización de la Amazonia. En poco tiempo estos intentos por poblar el territorio oriental fracasaron y las autoridades lo atribuyeron a la barbarie que se vivía en aquella región y volvieron a hacer hincapié en la necesidad de establecer misiones religiosas en aquellos remotos lugares.

Entre los años de 1900 y 1920 durante la época republicana la industria cauchera tuvo un crecimiento vertiginoso y los caucheros que buscaban el látex tenían que controlar el territorio y la fuerza de trabajo para lo cual empezaron por despojar a los indígenas de sus territorios para luego engancharlos y esclavizarlos por medio de deudas. Este sistema

de extrema violencia obligó a que numerosos grupos indígenas tengan que huir a internarse en la selva, sin embargo, varios de ellos perdieron la vida a causa de fiebres palúdicas, epidemias y desnutrición (Comisión Ecuménica de Derechos Humanos, 1983). Con la crisis del caucho nuevas formas de despojo empiezan a instaurarse en el territorio amazónico. Trabajadores de la costa y sierra ecuatoriana empiezan a colonizar, se inauguran redes de comercio y las misiones religiosas intensifican sus campañas evangelizadoras (Comisión Ecuménica de Derechos Humanos, 1983).

A finales de la década de los años 20 empieza la exploración petrolera y se invaden no solo áreas cercanas a los ríos sino también refugios. Una vez más los pueblos indígenas se vieron obligados a vender su fuerza de trabajo. Estas estrategias apuntaban a lo anotado anteriormente con respecto a integrar al territorio a la sociedad nacional y a la economía ecuatoriana. Para esto fue necesario despojar de las tierras, proletarizar, generar relaciones salariales, homogenizar el lenguaje, el vestido, las prácticas productivas y rituales, etc. (Comisión Ecuménica de Derechos Humanos, 1983).

Es importante mencionar, que la mayoría de ciudades amazónicas del Ecuador y campamentos mestizos que se formaron luego del auge del petróleo, y de la explotación maderera, minera y del caucho, tienen un comercio sexual abundante, que existe para poder satisfacer a los migrantes extranjeros y de otras partes del país, que llegan a la selva para trabajar en estas instalaciones extractivistas en busca de nuevos recursos económicos (García-Torres, 2017).

Por otro lado, la búsqueda de oro durante la década de los 30 promovió una primera ola colonizadora desde las provincias sureñas de Loja y Azuay hacia las riveras de los ríos Paute y Zamora en el sur de la Amazonia, para 1940 se estima que al menos 15.000 campesinos se encontraban involucrados en la minería de oro.

La exploración petrolera y la cruzada evangelizadora continuaron hasta que en el año de 1941 a causa de la guerra con el Perú el Estado ecuatoriano se proclamó dueño de todas las tierras de la Amazonía e instó a la sociedad a colonizar el territorio. Los pueblos indígenas Cofán, Shuar, Siona, Secoya, Sápara, Achuar y Kichwa fueron expulsados sistemáticamente de sus tierras. Después de la Segunda Guerra Mundial el presidente Camilo Ponce Enríquez ofreció las tierras amazónicas como lugar al que podían llegar refugiados europeos, sin embargo, esta oferta no tuvo mayor respuesta.

Durante todo este tiempo los indígenas se vieron obligados a transformar radicalmente sus vidas y tuvieron que dedicarse a practicar actividades culturales exógenas hasta el momento como la venta de carne de animales de monte, agricultura y ganadería (Jarrín, Tapia, & Zamora, 2016).

A partir de los años 60 se da un esfuerzo sistemático por ocupar las tierras por medio de la “Ley de Tierras Baldías” de 1964 y la “Ley de Colonización” de 1978. De este modo ocurrió la colonización manabita y lojana. Posteriormente se incrementa la colonización desde la Costa y Sierra debido a los nuevos accesos para automotores que se construyeron por los requerimientos de vías para movilizar equipos y productos de todo tipo para quienes se dedicaban a la actividad petrolera (Jarrín, Tapia, & Zamora, 2016). Las empresas petroleras fueron las principales gestoras del crecimiento urbano dentro del territorio debido a su participación en la construcción de infraestructura, sobre todo carreteras.

La irrupción de estas nuevas lógicas en el territorio amazónico provocó un desarrollo desigual, desordenado y precario en las zonas semi urbanizadas, además los problemas de contaminación ambiental empezaron a hacerse bastante notorios. Esto provocó que la región amazónica sea considerada como una colonia interna dentro del país ya que sufre de todos los problemas que aquejan a espacios colonizados, entre estos se puede mencionar una alta concentración de campesinos empobrecidos de la costa y de la sierra, población sin educación ni capacidad de organización estratégica, mujeres dependientes de una economía generada por hombres, población con crecimiento acelerado y con pocos recursos y por último el abuso de monocultivos (Jarrín, Tapia, & Zamora, 2016).

El proceso colonizador no fue el único causante de cambios radicales en la selva amazónica. Esta serie de acontecimientos, vino de la mano de la llegada de la religión, que con su proceso cristianizador, terminó de transformar a la Amazonía. El vicariato eclesiástico apostólico de la iglesia católica influyó en la construcción de identidad cultural-refiriéndose a la religión y cristianización-de varias identidades amazónicas, tomando en cuenta que el proceso de colonización, con un enfoque hacia lo político y territorial, no tuvo buen recibimiento ni gran aceptación por parte de las comunidades y hubieron resultados negativos, que generaron un proceso de resistencia que prevalece

hasta el día de hoy, pero eso no quiere decir que, ante la presencia del vicariato, no existió resistencia.

Con la llegada de los misioneros a la Amazonía para iniciar el desarrollo de cristianización, se dio un proceso de etnopoiesis²⁸, un término que expresa mejor la idea de que hubo una consciente construcción histórica de una etnia por parte de dos agentes principales: los misioneros y los mismos indígenas (Gnerre, 2012, pág. 568). Se dieron cambios comunitarios desde un tipo de sociedad a otra, y de una individualidad a otra. Los primeros misioneros, en ciertas crónicas se refieren a los indígenas como “paganos infelices hijos de la selva”. Con el fin de convertirlos en personas con asentamientos estables, cada uno con su capilla; construir residencias unifamiliares, dado que varias familias se encontraban dispersas en los territorios, y eso creó el afán de querer unificarlos; y generar una economía agrícola y de cría de ganado.

Estos cambios eran de inexorable importancia según los misioneros, que buscaban brindar una transformación espiritual y material, que según Gnerre (2012) contribuyeron para la prevalencia de ciertas comunidades, porque de no ser así hubieran desaparecido, ya que trajeron consigo, por ejemplo, la medicina occidental y las vacunas. De igual manera, la inserción de ciertos pueblos a la urbanidad se dio por varios factores: el pleno estatuto de ciudadanos (inscripción en el registro civil), el crecimiento económico (formación de asociaciones y cooperativas de producción), la obtención de conocimientos cada vez más completos de los mecanismos políticos y de poder (a raíz de la alfabetización, escolarización, acceso a radios nacionales y a la Radio Federación).

La intervención misionera fue vista en un inicio de una manera desalentadora por parte de los mismos evangelizadores, ya que en 1920 durante la visita del papa Benedito XV, el Monseñor D. Camín le dijo: “Santidad, estamos regando un palo seco”. La interacción con las comunidades amazónicas era vista como la más difícil entre las otras que estaban empeñados en realizar los salesianos entre los indígenas de América del Sur (Gnerre, 2012, pág. 570).

Por otra parte, dentro de estos procesos existió tensión no solo entre los misioneros y las comunidades, sino también entre los misioneros y los colonos y entre las distintas órdenes de misioneros entre sí. Por ejemplo, en el siglo XVII se dio una gran disputa entre

28 Concepto propuesto por el antropólogo italiano Francesco Remotti, que se refiere a procesos culturales en que se forma un actor social en cada contexto cultural a través de la mirada de otro.

jesuitas y dominicos por territorios y grupos sobre los que querían control. En 1963, intervino la corona española y señaló que la región del Alto Bobonaza, debía estar con los dominicos, mientras que Curaray, al noreste de Bonanza sería de los jesuitas (Guzmán M. A., 1997, pág. 28). En Sucúa se dieron enfrentamientos entre colonos y misioneros, que terminó en el incendio de un asentamiento religioso en 1969. Adicionalmente, también ocurrieron disputas entre catequistas católicos y protestantes, que también tuvo lugar en Sucúa en 1934.

Durante las primeras décadas del siglo XX en el Ecuador, misiones como la de los salesianos, experimentaron un fuerte crecimiento numérico y una notable expansión geográfica, pese las enormes dificultades que implicaba su instalación en territorios totalmente nuevos y hostiles a su forma de vida.

Cuando los primeros salesianos con una epopeya de viajes, por cierto difíciles y llena de serios riesgos, llegaron a la región de los jíbaros, se asentaron en grandes casas aisladas, en un estado de continua inquietud y tensión causado por innumerables factores que iban desde la incertidumbre de la exposición a la naturaleza tropical, que a cada rato podía ofrecer o mezquinar sus productos para la alimentación cotidiana, a los inagotables peligros para su propia vida representados por las enfermedades, por muchísimas especies animales, por la presencia de espíritus dañinos, y por los mismos poderes humanos-sobrenaturales amenazadores (como los de los shamanes), y por los más concretos feroces ataques de enemigos (Gnerre, 2012, pág. 578).

Muchos de los misioneros, viajaban con la idea de construir pueblos rurales como los que había en Europa. Con una organización espacial y temporal (una plaza central con la iglesia posiblemente enriquecida por campanas que marcaban los ritmos de cada día, y además un calendario), y otros innumerables indicadores de las relaciones de poder-verticales y no horizontales-que son rasgos de estas nuevas fundaciones de “tierras sin males” (Gnerre, 2012, pág. 581).

Tal vez los cambios espaciales más relevantes, verdaderamente cualitativos, que se dieron para los pueblos originarios de la Amazonía, fueron en las primeras décadas de la presencia misionera, respondiendo a los cambios de concepción o de perspectiva sobre

la relación entre los seres humanos y el medio ambiente. Los factores principales de este proceso de cambio y ruptura que se dieron año tras año fueron innumerables innovaciones como la introducción de instrumentos de trabajo y maquinaria, de generadores de energía eléctrica, y la construcción de las primeras pistas de aterrizaje. También, la creciente difusión de herramientas como la motosierra, afecto bastante a la flora y fauna de los territorios indígenas, y a su vez, el aumento demográfico, fueron todos factores que, entre otros, contribuyeron a ampliar de forma antes inimaginable los desmontes y la circulación de bienes y capital (Gnerre, 2012, pág. 582).

Adicionalmente, junto a estos cambios de dimensiones espaciales y temporales, también ocurrieron importantes cambios en el desarrollo del entorno social. El trabajo de los misioneros salesianos, a nivel sociológico y antropológico, tenía varios ejes, entre estos el más relevante fue quizás la institución de los “internados” en las misiones. Donde durante un año infantes y adolescentes, prestaban sus servicios de colaboración en las actividades necesarias para la conducción de cada misión, para recibir a cambio, además de su propia subsistencia, una educación cristiana y formal según los programas estatales. Terminada su estancia en el internado, regresaban a sus lugares de origen, encontrándose bastante desadaptados a las formas de vida que allí continuaban vigentes, pero al mismo tiempo, llevando consigo nuevas ideas y perspectivas (Gnerre, 2012, pág. 584).

En este aspecto, la experiencia de los internados fue una de las formas de intervención más incisivas y violentas por parte de los misioneros hacia las poblaciones indígenas; para muchos niños, niñas y jóvenes indígenas, constituyó un hecho profundamente traumático.

Ricardo Tankámash de 25 años (al momento del relato de su testimonio), interno del primer “centro” shuar fundado por el padre Gomezcoello, en una entrevista realizada y grabada por el antropólogo Mark Münzel (1975), narró cómo quince años antes, su padre y su madre tenían visiones distintas sobre la relación con los misioneros y con los cambios sociales que se estaban gestando:

“Yo era interno de los salesianos. Yo no quería ir al internado, pero mi madre decía: ‘¡Tienes que hacerlo! ¡Tienes que aprender castellano, te tienes que civilizar!’ (...) Mi padre no quería que fuera donde los

misioneros. Él decía siempre: ‘Lo mejor es matar a los misioneros, entonces habrá paz’. Él se negaba a visitarme allí, pero mi madre venía. (...) Pero a veces no me dejaban verla, por haber sido desobediente o no haber rezado bien, o por haber hablado en shuar con otros niños, en vez de en castellano. Los padres explicaban a mi madre: ‘Tu hijo ha hablado shuar, por eso no puedes verle hoy. Pero si habla ahora todo el mes español, puedes verle la próxima vez’. Durante las vacaciones podíamos ir a casa. Pero entonces estaba escrito con tiza en la pizarra: ‘Soy amigo del demonio, si en las vacaciones voy a casa donde los shuar’ (...) Y nadie quería ser el amigo del demonio” (Gnerre, 2012, pág. 582).

Esos jóvenes llegaban donde sus familias con ciertos conflictos por lo aprendido en el internado, que contrastaba de manera asimétrica con muchos aspectos de la vida de sus padres, abuelos, y gente de sus comunidades en general, empezando quizás por la poligamia, un tema de mucha preocupación (casi de obsesión) para los salesianos. De igual modo las diferencias culturales entre misioneros y poblaciones indígenas constituían fuente de tensión permanente y dificultades al momento de interactuar, por ejemplo, los misioneros y misioneras tuvieron que enfrentar el desafío de explicar implícita y explícitamente a los indígenas por qué ellos se encuentran sin pareja (celibato), e impartir principios y reglas sobre el sistema familiar heteronormado con el fin de erradicar la poligamia y la poliandria (Gnerre, 2012, pág. 580).

Algunos jóvenes salesianos que llegaban a la región shuar al final de los 50s tuvieron una visión muy distinta de la realidad que la de sus predecesores. Por ejemplo, el padre Pellizzaro, sensible a la situación material y cultural-religiosa de los shuar, escribió años después, en 1970, su percepción trágica de un mundo que se estaba descomponiendo:

“Me encontré con las comunidades shuar destruidas, familias cristianas que, en nombre de un mal entendido cristianismo, querían romper con todas las tradiciones shuar; una sociedad desorganizada, porque la autoridad nacional quería imponer sus leyes, desconociendo absolutamente la organización shuar y sus costumbres; la juventud tomó al blanco como un ideal de vida, perdiendo así su personalidad propia; explotados por los colonos necesitados de mano de obra; engañados por comerciantes; depravados por los vendedores de trago, prostitutas y

vagabundos; y angustiados por su vacío espiritual y las continuas frustraciones de no ser aceptados como blancos, sino estigmatizados siempre como indios, caminaban hacia la marginación y al caos sin remedio”.

En 1980, el padre Broseghini recibía una impresión menos fatalista y más “evolutiva” de la situación de los shuar. Él narró en una entrevista al antropólogo Jim Boster (1980):

“Yo vi en Bomboiza y en Kuchantsa, no tanto a un pueblo que estaba encaminado a la destrucción, sino más bien a un pueblo que estaba animado a encaminarse hacia un nuevo estilo de vida, que respondía a las situaciones actuales. También había la borrachera, había eso, y se veía, por lo menos los domingos, porque se reunían en la misión para la celebración de la misa, la navidad, y la pascua; llegaba mucha gente. En alguna zona había la cuestión de prostitución, pero no tanto. Eso sí, los engaños que les hacían los colonos para hacer malos negocios, si pasaba, y muchas veces intervenía la misión para deshacer arreglos sobre ventas de la tierra. Al final, nadie podía vender tierras si no tenían permiso de la Federación, y la Federación deshacía muchos negocios” (Gnerre, 2012, pág. 593).

Por otra parte, a partir de los años 80 empezó a introducirse al Valle del Upano un tipo de turismo que empezó a producir una nueva tipología social entre los indígenas. Había (y hay) jóvenes que se representaban como shamanes, que tenían conexiones con agentes de turismo. A través de ellos entraban en contacto con turistas, principalmente extranjeros, ofreciéndoles viajes al interior de la región para compartir experiencias intensas derivadas de la toma de alucinógenos. Explotando el uso de plantas medicinales que son consideradas sagradas para los pueblos originarios de la Amazonía. Cabe señalar, que los iniciadores de esta tendencia turística exótica como una muestra de su cultura, eran egresados del contexto misional, o inclusive, exalumnos de los internados.

El antropólogo ecuatoriano Marcelo Naranjo (1984), menciona en su texto “Etnohistoria de la zona central del alto Amazonas” que, en 1984, los dominicos fundaron su primera misión a la que le dieron el nombre de “Canelos”. En ella se encontraban familias que habían huido de la Sierra, y de los sápara. Esta misión estaba organizada de una manera menos estricta que la salesiana y la jesuita, debido a que había menos

dominicos y menos recursos; lo que en la práctica significaba que los dominicos se encontraban en las misiones por breves periodos de tiempo.

La estancia eventual de los dominicos, brindó a los canelos cierta autonomía. La gente continuaba viviendo de manera dispersa y acudía a la misión cuando llegaba un sacerdote a dar misa. Esto también colaboró para que el territorio de los canelos se vuelva una zona de refugio. Durante el siglo XVIII grupos de Gaes, Sáparas y Semigaes²⁹ huyeron de las misiones jesuitas del Alto Curaray y se refugiaron en la misión dominica (Guzmán M. A., 1997, pág. 28). A finales de ese mismo siglo, también hubo una migración masiva al territorio dominico de “Quijos”, ya que huían de las misiones jesuitas del Alto Napo y llegó un grupo de Achuaras que estaban en guerra con los Shuar.

Con la progresiva expulsión de los jesuitas por los colonos españoles, en la zona de Bobonaza y Curaray, los dominicos controlaron los asentamientos jesuitas con el objetivo de formar nuevas misiones. Llevaron a los canelos para que les ayuden a contactarse con los sápara de la zona. Con esto, para finales del siglo XIX, los dominicos contaban con ocho misiones en el Puyo, Curaray y Bobonaza, con la mayoría kichwa hablantes, que incluían Canelos, Quijos, Sáparas y Achuaras (Guzmán M. A., 1997, pág. 29).

Lamentablemente, con la explotación del caucho que tuvo auge entre 1880-1890 y que duró hasta 1930-1935, se dieron consecuencias fatales para la población y se incrementó la migración. Comerciantes de esclavos de Brasil y Perú forzaron a grupos enteros de Semigaes y Sáparas a trabajar como esclavos en haciendas de caucho. Estas poblaciones se fueron reduciendo en gran escala y el kichwa se convirtió en el idioma dominante en las misiones dominicas de la zona.

La iglesia católica demandaba que, en todas las colonias, los indígenas realizaran trabajo colectivo y pago de impuestos en las misiones. En los asentamientos dominicos se le exigía a la población el construir y mantener los edificios de la misión y las casas de los misioneros; también limpiar caminos y cuidar el cementerio; y estaban obligados a proveer a los misioneros de carne, pescado y yuca (Guzmán M. A., 1997, pág. 33).

²⁹ Nombre histórico de la nacionalidad Andoa, que se localizaban originalmente en su territorio que se constituía desde la ribera sur del río Curaray, el río Pindoyacu, hasta el río Conambo. En: “Reconstruyendo la identidad: La constitución discursiva de la identidad del pueblo Andoa a través de su narrativa” - Jorge Arsenio Gómez Rendón – Quito – 2010.

Relatos orales, nos hacen saber que los sacerdotes nombraban a las autoridades locales, denominadas *varayuc*³⁰, que debían ser hombres casados, y tenían la responsabilidad de organizar mingas para mantener las estructuras y los caminos que llevaban a la misión. En sus tareas también se encontraba el asignar semanalmente a dos jóvenes para que recolecten leña, agua, y preparen los alimentos para los padres de la misión. Cuando un misionero viajaba a otras localidades, estos jóvenes y el varayuc, estaban obligados a acompañarle y cargar con su equipaje. El cargo de varayuc tenía un período de duración de un año, y a su salida, debían proponer gente que los pudiera reemplazar. El negarse a este cargo era considerado una ofensa que era duramente sancionada con azotes públicos.

Con la apropiación de los mercados de la sal y la canela, que se comercializaban a la Sierra, los dominicos empezaron a obtener suficientes ganancias para fortalecer sus asentamientos y así volver permanente la estadía de sus misioneros y sacerdotes. La manera de los misioneros para controlar a las personas de los poblados era evitando que abandonaran las localidades, teniendo un cura en la misión, que obligaba a que todos se reúnan en las tardes para recibir clases de catecismo y a través de los internados, en donde retenían a los niños y niñas por separado y así asegurarse de que sus familias no se alejaran de la misión. Por ende, sólo se podía trabajar en las chacras cercanas a la misión y no podían realizar expediciones de caza y pesca de más de un día. Si querían o necesitaban viajar, debían pedir permiso a la misión para ausentarse de las clases de religión.

La inserción de la región amazónica en el Estado fue progresivamente debilitando el poder que los misioneros tenían en las poblaciones, pero al mismo tiempo las misiones fueron creando contratos con los gobiernos. Ahora, el objetivo principal de las mismas era la colonización. Estos nuevos procesos implicaban que las misiones ya no podían exigirles a los pueblos que trabajen exclusivamente para ellos, y también imposibilitó su control de ejercer castigos por medios físicos. Para el año 1992-93, las misiones en el territorio Kichwa, ya no tenían influencia en el comercio. Las únicas mingas obligatorias que mantenían con la misión eran las que realizaban para mantener el cementerio (Guzmán M. A., 1997, pág. 36).

30 En el gobierno de García Moreno, en los años de 1860-70 concedió facultades extraordinarias a los misioneros de la región Amazónica, quienes podían nombrar y destituir a las autoridades, incluyendo tenientes, gobernadores y alcaldes de las comunidades indígenas. A estos últimos se les denominaba varayos (Benítez, 1990).

Podemos concluir, que la colonización y cristianización del territorio amazónico es el resultado del reflejo de América Latina como empresa colonial ibérica, como consecuencia y producto de la modernidad, y como un subcontinente que simboliza la diferencia, en contraste con el ideal representado por la cultura y la composición racial europea: no es blanco, ni urbano, ni cosmopolita, ni civilizado, de ahí la búsqueda de blanqueamiento y de occidentalización presente en muchos de los proyectos de construcción nacional en esta región. Siendo importante recalcar que los regímenes autonómicos en América Latina no son la norma, sino la excepción. Ya que, por lo general, establecer autonomías territoriales y regímenes autonómicos en beneficio de naciones y comunidades ancestrales es visto por las élites gobernantes como una amenaza a los intereses territoriales y soberanía ancestral, a pesar de que exista un gran desarrollo en el derecho internacional respecto a los derechos de pueblos indígenas (González, Burguete, & Ortiz, 2010, pág. 37).

Resulta también interesante destacar la crítica que los indígenas realizan al sistema capitalista sobre el cual se han construido los Estados nación tradicionales, por lo que se propone desde la mirada plurinacional, una nueva forma de organizar la economía basándose en la reciprocidad y en la propiedad comunitaria de los bienes necesarios para la reproducción de la vida. La idea de los Estados plurinacionales es construir una matriz económica productiva nueva bajo principios como la solidaridad y plantea el respeto y la relación con la naturaleza, entendiendo a los seres humanos como parte de la misma, por lo que ésta debe ser tratada con respeto dejando de ser un recurso para la explotación y convirtiéndose así en un sujeto de derecho (Báez, 2020).

Ahora bien, la historia de la plurinacionalidad da cuenta del surgimiento de un sujeto étnico y político indígena, cuyas demandas en primera instancia giran en torno a derechos y a la ciudadanía, transformándose en una lucha por la defensa de su identidad étnica acompañada de una crítica cada vez más fuerte al Estado nacional blanco mestizo.

Una de las estrategias del Estado liberal ecuatoriano fue intentar integrar al indígena a la civilización mediante el relato del mestizaje e indigenismo, sin respetar sus intereses. Con Aníbal Quijano y Enrique Dussel (1992) surge una corriente decolonial en la que se critica fuertemente al Estado liberal, al capitalismo y a la sociedad occidental en su conjunto. Esta corriente denuncia que los Estados nacionales se han formado en base a la invasión y al despojo violento de colonización, procesos que han ocultado

sistemáticamente la diversidad y riqueza entre los pueblos y naciones a fin de imponer la visión eurocéntrica dominante.

La imposición de la sociedad europea plantea la existencia de un nosotros superior, ilustrado, civilizado y al mismo tiempo existe un otro, inferior, barbaron, no civilizado, de quien se duda incluso su humanidad. El nosotros siempre impuesto de manera brutal y violenta, borrando por la fuerza las culturas existentes, imponiendo su lengua, su religión, sus costumbres. Todo ello a través de un dispositivo homogeneizador que es el Estado nación. Sin embargo y de manera paradójica, esta homogenización construye y jerarquiza relaciones racializadas en las que las elites las conforman hombres blancos y ricos (Báez, 2020).

Pero hay algo que continúa estando fuera de la diversidad étnica, cultural y de la naturaleza: la diversidad sexual. Con el proceso colonizador y de cristianización, llega un discurso binarista del género, donde la diversidad sexual, debido a esa distancia de lo que el canon europeo judeo-cristiano considera como normal, implica una respuesta de rechazo que no acepta esas diferencias. Surge así el fenómeno de la intolerancia, el cual acarrea a su vez conductas de discriminación y agresión hacia la diversidad, hasta el punto del exterminio total de disidencias sexuales, y el inicio de un proceso de deslegitimación hacia las personas diversas, antes consideradas como deidades y respetadas en las culturas indígenas.

Este proceso castrante y violento, introdujo el prejuicio y el rechazo a diversidades sexuales en los territorios originarios. Así se criaron varias generaciones que se han encargado de replicar la intolerancia, creándose espacios donde a las identidades sexo-genéricas diversas se les negó totalmente la voz a través de un ejercicio patriarcal sobre los cuerpos y deseos entregados al disciplinamiento heteronormativo. Esa voz con el tiempo, quebrada en el silencio posterior al insulto y escondida para evitar el señalamiento prejuicioso en el seno familiar. Esa voz tímida que experimentaba sus primeros acercamientos eróticos en la clandestinidad a la que estaba confinada. Una voz que se llamaba a sí misma en la intimidad del secreto, deseando no perecer en el intento por muy oscura que fuese la pasión. Había una voz destinada al exilio para encontrar su propio tono y no expirar en la hostilidad. Esa voz cuyo deseo se reafirmaba en la colectividad como una complicidad desobediente. Así se fue generando un deseo por conjurar las voces que ya no estaban, por trazar el camino por las voces de las generaciones que

vienen. Y ensayar una estridencia diversa sexualmente como lugar político de enunciación disidente. Ahora existe un deseo por temprar una voz con esos “tonos de la rabia” guardados en los trajines de la vida. Ahora existe un deseo en la rabia de esa voz haciéndose grito. (Bolivia, 2020)

En los años noventa, el movimiento indígena definía su propio perfil. La emergencia del paradigma autonómico estuvo acompañada de diversas rupturas con otros paradigmas, como las de la clase y la etnia. Las movilizaciones y los encuentros indígenas de convocatoria continental fueron claves en el proceso. Quito fue la sede del “Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios” realizado del 17 al 21 de julio de 1990, emitiéndose allí la “Declaración de Quito”. Este Encuentro adquirió un carácter de seminario. Allí se puso la agenda del movimiento indígena continental de la década. En la Declaratoria quedó dicho:

“La lucha de nuestros pueblos ha adquirido una nueva cualidad en los últimos tiempos, esta lucha es cada vez menos aislada y más organizada. Ahora estamos plenamente conscientes de que nuestra liberación definitiva sólo puede expresarse como pleno ejercicio de nuestra autodeterminación. [...] Debemos garantizar las condiciones necesarias que permitan su ejercicio pleno y éste debe expresarse a su vez, como plena autonomía para nuestros pueblos. Sin Gobierno indio y sin control de nuestros territorios no puede existir autonomía” (González, Burguete, & Ortiz, 2010, pág. 78).

2.5 Diversidades Sexuales Indígenas: Cosmovisión, Género y Descolonización

El género y la sexualidad son construcciones históricas y culturales; por eso, al hablar de género y sexualidad en América Latina, no podemos ignorar que estas construcciones se dan en el marco de una historia de colonización en la cual el patrón de dominación fue organizado y establecido sobre la idea de raza; en el marco de una dominación cultural que, por una parte, cohibió las formas propias de expresión visual, plástica y subjetiva de los grupos sociales dominados y los hizo admitir o simular frente a los dominadores, vergüenza de su propio y previo universo subjetivo (Quijano, 2000).

Las relaciones de género y sexualidad en América muestran la variación de ajustes e interpretaciones que promovió ese modelo colonial durante tres siglos y que no desapareció totalmente, pues la formación de los Estados-nación después de las gestas de independencia no significó una superación de la colonialidad del poder sino su rearticulación.

El texto de Federici (2004), se explica en detalle como la división sexual del trabajo antes del capitalismo, no es excluyente con las mujeres; el trabajo en la esfera productiva es compartido por hombres y mujeres y está imbricado con lo que hoy llamamos la “esfera de la producción”. Esta escisión se produce con el capitalismo, mientras que, en el capitalismo, en donde esta división se vuelve jerárquica y marginaliza el trabajo doméstico y de la reproducción y el cuidado, invisibilizándolo del ámbito productivo, en donde solo se toman en cuenta las actividades económicas realizadas fuera del hogar.

Con ello se puede comprender mejor lo que sucedía y en muchos casos aun sucede en las comunidades amazónicas en donde existía una marcada división sexual del trabajo, pero no estaba jerarquizada, al contrario, se regía por el principio de la complementariedad. Mientras que, a partir de la cristianización, con la mercantilización, el cambio en las economías locales y su incorporación al mercado capitalista, la división sexual del trabajo se profundiza y se jerarquiza, desvalorizando el trabajo femenino e imponiendo al hombre por sobre la mujer, exportando un modelo patriarcal, al que se conoce como patriarcado del salario y del trabajo (Belaunde, 2018; Federici, 2004; García-Torres, s/f).

El texto de Luisa Elvira Belaunde (2018), “Sexualidades Amazónicas: género, deseos y alteridades”, inicia mencionando que en esta región se dieron dinámicas sociales de transformación de las relaciones de género y sexualidad, bajo el contexto histórico de la violencia que encierra la colonización y la institucionalización de la discriminación y la pobreza. El mestizaje, la escolarización, la cristianización y la urbanización de la población amazónica, son algunos de los factores de cambio que generan nuevos deseos y diferencias de estatus, alterando a los afectos y a las maneras de relacionarse entre géneros.

Muchos de los cambios dentro de las relaciones de género y sexualidad actuales, se articulan en el contexto de la colonización y urbanización. Esto lo podemos evidenciar

en las relaciones entre hombres mestizos y mujeres indígenas, la migración indígena a las ciudades, y el deseo de algunas familias porque sus hijos tengan acceso a educación y salud estatal o privada, y consumo de mercancías. Dinámicas de este tipo generan nuevas formas de discriminación y afectan la integridad personal y territorial de las comunidades indígenas, por ejemplo, está el aumento de madres solteras e hijos criados por abuelos maternos, estas relaciones asimétricas entre hombre mestizo y mujer indígena, perturba las relaciones de parentesco indígenas.

Esta desigualdad de lo mestizo-colono sobre lo indígena en torno a la sexualidad, contiene un factor importante, la exotización e hipersexualización de los cuerpos indígenas, provocando así, que se los perciba como objetos. Este factor se fundamenta a través del imaginario de blancos y mestizos, históricamente, desde las primeras crónicas españolas. La desnudez, la transitoriedad de las parejas, entre otros aspectos, eran repetidos constantemente en las crónicas para calificar a la sexualidad indígena de exacerbada y pecaminosa.

La sexualización del sujeto dominado es un mecanismo de opresión recurrente en las historias de formación de los Estados contemporáneos (Butler, 2007), y de esto no se ve exento el caso de la colonización amazónica y de los imaginarios sobre sus prácticas corporales. En palabras de Belaunde (2018), gracias a crónicas españolas, relatos orales fantásticos, investigaciones antropológicas, o registros de documentos demográficos o de salud, que están permeados por deseos y prejuicios de blancos y mestizos, no existe una mirada neutra sobre la sexualidad de los pueblos indígenas, ya que el discurso alrededor de la sexualidad indígena es captado por personas asociadas a prácticas e instituciones que tienen por propósito integrar a la Amazonía en los Estados Nacionales.

De igual modo Federici explica cómo la objetivación de los cuerpos de los indígenas durante la conquista y la colonización traen una mirada degradante que no existía en las cosmovisiones de estos pueblos, una mirada condenatoria de sus prácticas sexuales, para de este modo justificar y legitimar la dominación y explotación infringida de manera brutal:

“no resulta sorprendente que «caníbal», «infiel», «bárbaro», «razas monstruosas» y «adorador del Diablo» fueran «modelos etnográficos» con los que los europeos «presentaron la nueva era de expansión» [...] Éstos les proporcionaron el filtro a través del cual los misioneros y conquistadores interpretaron las culturas, religiones y

costumbres sexuales de la población que encontraron. Otras marcas culturales contribuyeron también a la invención de los «indios». El «nudismo» y la «sodomía» eran mucho más estigmatizadores y, probablemente, proyectaban las necesidades de mano de obra de los españoles, que calificaban a los amerindios como seres que vivían en estado animal —listos para ser transformados en bestias de carga— a pesar de que algunos informes también señalaban con énfasis su propensión a compartir «y a entregar todo lo que tienen a cambio de objetos de poco valor», como un signo de su bestialidad. Al definir a las poblaciones aborígenes como caníbales, adoradores del Diablo y sodomitas, los españoles respaldaron la ficción de que la conquista no fue una desenfrenada búsqueda de oro y plata sino una misión de conversión, una reclamación que, en 1508, ayudó a la Corona Española a obtener la bendición papal y la autoridad absoluta de la Iglesia en América” (Federici, 2004, pág. 290).

Por otro lado, en lo que respecta a las construcciones y percepciones de género en las comunidades indígenas amazónicas, Belaunde menciona al antropólogo francés Claude Lévi-Strauss y a su teoría de la alianza (1969), que define a las sociedades humanas como un sistema de comunicación donde circulan tres tipos de signos: las palabras, que se intercambian por medio de mensajes lingüísticos; los objetos, que se intercambian a través de transacciones económicas; y las mujeres, intercambiadas en los arreglos matrimoniales. Según esta teoría, el intercambio de las mujeres por los hombres y las relaciones que se forjan entre hombres, fundadas en el intercambio de mujeres, son el eje a partir del cual la cultura emerge de la naturaleza, y sobre el cual se articulan las relaciones de poder monopolizadas por los hombres de manera universal (Belaunde, 2018, pág. 25). Este fundamento epistemológico, se relaciona con la teoría del inconsciente androcéntrico, mencionado al inicio de esta investigación en palabras de Bourdieu, para explicar la construcción del mundo social a partir de las diferencias de los cuerpos masculinos y femeninos, donde lo masculino tiene más valor sobre lo femenino.

Esto quiere decir que el género es un sistema determinante en la distribución social asimétrica de los bienes y beneficios -simbólicos y materiales- entre las categorías (de género) existentes. Las desigualdades presentes en la distribución social del poder y del prestigio están en la base de la reproducción de las relaciones de dominación y dependencia existentes entre hombres y mujeres.

Lévi-Strauss afirma, sin embargo, que las mujeres no solamente son signos pasivos intercambiados por los hombres, sino que ellas también son productoras activas

de signos, palabras y objetos hechos por las mujeres e intercambiados con otras mujeres, y entre mujeres y hombres. Es por esto, que el estudio etnográfico de las redes de intercambio, debe considerar la parte activa de las mujeres y no condenarlas a ser peonzas pasivas de los intercambios masculinos (Belaunde, 2018, pág. 25).

Janet Siskind (1973), en su etnografía de los Sharanahua, un pueblo amazónico de la frontera peruano-brasileña, muestra el intercambio de sexo por alimentos para satisfacer los deseos orales y sexuales de cada género: las mujeres quieren carne y los hombres sexo. En su estudio, se visibiliza la fortaleza de las mujeres amazónicas, que operan dentro de bloques de solidaridad femenina y que mantienen relaciones extraconyugales, sea para su propia satisfacción o por el bienestar de los futuros miembros de su pueblo, explicando que en el momento de la procreación, si quieres que el bebé nazca sano, debes absorber la fuerza manteniendo relaciones sexuales con todos los guerreros del pueblo, para que así el feto adquiriera todas las virtudes y cualidades de fortaleza.

Además, describe el ritual de la “cacería especial”, que se lleva a cabo cuando la aldea ha permanecido sin alimento durante un cierto tiempo. Comienza cuando las mujeres reúnen a un grupo de hombres para salir a cazar al bosque, pero no mandan a sus maridos, sino a sus amantes. En su ausencia, ellas preparan bebidas para acompañar la carne. Si el grupo regresa sin alimento, las mujeres indican que, puesto que no han traído carne, tendrían que comer sus penes, y en lugar de satisfacer su deseo sexual con la mujer que lo envió a cazar, ahora es sujeto de burla. Pero si la cacería es exitosa, ellas los reciben victoriosamente (Siskind, 1973). Esta “economía del sexo” y la complementariedad de los deseos orales y sexuales, forman parte del tejido social sharanahua. De esta manera, Siskind, despoja a las mujeres de su posición de objetos del intercambio masculino, para tomar la posición de agentes sociales autónomas, que participan en los intercambios y disputas de poder con hombres y demás mujeres.

Por otra parte, encaminándonos a los territorios de las historias de vida de la presente investigación. En el caso de los Kichwa Canelos de la Amazonía ecuatoriana, María Antonieta Guzmán (1997), explica que el género para los runa, son cualidades esenciales del cuerpo, que se van desarrollando y reafirmando mediante la adquisición de ciertas habilidades.

Los Kichwa Canelos conciben al género como algo que se adquiere a través de la realización de ciertas actividades y a través de la interacción y transmisión de conocimientos de parte de un hombre o mujer. Por ejemplo, Guzmán (1997) menciona en su texto, el caso de Juana, una niña que esperaba con ansias el fin de su año escolar (sexto grado) para dejar de ir a la escuela y empezar el proceso de convertirse en una verdadera *runa huarmi*. Esto, se daría cuando ella vaya con su madre o su abuela a trabajar la chacra para aprender bien el cultivo de la yuca, aprendería también a tejer y a realizar cerámica muy fina. Es así como si al crear ciertos objetos, la mujer o el hombre se crearan a sí mismos y al género de sus cuerpos.

De igual manera, existen hombres que a lo largo de su vida realizaron actividades como el cultivo de yuca o la preparación de chicha, y quieren mantenerse en ese espacio, e inclusive decidieron bautizarse con nombres de mujeres, y mujeres que realizan actividades como ir de expediciones al bosque para conseguir carne, ir de pesca al río, construir lanzas, y de igual manera adquirieron nombres masculinos. En su caso, los aspectos esenciales de su género se modificaron, pues al internalizar habilidades y exteriorizar objetos del otro sexo, pueden modificar su identidad innata y transformarse en lo que ellos decidan.

Retomando los estudios históricos, en el artículo de Camila Esguerra Muelle, “Lo innominado, lo innominable y el nombramiento: Categorización y existencia social de sujetos sexuales”, la valoración de las prácticas sexuales de los pueblos originarios de América por parte de los colonos era variada, su relación con la homosexualidad y los sistemas de género fue prácticamente la imposición de un episteme europeo que condenaba la sodomía, ya que era una práctica sexual que no tenía como fin la reproducción. A diferencia de Europa, en América los cuerpos homoeróticos tenían, en la mayoría de sociedades, una identidad definida y valorada dentro de la cosmovisión de muchos pueblos, y desde luego, no estaban fuera de la normalidad, sino inscritos en ella.

Los misioneros y exploradores franceses que llegaron a Norte América, observaron que había hombres que se vestían de mujeres y que se emparejaban con hombres, y mujeres guerreras y cazadoras que se emparejaban con otras mujeres y las llamaban esposas. A estos cuerpos los colonos les llamaron *berdaches*, y eran apreciados en sus pueblos, ya que los envolvía un significado mítico-simbólico muy valorados.

Por ejemplo, el apelativo *two spirit* (término adoptado por muchos miembros de pueblos nativos de Estados Unidos y Canadá), implica la percepción de una identidad panindígena que trasciende especificidades, buscando llamar la atención sobre tal fenómeno como algo ligado al universo espiritual indígena, reprimido en el proceso de colonización (Fernandes, 2014). Este término implica una reappropriación de prácticas y performatividades ancestrales que refiere a las personas que contienen el espíritu femenino y masculino dentro de un mismo cuerpo³¹. Lo que el apelativo *two spirit* nos permite percibir desde una mirada decolonial es la existencia de una identidad sexual diversa y un discurso político de los cuerpos, como forma de resistencia a la estructura de domesticación colonizadora y estigmatizadora, retomando el aspecto espiritual a partir del cual se perciben estas identidades.

La visión occidental, mestiza, producto de la colonización, ve a la homosexualidad como “pecado” o “pederastia”, por lo que posesiona a los cuerpos nativos, estigmatizándolos y buscando transformarlos en algo que se pertenezca a la lógica colonial, blanca, cristiana y heterosexual.

En 1576, el padre, Pero de Magalhães Gandavo escribía que:

Algunas indias hay también entre las tribus que deciden ser castas, quienes no conocen hombre alguno de ninguna naturaleza, ni lo consentirían, aun cuando por eso las mataran. Ellas dejan a todo el ejército de mujeres e imitan a los hombres y siguen sus oficios como si no fueran hembras, traen los cabellos cortados de la misma manera que los machos, y van a la guerra con sus arcos y flechas y a la caza perseverando siempre en compañía de hombres y cada una tiene una mujer que la sirve con quien dice que está casada, y así se comunican y conversan como marido y mujer (Amantino, 2011).

En 1551, el padre, Pero Correia indicaba que había visto entre las indias algunas que no solo llevaban armas, sino que además realizaban otras funciones de hombres: estaban casadas con otras mujeres. Llamarlas mujeres era, según él, la mayor afrenta que pudiera hacerseles (Amantino, 2011).

³¹ Ver: Gilley, Brian Joseph (2006). *Becoming Two-Spirit: Gay Identity and Social Acceptance in Indian Country*

Luiz Mott, en su texto del 2006, “Igreja e Homossexualidade no Brasil: Cronologia temática”, menciona a la comunidad Tupinambás tiene los términos *tibira* y *çacoaimbeguira* para referirse a los indios homosexuales y a las indias lesbianas, respectivamente. Mencionando que el 1613 un indígena tibira fue ejecutado por los frailes capuchinos franceses por realizar un “pecado nefando”, siendo este el primer homosexual condenado a muerte en Brasil. Mott explica también que los tibira eran discriminados en su comunidad solo cuando no cumplían sus obligaciones masculinas de cazar e ir a la guerra, mas no por su orientación sexual.

Había también hombres pasivos que tenían cabañas propias para recibir a sus compañeros y muchos poseían “tienda pública”, recibiendo a otros hombres como si fuesen prostitutas. Aquellos que eran activos llegaban a vanagloriarse de estas relaciones, considerándolas señal de valor y valentía, aunque el término tibira fuese, en ocasiones, utilizado como ofensa. Entre las mujeres, algunas adoptaban los peinados y las actividades masculinas, yendo con ellos a la guerra y a la caza, además de casarse con otras mujeres, adquiriendo toda especie de parentesco adoptivo y obligaciones asumidas por los hombres en sus matrimonios; eran las llamadas *çacoaimbeguira* (Mott, 2006).

Retomando a Mott, entre los Guaicurus del siglo XVIII se habría encontrado indígenas homosexuales que además de travestirse, eran identificados plenamente con el estilo de vida del género opuesto. Citando un fragmento de la revista del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro de 1850:

Entre los Guaicurus y Xamicos, hay algunos hombres que aprecian y son apreciados, a quienes llaman *cudinhos*, los cuales les sirven como mujeres. Estos *cudinhos* o demonios nefandos, se visten y se atavían como mujeres, hablan como ellas, realizan las mismas labores que ellas, llevan jalatas, orinan agachados, tienen marido al que celan mucho y los tienen constantemente en los brazos, aprecian mucho que los hombres los cortejen y una vez cada mes simulan el ridículo fingimiento de estar con menstruación, no comiendo, como las mujeres en esa crisis, ni pescado ni carne, pero sí de algún fruto o palmito, y van todos los días, como lo practican ellas, al río, con un cuenco a lavarse (Mott, 2006).

En las comunidades Terena y Guaraní en Mato Grosso do Sul, Cancela y sus colaboradores indican que existe el término *guaxu* para los hombres homosexuales, refiriéndose a lo siguiente:

Existe el hombre guaxu, como nosotros llamamos a la homosexualidad. En ningún momento queremos esconder eso. Nos gusta mucho un mito guaraní: Cuando Nhanderu creó el mundo, hizo primero a los hombres. Y un día dijo a los hijos: «ve a la tierra a ver cómo está la gente». Y el hijo de Nhanderu vino y vio que los hombres se estaban cortejando. Y había un hombre en embarazo. Entonces regresó donde su padre y le relató lo que estaba pasando. Y el padre dijo: «vuelve allá y crea un compañero para esos hombres, una mujer allá en la tierra». Y él fue y creó una mujer. Y el hombre embarazado dijo así: «¿Y yo? ¿Y ahora?» «No. Tú no tendrás a tu hijo aquí, Nhanderu hizo una morada sagrada para que vayas a vivir allá». Y él aceptó. Y hasta hoy está allí, en una morada sagrada (Cancela, Abreu, & Machado, 2010).

Recientemente, en el X Seminario LGBT del Congreso Nacional en Brasil (14 de mayo de 2013), Ysani Tukano menciona cómo en la sociedad Kalapalo, antes de la colonización, las relaciones entre mujeres eran normales:

La unión entre ellas mismas, la unión era normal, hasta que un día apareció cierto hombre blanco en nuestra tribu y dijo así: *indios, eso no es normal, eso es cosa del diablo. Ustedes los hombres tienen que condenar a esas mujeres. La mujer debe obedecer al hombre, porque el hombre, según la biblia nació primero, y la mujer nació después* (Fernandes, 2014).

A través de estos relatos se puede evidenciar la existencia de diversidades sexuales como una práctica común en las comunidades indígenas amazónicas del Brasil, a diferencia de los discursos que se manejan en los medios, donde a los indígenas homosexuales se los estigmatiza y relacionan sus reconocimientos como una “pérdida de cultura”. Esto se puede visibilizar en una entrevista a un alto funcionario del gobierno brasileño, realizada en junio de 2013:

A partir de los años 70 es que esos actos (la homosexualidad en poblaciones indígenas) comenzaron a detectarse en las comunidades. Fue un período en el que hubo una inclusión más de costumbres de blancos por

el surgimiento de las antenas parabólicas, de antenas de radio. Hubo una mayor penetración de las costumbres de los blancos en las comunidades. Inclusive con la participación de ONG's extranjeras, el mismo trabajo de la Funasa a través del trabajo del Departamento de Salud Indígena, creó una expectativa de asistencia, pero al mismo tiempo suprimió también un poco la parte cultural de los indígenas, porque pasaron a copiar algunos hábitos de los blancos y dentro de esas costumbres de los blancos, y lo digo de forma extraoficial, pues no hay estudios sobre eso (son relatos de caso), principalmente por ejemplo, auxiliares de salud indígena y técnicos de salud indígena, como que se entabló una relación a partir del Programa de Salud Indígena en las comunidades, es claro y evidente que algunas de esas personas comenzaron a tener una relación, porque técnicos en salud indígena hombres (blancos) eran homosexuales, y eso motivó en teoría que pudiera despertar en algunos sentimientos que ya tenían alguna probabilidad a esa tendencia, porque en el nacimiento mismo no tenemos evidencias de que al nacer y en la misma juventud tengan eso los indígenas, y se lo digo con 22 años de experiencia en el trabajo con pueblos indígenas, a diferencia de la cultura del blanco, donde ya en el niño de 3,4,5 años usted puede percibir una tendencia homosexual, entonces es una curva.

En Estados Unidos y Canadá, surge el movimiento político que retomó el nombre de *Two Spirit*, donde los indígenas homosexuales en los años 70 empezaron a mostrarse al verse enfermos con el virus del VIH. Desde 1969, grupos activistas homosexuales empezaron una activa militancia en contra de la estigmatización al querer volver a sus comunidades con sus familias, y la lucha contra el SIDA se convirtió en una lucha contra la homofobia. Aumentando la conciencia de tradiciones sagradas de las identidades disidentes en sus culturas y al considerarse *two spirit* se asumía una postura anticolonial, al no aceptar las categorías occidentales de clasificación a prácticas no heteronormadas.

En las palabras de Sue Beaver (Mohawk):

Nosotros creemos que existe el espíritu tanto de hombre como de mujer interiormente. Nos vemos a nosotros mismos como muy privilegiados. El Creador hizo seres muy especiales, al crear a los two spirit. Él dio dos espíritus a algunos individuos. Nosotros somos personas especiales, y eso

ha sido negado desde el contacto con los europeos. Lo que los heterosexuales alcanzan en el matrimonio, nosotros los tenemos dentro de nosotros mismos (Roscoe, 1998).

Es así como el eurocentrismo empieza a funcionar como forma de construcción de conocimiento, volviendo a los colonizados como pueblos sin historia, y universalizando la posición epistémica de los europeos, con premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas sobre el género. Lugones sintetiza que: la raza no es más mítica o ficcional que el género, ambas ficciones ficticias (Lugones, 2008).

Sabemos que existe una realidad que siempre se reprimió e invisibilizó a lo largo de la historia colonial: las prácticas no heteronormativas indígenas en sus más diversas formas. Dicha realidad va acompañada de conceptos como indigenismo, identidad, masculinidad, femineidad, autenticidad, etc., que se transforman y rearticulan con el tiempo y dependiendo los distintos territorios.

Por lo que es importante entender que las identidades sexuales diversas indígenas se deben visibilizar y discutir en círculos académicos y no académicos. En palabras de Foucault, el propio mutismo, aquello que se rehúsa decir o que se prohíbe mencionar, la discreción que se requiere entre determinados locutores, son el límite absoluto del discurso.

No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es requerida para los unos y para los otros. No hay un solo silencio, sino muchos silencios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos (Foucault, 2007).

La diversidad sexual indígena tiene la necesidad de hacer efectiva una estrategia de defensa y de sugerencias que cuestionan el orden de la dominación. La diferencia entre los movimientos indígenas y los demás movimientos sociales se funda en el hecho de que su campo de acción no se limita a lo político y lo social, sino que se extiende significativamente en el campo de la cultura y la educación y, en este aspecto el movimiento indígena cuestiona el sistema histórico de dominación.

Realizando un estudio al pasado precolombino ecuatoriano, es importante investigar y visibilizar como los elementos significativos del pasado homosexual prehispánico son distorsionados y rechazados en la construcción histórica del Ecuador.

En la investigación arqueológica de María Fernanda Ugalde (2019), “De siamesas y matrimonios: tras la simbología del género y la identidad sexual en la iconografía de las culturas precolombinas de la costa ecuatoriana”, se realiza un análisis y una crítica a las deducciones normalmente vistas en los catálogos de los museos, que frente a las ilustraciones de las figurillas se sostiene que todas las culturas precolombinas eran heteronormadas. A pesar de que existen (como se ha mostrado a lo largo de este apartado) crónicas de los primeros siglos de la colonia donde se mencionan claramente prácticas homosexuales.

Entre las figurillas de la Costa ecuatoriana, sobre todo, en las culturas Tolita y Bahía, existen representaciones de parejas o escenas eróticas al encontrarse con personajes masculinos y femeninos en un escenario de ese tono, pero al encontrar figurillas que representan una situación similar a las anteriores, pero ambos personajes son femeninos, no se deduce que son pareja, sino se habla de siamesas. Aun así, este tipo de figurillas son guardadas en las sombras porque se considera que no son representativas, o porque no se quiere afrontar la posibilidad de que la homosexualidad fue aceptada en el pasado.

En exposiciones de obras y estudios arqueológicos que inclusive llegan a tener títulos con referencia al género, se ha asegurado que las relaciones que establecían entre sí las culturas precolombinas eran heteronormadas. Estos estudios evidencian la falta de reflexión en torno a la construcción de identidades y diversidad de género.

También, en la cultura Tolita nos había llamado la atención figuras que rompen con la convención iconográfica y combinan atributos fototrópicos de un sexo con prendas de vestir correspondientes al sexo opuesto. Es llamativo el hecho de que entre las numerosas representaciones de la cultura Tolita de personajes jóvenes con poco atavío, que se suelen clasificar como femeninas o masculinas según su vestimenta, aparezcan ejemplares vestidos con taparrabos (y, por tanto, tendrían que ser hombres de acuerdo a la clasificación binaria tradicional), pero cuyas siluetas

resultan sospechosamente femeninas, pues tienen una curva muy acentuada en su cintura y cadera (Ugalde, 2019).

Igualmente, en el caso específico de la costa ecuatoriana, varios cronistas mencionan la existencia de un grupo de niños y jóvenes que eran vestidos y adornados con atributos femeninos, y que tenían el papel principal en ritos religiosos y de servidores sexuales de los hombres de la élite, grupo selecto al que denominaban *Enchaquirados*.

Explorado por el campo de la arqueología, se pueden encontrar estatuillas de culturas prehispánicas (andinas y de la costa) donde dos hombres practican actos sexuales el uno hacia el otro. Tanto estas estatuillas como la existencia de los enchaquirados validan la diversidad de prácticas e identidades sexuales a lo largo de la historia.

Históricamente, se conoce a los Manteños-Huancavilcas como los grupos originarios que habitaron el territorio de Guayaquil. Dichos grupos que en los relatos españoles son descritos como ofensivos por su aceptación y práctica de la sodomía. Sosteniendo que, por estas acciones y por su adoración a piedras y efigies, entre otras deidades, tenían un contacto directo con el diablo.

Como se especifica en los relatos del cronista Cieza de León en los años 1500s, se describe que:

En los rituales en los templos adoratorios tienen uno o dos hombres, o más, de acuerdo al ídolo. Han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres. Estos hombres participan en uniones carnales como un signo de santidad y religión, durante sus fiestas y días santos, especialmente con los señores y otras autoridades. Yo lo sé porque he castigado a dos. Los cuales, cuando les dije del maligno acto que estaban cometiendo, y la fealdad del pecado que estaban haciendo, contestaron que no eran culpables, porque desde el momento que nacieron habían sido colocados ahí por sus caciques, para utilizarlos en este maldito y horrendo vicio, y para ser los sacerdotes y guardianes del templo. Así que lo que yo deduje de esto es que, el diablo estaba tan a cargo de estas tierras, que no habiendo sido contentado con hacerlos caer en semejante gran pecado: sino también los había hecho creer que tal vicio es una forma de santidad y religión, y de esa manera los tenía más esclavizados. Esto me fue dado por

Fraile Domingo, conocido por todos, y conocido por ser un amigo de la verdad (Benavides, 2006).

Este grupo de jóvenes eran aceptados e integrados en las civilizaciones. Servían en templos y participaban en una homosexualidad ritualizada, que también se visibilizaba en culturas del Perú Central y Mesoamérica. Los enchaquirados tuvieron estatus dentro de la comunidad por el uso de las chaquiras (artefactos considerados de importancia invaluable en los pueblos costeros), el oro y el servicio exclusivo a caciques.

En otros relatos realizados por cronistas se realizan descripciones que connotan racismo u otras conductas discriminatorias al referirse a los Huancavilcas como limpios y blancos y a los Choneros como negros y sucios. Así mismo, se relata la práctica sodomita entre gigantes de la zona; que al no percibir a las mujeres indígenas como iguales y al no existir mujeres gigantes, recurrían a prácticas sexuales homosexuales.

Este tipo de relatos reflejan los prejuicios de los españoles, que, dentro de su imaginación histórica, con el tiempo han ido forjando una historia y cultura apegada más a cuestiones de subjetividad histórica que de interpretación objetiva.

La ciudad de Guayaquil históricamente fue colonizada no solo por grupos españoles, sino también por portugueses, libaneses, británicos, y algunas nacionalidades asiáticas. La llegada de estos colonos no sólo significó el etnocidio y desalojo de los pueblos originarios de ese territorio, sino que inició una historia que se ha ido desarrollando hasta la actualidad marcada por la discriminación racial, la represión social, la explotación económica y la pérdida de identidad cultural (Benavides, 2006).

A diferencia de los indígenas de la sierra, los indígenas de la costa se vieron afectados por un proceso de colonización acelerado. Donde en un lapso corto de tiempo la mayoría de estas poblaciones costeñas fue desapareciendo por enfermedades y genocidio; los pocos que quedaron fueron introducidos en actividades económicas y culturales que destruyó por completo sus tradiciones ancestrales. A esto hay que añadir, que el proceso de rechazo a lo indígena se incrementó cuando los mestizos o cholos fueron formando dentro de su imaginario que mientras más lejos estés de la herencia indígena, más oportunidades tienes en términos sociales y económicos de salir adelante. Lo que significó que las etnias negras e indígenas sean sometidas a un mismo tipo de dominación. A pesar de darse una separación de la corona española, no hubo una inclusión cultural

con los mestizos, debido a la herencia española que promueve distanciarse de los pueblos originarios, reforzando así la idea de que la blancura significa civilización.

En base a esto, el regionalismo entre los costeños y los serranos se ha ido construyendo cultural y políticamente, ya que Guayaquil relaciona a la sierra con los indígenas y busca separarse de ella tanto como pueda, lo que repercute en no identificar a Quito como una autoridad política centralizada.

Debido a estos relatos racistas y regionalistas, y al poder de la visión homofóbica de la Iglesia católica se ha estigmatizado e ignorado el legado de los enchaquirados, ya que la cultura actual guayaquileña no quiere verse involucrada con su pasado histórico indígena y peor aún con una identidad y práctica sexual “problemática”.

Estos discursos heteronormativos que han criminalizado e invisibilizado a la homosexualidad se sostienen y se sustentan en la historia contada por colonizadores. Por esta razón es necesario que se reescriba la historia para transformar las formas discursivas del poder que someten a muchos ecuatorianos con identidades sexuales disidentes a una heterogeneidad agresiva.

ATREVERSE A MIRAR

Quiero estudiar, quiero aprender, quiero escribir. No sé lo que debería haber aprendido hace muchos años. Sé, en cambio, lo que debería saber mucho después. De allí que me sienta anciana y niña al mismo tiempo.

Alejandra Pizarnik. Diarios.

Este tema de investigación surge frente a varias interrogantes y cuestionamientos. En primer lugar, desde que empecé a cursar la carrera de sociología, siempre supe que mi tema de titulación giraría en torno a los pueblos originarios del Ecuador.

Mi familia es imbabureña, crecí rodeada de leyendas sobre montañas y lagunas, aventuras y guerras, rodeada de la fortaleza envolvente de los paisajes de la provincia. El hecho de poder ver y palpar a los protagonistas de muchos cuentos, el maíz, el agua, la tierra, el sol, las estrellas, los montes, la lluvia y la luna, me hacía sentir segura y respaldada frente a la vida, a diferencia de otro tipo de relatos, los cuales escuchaba diariamente por mi formación escolar católica, donde los protagonistas dejaron de existir terrenalmente hace miles de años, y habitaban de manera invisible, pero a la vez omnipresente en el cielo. Recuerdos de mi niñez me llevan a escenarios donde podía trepar hasta la punta de los árboles de higo, hacer pasteles de lodo con cáscaras de naranja, corretear con cuyes y de repente chocarme con una vaca, darles de comer a las gallinas de mi mano, para luego sentarme en las gradas del zaguán de la casa de mis abuelos a comer mote mientras escuchaba dulces canciones de Ñanda Mañachi que iban así: “*Ay el cerrito de Imbabura, si no llueve está nevando. Ay estará mi huambrita, ay si no llora suspirando*”. Pero mientras iba creciendo fui notando cosas que no entendía por qué se daban así. Existía un muro incorpóreo entre este universo indígena que yo sentía me había formado y la realidad en la que me desarrollaba día a día. Cada vez ese muro se fue haciendo más grande, y en los últimos años de la escuela conocí la historia colonizadora, en los libros leí sobre los trabajos y actividades para las que los indígenas “estaban destinados”, aprendí sobre las pirámides de clases sociales en donde los indígenas ocupaban el último lugar, leí sobre los huasipungos y las haciendas, leí sobre su proceso “civilizatorio” emprendido por la iglesia, recuerdo que aprendí sobre el “descubrimiento”

de América, y cómo todo ese asunto me dejó con más dudas que aclaraciones. En el colegio investigué sobre las luchas reivindicativas de los pueblos indígenas, conocí los rostros de líderes y lideresas que en el país y alrededor del continente habían dedicado su vida por exigir derechos básicos, derechos que no me cabía en la cabeza, cómo a los que estaban en el poder no les daba la gana de darles. La valentía de ellos me sorprendía más que la de cualquiera. Crecí llenándome de indignación, impotencia y tristeza por toda la historia que iba descubriendo. Me aberraba el hecho de que el país, la ciudad, la sociedad en donde vivía, se había fundado en base a la desigualdad, la discriminación y la injusticia, pero más que nada, en base a tanto dolor, violencia y humillación de miles. Pero esta discriminación y desigualdad no es historia del pasado, es un cuento de nunca acabar. En la actualidad, no solo los pueblos indígenas ecuatorianos, sino todas las comunidades alrededor del mundo, se encuentran en luchas activas por el derecho a sus territorios, de la selva, al agua, en contra de extractivismos transnacionales que tergiversan sus luchas, mostrándolas como un retroceso para el éxito y el desarrollo. Esto trae como consecuencia más discriminación y menos respaldo para estas causas.

En segundo lugar, en base a mis propios intereses, desde la adolescencia tuve cercanía a cuerpos e identidades que están fuera de la heteronorma. Desde pensadores y artistas, hasta conocidos y amistades. Las primeras palabras que cruzaba con ellos normalmente desembocaban en conversaciones donde sus historias de vida implicaban, por lo general, prejuicios y rechazo, aun así, se mostraban sin arrepentimientos respecto al reconocerse a sí mismos como realmente son. Nuevamente me encontraba desconcertada por la desidia de muchos, me fastidiaban las miradas mal intencionadas en la calle, compartía su tristeza frente a los comentarios de odio o de reproches con la esperanza de poder alivianar el peso de esas palabras en sus corazones y en sus mentes. Siempre me molestó que la valentía y la autenticidad sean fuertemente juzgadas y cuestionadas en la sociedad.

Todos estos sentimientos tan vívidos, me hicieron pensar que si de por sí es cuestionable ante el ojo público tener una identidad sexual disidente siendo una persona blanca o mestiza, perteneciendo a una clase media, media alta o alta, en un contexto moderno occidental, donde existen tantos referentes en la televisión, en la radio, en las revistas, y en la calle, cómo debe ser el reconocerse de esa manera siendo indígena, en un escenario donde hasta hace pocos años yo no evidenciaba ningún tipo de referentes. Tengo claro que los seres vivos son andróginos, homosexuales, bisexuales,

heterosexuales, intersexuales y asexuales, así que nunca me parecieron acertados los comentarios que sostenían que identidades y corporalidades que se encuentren fuera de la heteronormatividad eran “conceptos” de la modernidad y de la hegemonía europea y norteamericana, por lo tanto, no podían existir dentro de pueblos y nacionalidades indígenas o no contactadas. Emitir este tipo de enunciados es negar identidades, pensamientos, sensaciones y deseos en cuerpos indígenas simplemente por ser indígenas, es otra manera de discriminación y limitación a su existencia.

Decidí realizar esta investigación porque quería evidenciar y reclamar, no sólo la existencia, sino la misticidad, el poder, el valor y la voz de las diversidades sexuales indígenas a lo largo de la historia. No me parece justo ni válido que el proceso de conquista europea que trajo consigo la implantación violenta de la ideología judeo cristiana, continúe negando hasta el día de hoy la diversidad sexual precolonial en el continente americano, que no fue necesariamente mal vista, sino todo lo contrario.

Desde un inicio me planteé desarrollar este trabajo en base a entrevistas y experiencias compartidas que se iban a dar a partir de una estadía permanente en comunidades indígenas. Dentro de estas expectativas empecé a investigar de manera superficial sobre este tema, y me encontré con varios documentos, archivos fílmicos y fotográficos donde se evidenciaba la diversidad sexual en comunidades indígenas andinas desde tiempos de la colonia y en la actualidad. Fui al archivo del Ministerio de Cultura para indagar más, y así pude darme cuenta que había bastante material acerca de nacionalidades indígenas de la Sierra, y noté que respecto a las nacionalidades indígenas de la Amazonía existía material particularmente reciente y no tan extenso. Entonces reflexioné acerca de los conocimientos que tenía de la selva, y me di cuenta que eran muy pocos. Haciendo una revisión al pasado, fue lamentable el descubrir que en la escuela y en el colegio había recibido casi nada de información acerca de las culturas del Oriente, no conocía de sus procesos de colonización y evangelización, que tenía claro fueron distintos a los de la Sierra y la Costa, y pude ver que no existían archivos de ningún tipo que mencionaran diversidades sexuales indígenas amazónicas ecuatorianas, por lo que quise encaminar mi investigación hacia la población amazónica.

A inicios del año pasado, la programación de viajar a la selva en el mes de marzo, se vio imposibilitada por el brote y propagación del coronavirus, enfermedad que alcanzo tasas de mortalidad altísimas en muy poco tiempo. Tras esto me invadieron muchos

sentimientos y pensamientos, me desbordaban. Por un lado, estaba la frustración de no poder viajar a territorio y poder realizar mi investigación de campo como me la había imaginado. Quería compartir, convivir, pero sobre todo aprender y conocer cada detalle posible, hasta donde se me permita, del estilo de vida y maneras de ver el mundo y concebirse en el mundo de las personas a quienes entrevistaría. Quería que se sientan cómodos con mi presencia, quería poder crear lazos de confianza, de amistad. En un aspecto ya más personal, quería desconectarme de la ciudad, quería estar en el río, rodearme de árboles y animales. Quería cerrar los ojos y poder interiorizar de forma más profunda cada palabra y sentimiento que mis entrevistados me extiendan. Sin ánimos de romantizar el trabajo de campo, tenía mucha ilusión, eso es todo. También sentí miedo, no sabía si la virtualidad podría ayudarme en contexto de pandemia hasta destinos lejanos a Quito. Pensé que nada iba a poder darse de la forma en la que la había planeado, y así fue, pero las cosas resultaron muy bien. A esto quiero añadir que el contexto nacional y mundial en el que se fue desarrollando el “semáforo rojo” de la pandemia fue devastador. Este virus, llegó a develar la nefasta administración del gobierno de Lenin Moreno, el cual arrastra consigo los muertos de OCTUBRE 2019 y una serie de inconsistencias gracias a su política pro imperialista. Una de las más nefastas leyes que se promovieron a raíz de la pandemia fue la mal llamada “Ley Humanitaria”, la cual dejó paso libre a que los empresarios y grandes grupos económicos puedan despedir intempestivamente a las amplias masas trabajadoras. Con ello no solo se agravó la situación en el campo laboral, sino también se agudizó la precarización dentro del sistema de salud, que se volvía cada vez más preocupante. Como conocemos, se dieron escenarios terribles en Guayaquil, se dieron levantamientos sociales, de estudiantes, trabajadores públicos, privados y ambulantes. Mientras todo este panorama se fue suscitando, el propio gobierno se encontraba inmerso en casos absurdos de corrupción, poniendo como siempre por encima los intereses de la burguesía y grupos económicos y políticos que se perpetúan en el poder.

Para la realización de mi tesis, me encuentro inmersa en este panorama el cual va presentando nuevos conflictos, los cuales en primera instancia parecían limitarme, pero con el devenir de los días encuentro la necesidad de asimilar estos cambios de forma dialéctica, y con ello tuve, necesariamente, que dar paso a una nueva estrategia de trabajo. Si bien en un primer momento las necesidades que me planteaba esta tesis era llevar un trabajo de campo, tuve que modificar mi hoja de ruta y, así como todos, adaptarme a las nuevas reglas de la crisis sanitaria, económica, y humanitaria, embarcándome en

descubrimientos por medio de métodos que fueron surgiendo, como las entrevistas virtuales. Se dio la oportunidad de conocer a Inayuk Yanda Montahuano Ushinga (30 años), compañero Sápara quien está al frente de “Tawna: Cine desde Territorio”, productora cinematográfica amazónica, que trabaja a partir de los principios de construcción de la imagen propia de los pueblos originarios amazónicos, por fuera de las grandes producciones hegemónicas e incluso por fuera de la exotización de la imagen del indígena amazónico. A través de diálogos con él, descubrimos que nuestros intereses iban por caminos similares, Yanda junto con Tawna Cine, antes de la pandemia, se encontraban realizando un documental acerca de diversidades sexuales en la Amazonía ecuatoriana llamado “De vuelta a la selva”, así, pude ir conociendo a quienes dieron forma, vida y sentido a mi investigación: Iru Aya (30 años), activista Kichwa Amazónico, que en la actualidad radica en Brasil y está cursando un doctorado en Antropología Social en la Universidad Federal de Rio de Janeiro; Judith Payahuaje (22 años) de la nación Secoya, miembro de la Organización Cuenca Amazónica, donde realiza Fotoperiodismo Comunitario; Samay Andy (25 años), mujer trans indígena Kichwa Amazónica, estudiante de Antropología en la USFQ, quien ahora es referente titular de la Red Latinoamericana y del Caribe de Mujeres Trans y activista de la Organización Alfil; y Nemo Andy, dirigente del Departamento de la Mujer y Familia y del Departamento de Salud de la CONFENIAE. También, gracias a Ninari Chimba (27 años), docente y activista indígena kichwa de Panzaleo & Otavalo, tuve la oportunidad de conocer a la Vicepresidenta de la ECUARUNARI Naira Chalán (29 años). Por otra parte, Tawna Cine, pudo colaborar con entrevistas realizadas para su documental a Zumak Sacha, Kichwa Amazónico y activista reconocido mundialmente, y a otro compañero que se mantiene en el anonimato, activista por la tierra y las diversidades sexuales de la comunidad kichwa Serena. El desarrollo del trabajo investigativo cualitativo se dio mediante entrevistas vía Zoom Meetings, realizadas en base a preguntas obtenidas de los capítulos previos a este, y a partir de mis preguntas de investigación y objetivos.

Aquí, es momento de mencionar que se presentaron ciertas encrucijadas en mi investigación, si bien mi idea principal era conocer a fondo las realidades de las diversidades sexo-genéricas en la Amazonía, la mayoría de mis entrevistados dejaron la selva alrededor de los 6-12 años para migrar a la ciudad o al extranjero por motivos de educación y trabajo. Lo que, para algunos, significó una oportunidad para dejar atrás el pasado de secretos y de estar ocultos, pudieron conocer referentes, entender que fuera de

la heteronorma puede existir felicidad y pudieron reconocerse sin prejuicios asfixiantes. Cabe recalcar que no todos recibieron negativas en sus comunidades, algunos desde muy pequeños, fueron reconocidos por sus abuelas como seres especiales. También hay quienes todavía se encuentran en sus comunidades dentro de la selva, e irónicamente son quienes se ven atravesados por prejuicios, dudas, miedos, que conflictúan su proceso de reconocimiento.

Es por estas circunstancias que mi investigación queda abierta, siento que tengo una deuda conmigo y con mi trabajo, de ir a territorio. Esta tesis es un primer momento, que me brinda una introducción para seguir profundizando a un nivel vivencial las realidades de la vida en comunidad dentro de la selva amazónica.

Así se fueron tejiendo saberes que mucho más que aportar a este trabajo o afirmar hipótesis que tenía, despertaron sentimientos por los cuales entendí una vez más que la lucha de los pueblos originarios por su autonomía es infinita. No se limita a luchas por territorios o por reconocimiento étnico o dentro de una constitución, sino a todo esto que todavía se encierra en el tabú de la diversidad sexualidad y el género. Conocer sus historias de vida, sus tristezas, alegrías, caídas, sus dudas, su crecimiento personal, académico y el descubrimiento de sus certezas es algo que queda marcado en mi memoria para siempre.

IDENTIDADES DISIDENTES Y RESISTENTES: CASOS AMAZÓNICOS

*Existe un principio que se resiste a toda información,
que nunca deja de mantener al ser humano en una ignorancia perenne.
Es el principio de desestimar lo que no se ha investigado.*

Herbert Spencer.

A continuación, se efectuará un análisis a las entrevistas realizadas a distintas disidencias sexo-genéricas de la Amazonía del Ecuador y a dirigentes de organizaciones indígenas a nivel nacional. Este proceso se llevará a cabo contrastando los relatos de vida y maneras de reconocerse y autoperibirse en el mundo, con distintas categorías sociológicas que surgieron a lo largo de esta investigación en capítulos precedentes a este.

Como punto de partida, está conocer la relación que los entrevistados mantienen con su territorio. Iru Aya (30 años), activista Kichwa Amazónico, que en la actualidad radica en Brasil y está cursando un doctorado en Antropología Social en la Universidad Federal de Rio de Janeiro, explicó cómo a través de la relación que construyó junto a su madre y abuela con su territorio y la naturaleza, se fue forjando su identidad étnica, en sus palabras:

“La relación que tenemos con el territorio me ha ayudado mucho porque nos reivindica como indígenas, porque pertenecemos a ese territorio. Nos identifica a nosotros porque pertenecemos al espacio donde crecimos. Para mantener ese lazo con el territorio me ha ayudado mucho mi madre y mi abuela por parte de padre, porque me enseñaron todo acerca de la naturaleza, los espíritus, el equilibrio, lo que tenemos que cuidar, porque no tenemos que maltratar, cuáles son los castigos por romper algunas leyes que impone la misma naturaleza para mantener el equilibrio entre humanos y naturaleza” (Anexo 1).

Explica las creencias de su pueblo, los mandatos y mitos que rigen en su comunidad para su organización y supervivencia, lo que nos muestra la plurinacionalidad contenida en esta nacionalidad kichwa amazónica. Pero menciona que la presencia de la educación occidental y la nueva cultura tecnológica, interfieren con la sabiduría oral de

los pueblos ancestrales y sus dinámicas. Ya no existe un dialogo constante ni abierto entre padres, abuelos y generaciones jóvenes. Iru siente que es un gran privilegio haber nacido y crecido en lo que considera las últimas generaciones que pudieron tener esa transmisión. Menciona nuevamente la importancia del reconocerse y conectarse con el territorio para la preservación de su cultura:

“Todos los seres humanos tenemos una línea de contacto, un link, con la naturaleza, porque nosotros nacemos de la naturaleza, simplemente que los que nacen en el mundo no indígena, por su entorno, ellos bloquean ese lazo, ese link, bloquean, porque nacen en ciudades con la tierra cubierta de concreto, la bulla, y el entorno es muy diferente y no hay ese contacto con la tierra, con la Pachamama, en cambio en la selva nosotros sí tenemos el contacto cien por ciento con la naturaleza, pisamos la tierra, nos mojamos, nos bañamos, y eso nos despierta la sensibilidad para mantener ese contacto de ser sensibles con la naturaleza, con el territorio. Entonces los jóvenes, no todos, están un poquito dejados. Por eso es importante el territorio para nosotros, pues sin el territorio, sin preservar el entorno y la naturaleza nosotros no vamos a poder sobrevivir” (Anexo 1).

Iru nos habla de su malestar por la presencia del individualismo que está haciéndose presente en las nuevas generaciones. Mira esta situación como consecuencia de la globalización, visión que aceleradamente va cooptando a la plurinacionalidad de los países latinoamericanos y de la selva para beneficio de los grandes grupos de poder económico mundial, que buscan acumular riquezas sustrayéndolas de distintas periferias.

De igual manera, Zumak Sacha, Kichwa Amazónico y activista ecologista y defensor de los derechos LGBTTI+ reconocido mundialmente, indica que, a pesar de estar lejos de su comunidad, uno no se olvida de donde viene y procura no perder su vínculo con la naturaleza y su cultura. Y que, “el estar consciente de tu identidad cultural, te permite estar contigo mismo e identificado a donde quiera que vayas”.

Por su parte, Judith Payahuaje (22 años) de la nación Secoya, miembro de la Organización Cuenca Amazónica, donde realiza Fotoperiodismo Comunitario, sostiene que la gran nacionalidad Secoya lleva mucho tiempo desarrollándose en la guerra contra el extractivismo y en búsqueda del respeto de sus derechos colectivos e individuales. Y al igual que Iru, percibe que las nuevas generaciones están marcadas por el proceso de

mestizaje, que los lleva a avergonzarse de hablar su propia lengua (kichwa y paicoca). Situación similar sucede en el caso de Samay, que en su comunidad kichwa Alto Eno (a una hora de Lago Agrio), todos van a estudiar en la ciudad, ya que, hasta hace poco había una escuela bilingüe pero que ya no se la utiliza y quedó abandonada. Considera que los pueblos originarios se han visto forzados a negociar y a depender del Occidente y el Estado para poder sobrevivir, generándose así una asimilación de la dominación por parte de los pueblos originarios, donde aceptan su dependencia tras la colonización, que también produce sometimiento en base a la economía de los intereses. No sólo en la Amazonía los indígenas se vieron obligados a trabajar como esclavos para los caucheros, colonos y misioneros, sino también en la Sierra los indígenas trabajaron durante muchos años en las haciendas. Samay, visibiliza reiteradas veces, que el sistema capitalista está inmerso e impuesto en todo, lo que ha provocado cambios sistemáticos en los pueblos originarios.

Nemo Andy, dirigente de la Mujer y Familia y del Área de Salud de la CONFENIAE, menciona que su territorio Huaorani, a pesar de ser extenso y contener tres provincias, está delimitado por el extractivismo petrolero y poderes del Estado que van en contra de su autonomía territorial:

“También nos pertenece el Parque Nacional Yasuní porque los hermanos huaorani están habitando ahí, pero sin embargo el gobierno lo tiene como reserva natural. En la zona de Orellana está la extracción del petróleo, el asentamiento de las comunidades está ahí, pero tienen muchos problemas de salud. En la parte de Pastaza tenemos comunidades asentadas dentro de las empresas petroleras, y de ahí Napo, casi ahorita no hay comunidades, porque antes estuvo extracción del petróleo, y ahorita están selladas” (Anexo 6).

Al iniciar un dialogo sobre las representaciones de la sexualidad y diversidad de género en su comunidad, Iru comenta que concurre un supuesto acerca de que los indígenas son violentos, homofóbicos, machistas y temperamentales. Sostiene que existen excepciones, pero que las poblaciones indígenas son como cualquier otra población, fruto de su historia. Por ejemplo, la cristianización, con una religión dominada por hombres, donde lo femenino debe estar subyugado a lo masculino, choca con la visión divina que los pueblos originarios tienen de la mujer, al verla como un ser creador y protector que

merece mucho respeto. Los misioneros y colonos se sorprenden al ver que las mujeres y diversidades sexuales ocupan el mismo espacio y entorno social, económico y político que los hombres, perciben que no existe distinción de género y empiezan a conversar con el hombre indígena y explicarle que:

“Cuando tu mujer te falta al respeto, tu mujer tiene que estar subyugada a ti, tus hijos te pertenecen a ti, tú eres el hombre, el que domina todo. A tu familia, tú la controlas. Si es que te faltan al respeto, tú eres el responsable” (Anexo 1).

De la mano con esto, Iru menciona que el alcohol tiene un papel importante en este proceso, ya que los españoles vieron al alcoholismo como una herramienta de control indígena. Y así, cuando el hombre llegaba borracho y con comentarios por parte de su patrón, caucheros o colonos de que su mujer le faltaba al respeto, estaba muy abrumado y surgía el maltrato físico, que, según Iru, era la solución que le daban a todos los problemas los españoles. Es así como la violencia simbólica se ejerce paulatinamente en los pueblos originarios, cuando se empieza a ver el mundo con las categorías de los dominantes.

Por otra parte, Iru relata que la sexualidad precolonial era mucho más libre, y que con la Iglesia y las misiones llegaron los conceptos de pecado e infierno. Dentro de los mitos fundadores kichwa amazónicos se establece que se debe hacer el bien para recibir el bien, pero no se reconoce un infierno eterno como en la biblia.

“Ahí surgió el maltrato contra la mujer en los pueblos indígenas, por la interferencia de la religión, el alcoholismo y la alienación de la cultura de los nativos. Y claro, si la mujer no era dueña de sus cuerpos, era obvio que lo mismo pasaba con los homosexuales” (Anexo 1).

Yanda Montahuano Ushigua (30 años), de la nacionalidad Sápara, expresa que la selva y la naturaleza no discriminan ni son mezquinas, allí no existe el insulto y no existe el miedo. Y que, con la llegada de la Iglesia en su proceso de evangelizar, introduce miedo y discrimina al que es libre. La Vicepresidenta de la ECUARUNARI Naira Chalán (29 años), también menciona el rol de la Iglesia en el proceso de colonialidad de género en los pueblos originarios, definiéndola como un aparato ideológico que distorsiona la percepción hacia las mujeres. Samay, menciona:

“Con los españoles está naturalizada la violencia de que el hombre es el que manda, y el que hace más que la mujer. Aunque por otro lado las mujeres son muy fuertes, también mandan, también deciden, también se imponen, también participan en todas las organizaciones políticas, y es como que un poco sí hay visibilización de las mujeres, pues la mujer es la que cuida la cultura, la herencia, miran todo, y la mujer es muy importante, pero sí hay esos problemas de ser sumisas ante los hombres” (Anexo 8).

Para ella, la colonización y cristianización traen la moral, que afecta en el desarrollo de las comunidades indígenas, por ejemplo, creándoles tabúes alrededor del sexo, evitando que tengan cercanía o interés por la educación sexual, pues la Iglesia considera esas visiones como una perversión.

Son por estas perspectivas que se delimita un antes y un después en todo proceso dado luego de la colonia en los pueblos originarios, que se ve atravesado por la violencia simbólica; por un proceso de normalización forzada, donde se anulan sus derechos colectivos e individuales, identidad étnica, y autonomía territorial, a través de la economía de los intereses y extractivismo; y se incrementan las desigualdades, dando paso a la colonialidad del género y del poder.

Para hablar de reconocimiento sexo-genérico, Iru menciona que las categorías de identificación son una herramienta del patriarcado y del sistema capitalista para poder dominar a la sociedad.

“Entonces el Estado, la Iglesia, la religión construyó esas categorías para poderte denominar, viéndote como la minoría, a los indígenas también nos dicen de la minoría porque no pertenecemos a la sociedad dominante. Entonces para mí es una herramienta de dominación. Entonces, por mi parte, cuando me preguntan cómo te identificas, yo les digo que quiero mostrarme libre, soy persona, soy humano, como cualquier sujeto que siente. (...) Y soy una persona warmipangui, en kichwa la persona que tiene la sensibilidad y que actúa y se parece a una mujer, que tiene la energía y los deseos también femeninos dentro de su cuerpo” (Anexo 1).

Warmipangui son seres considerados poderosos, porque contienen el pensamiento y el sentir femenino y masculino dentro de un solo cuerpo, pueden tener la capacidad de comunicarse con lo sobrenatural, y, por ende, ocupaban un lugar importante dentro de los

grupos sagrados o de poder. Iru hace hincapié en la doble discriminación que se vive por ser considerado una minoría étnica (indígena) y por ser parte de las diversidades sexuales (warmipangui), también nombradas como minorías. Por otra parte, el mismo término en la actualidad, es usado para ridiculizar a los hombres que realizan tareas que se consideran exclusivas de las mujeres. He ahí una muestra de cómo aquello que antes era respetado, ahora es ridiculizado.

Yanda, al compartir la experiencia cinematográfica de realizar el documental “De vuelta a la selva”, menciona que el tema de diversidades sexuales amazónicas no ha sido abordado desde ninguna arista por parte de las dirigencias de su nacionalidad Sápara, que se ha visto influenciada por la biologización del género colonial, alterando sus mitos fundadores, y dándose este proceso de etnopoiesis, dónde se empieza a construir su historia y manera de ver el mundo, a través de la mirada española, que invalida el respeto por las diversidades sexuales indígenas.

“La discriminación dentro de nuestras comunidades, eso antes no existía hasta que llegó la religión que cambió a otras formas de pensamiento, otras formas de educación, muy represiva, competitiva, y montón de cosas que destruyen. En cambio, nosotros no. Las comunidades amazónicas de la selva siempre nos hemos cuidado los unos a otros y la selva nos cuida a nosotros, y nosotros a la selva” (Anexo 4).

Por su parte, Zumak, sostiene que es importante que se reconozca que, dentro de los pueblos indígenas, no son homogéneos, no debería existir miedo a mostrar su diversidad. Pero el miedo está presente, el proceso de normalización al que las diversidades sexuales se han visto sometidas a lo largo de los años se volvió globalizante. Nemo, comparte la experiencia en su territorio Huaorani:

“Pienso que en un pueblo como el mío tan pequeño, que siempre han sido guerreros, y tu apareces con estos de otra sexualidad, tal vez tienen miedo. Porque yo tengo un primo mío que él es también de comunidad LGBTI y él cuando igual creció con nosotros tenía expresiones femeninas. Él yo me acuerdo en la casa conversando dijo que no podía revelar eso porque qué van a pensar mis abuelos, sus papás, nunca van a aceptar que él sea eso. Nosotros insistíamos que les puede avisar al menos a los papás. Entonces cuando él avisó, el papá había dicho como poseído, que tenían que hacerle

la limpia para que salgan los demonios, que tal vez está atrapado por los demonios, pero no aceptaban que era de otra sexualidad. Con mi primo he visto eso, tuvo bastante problemas con los papás, quería suicidarse, pero sí he visto ese caso” (Anexo 6).

Como resultado de un proceso de mestizaje acelerado y violento, se presenta la discriminación y la normalización como doxa. Se rechaza lo que es más indígena que español, su propia cultura, el idioma, su religión, su vestimenta, la libertad sobre sus cuerpos, y también, la diversidad de su sexualidad. Todo lo que esta fuera del yugo religioso y colono se convierte en anormal. El mestizaje un discurso patriarcal que no solo afecta a los runas, sino también a la tierra.

Yanda, identifica que entre los Sáparas existes diversidades sexuales, pero que la mayor nacionalidad con comunidades sexo-genéricas diversas es la nacionalidad Andoa. Allí, indica, la mayoría no se encuentran dentro de la heterónoma pero no consideran a sí mismos como “gays” o “lesbianas”, son ajenos a estos términos occidentales. Para Yanda, el lenguaje es un divisor para entender al género, si bien este es diverso, considera importante:

“Ir rompiendo esas palabras, esas frases, e ir identificándose como nos hacen sentir bien. Por ejemplo, dentro de nuestras comunidades le dicen a lo homosexual *pangui*. Por ejemplo, te decía que dentro de nosotros no existe el insulto, no hay malas palabras, pero ahora esas malas palabras que en español he escuchado muchísimo como estúpido, idiota, un montón de palabras, frases que le transportan a nuestras formas, al kichwa, le cambian, sin mirar que no son nuestras, y eso como que para mí es un poco loco.” (Anexo 4).

La violencia simbólica y sistemática que deja la colonización, se puede reconocer en fragmentos como el que menciona Yanda.

Iru, al hablar de su experiencia personal de percibir su sexualidad y cómo reconocerse, menciona que, en la selva, cuando eres pequeño y estás conociendo el mundo, existe mucha libertad. Comenta que podía jugar con una muñeca bajo ningún tipo de prejuicio o ponerse ropa de mujer porque simplemente es ropa y eso no te construye. Pero tuvo que migrar a la ciudad para iniciar la escuela, en donde tenía que vestirse bajo códigos específicos masculinos, debía hablar correcto, y “comportarse como un varón”.

Sus profesores miraban mal que comparta su tiempo con las niñas y no con los niños, que tenga timidez de mostrar su pecho, ya que Iru, quería comportarse como una niña decente. En este momento de su relato, queda claro que la performatividad es esencial en la construcción de las identidades sexo-genéricas, inclusive, inconscientemente.

Iru sabía que había nacido en un cuerpo diferente, no se sentía niño, era una niña. Ese choque, causó en Iru, una sensación de encarcelamiento en su propio cuerpo, no podía ser lo que realmente era, desencadenando una fuerte depresión en su adolescencia. Su nuevo entorno le hacía sentir que ni la educación ni la sociedad estaban mal, sino su ser, sintiéndose un “pecado”. Pero, su familia y sus hermanos, fueron el apoyo y el canal de sabiduría en su vida:

“Por eso yo digo que la familia es muy importante. Porque me dijeron desde niño: tú eres warmipangui u homosexual. Yo me mostraba como era. Me aceptaron, todos, mis hermanos también y eso me construyó y eso me dio fortaleza para salir de esa depresión a la que estaba entrando solito, porque yo me sentía solito, mal, culpable. Y cuando fui a la universidad, ahí descubrí cuando leí libros de sociología, me fui metiendo más a leer libros, ahí fui descubriendo que no era yo el que estaba mal sino la sociedad porque nos imponía normas de conducta que atrofian nuestro cuerpo, nuestros sentimientos, nuestra forma de ser. Entonces, si yo no me asumo, nadie va a saber nuestra situación, como pasó con todos los derechos que hemos ganado los grupos minoritarios homosexuales. Mostrarnos que nosotros tenemos sentimientos y tienen que respetarlos. Entonces ahí me reconocí warmipangui, por un momento en que claro, yo sé que lo sabía, pero yo dije “soy gay”, entonces mi papá dijo: no, tú eres mi hijo, eso es lo importante, tu sexualidad no me importa, igual te voy a querer, tú eres mi hijo” (Anexo 1).

De igual manera, el compañero de la comunidad Serena (que pide se mantenga su anonimato, activista por la tierra y las diversidades sexuales), comparte que su experiencia de reconocimiento es distinta a las que se pueden dar dentro de la selva, ya que la suya se desarrolló en la ciudad. Tuvo referentes, conocía a personas diversas sexualmente, e inclusive a padres de familia de un compañero. Pero su madre, al inicio,

tomó su decisión de autoidentificarse públicamente como “gay”, con preocupación, temiendo que la vida de su hijo se vea afectada por la discriminación y el rechazo.

“A mi mamá le afecto mucho, pero fue por el tema social. Mi mamá decía que no quiere que yo sea discriminado, o que sea violentado por la sociedad, o no sé. Digo que mi experiencia personal no representa mucho a lo de las comunidades porque, después de la Iglesia católica, como es tanta la influencia de la religión, la mentalidad de las comunidades indígenas ha cambiado bastante, es muy conservadora, no es como antes, antes aceptaban mucho más a la gente con diversidad sexual. De hecho, eran considerados como gente de medicina, tenían un rol muy importante dentro de las sociedades indígenas. Desde la Iglesia católica y el evangelismo todo cambio bastante. La gente entra en este dilema de la imposición de la religión y la sociedad conservadora en contra de la ancestralidad y la ritualidad de cómo era aceptada la población gay dentro de las comunidades” (Anexo 2).

Su experiencia de reconocimiento en la ciudad, dice, le ayudó bastante para entender que puedes estar fuera de la heteronorma y tener una profesión, una familia incluso con hijos, y que puedes ser una persona funcional, y que lo único que cambia es tu preferencia sexual. Para él, fue muy sorprendente el ver que fuera de su comunidad y de Ecuador, existe ese nivel de aceptación e igualdad, y que su sexualidad no es una maldición, este sentir es muy importante porque tres compañeros, también de sexualidades disidentes, en su comunidad, se suicidaron en distintos momentos al no sentirse respaldados, al sentirse estigmatizados y solos. Estos eventos marcaron su manera de ser, haciéndole sentir que tiene la misión de siempre hacer escuchar su voz.

“Yo creo que tenemos dos tipos de personas, hay personas muy conciliadoras que tratan de hablar y explicarles las cosas a las familias, y yo soy de las personas que dicen te guste o no aquí estoy, me puedes aceptar como soy o no y punto. No todas las personas tienen esa habilidad de poder decidir sobre su vida o de lo que quieren hacer, de ese tipo de empoderamiento. Justo hablaba con una amiga de la comunidad que es lesbiana y ella me decía que se pasa intentando hablar con los papás y de hacerles recapacitar, pero que yo solo cojo a mi novio y lo llevo a la casa.

¿Me entiendes? A mí me encanta este término de la disrupción social, yo pienso que mientras más disrumpamos la institucionalidad del conservadurismo, más se cambian las cosas. Es un acercamiento más salvaje, más activista” (Anexo 2).

El compañero de la comunidad Serena sostiene que él es un activista por la tierra, que para él primero está la lucha ambiental, pero que su lucha personal es la sexual, que la vive diariamente, estando presente en los espacios donde está, hablando en esos espacios, que su lucha es estar presente siendo él mismo donde sea.

Zumak, entrelaza su proceso de reconocimiento sexual con su identidad.

“Mis padres me bautizaron con nombres con los que no estaba muy de acuerdo, Dorian Oldemar, no me sentía a gusto conmigo mismo. Y ahorita las normativas en el registro civil están muy cambiadas y ahora lo que yo hice es cambiar con un nombre que me identifique con de dónde vengo, con el espacio donde yo nací, con la naturaleza. Decidí cambiar de nombre, Zumak es el primer nombre y Sacha es el segundo nombre, es un cambio bastante trascendental, debido a que Zumak es un nombre unisex, que quiere decir armonía y al unirlo con Sacha que quiere decir bosque, quiere decir bosque en equilibrio, en armonía. Creo que en mi vida personal una de las cosas que he aprendido es que todo exceso es malo, y uno de los desafíos del ser humano es encontrar ese equilibrio y mi nombre quiere decir encontrar ese punto medio para estar bien, para estar felices con uno mismo, con lo que somos, entonces eso también me hace no olvidar que nací en la selva” (Anexo 3).

Samay, también cambió su nombre. Significa descanso y tranquilidad. tuvo la sensación de que era una niña desde los 5 años, pero pasó mucho tiempo para que inicie su proceso de transición como mujer trans, que se dio a los 19 años cuando migro a la ciudad de Quito para sus estudios universitarios.

“No es fácil decir yo soy esto y mostrarte a la sociedad y ser rechazada, se tiene mucho miedo de qué va a pensar tu familia, tu no quieres sentirte rechazada por tu familia, pero bueno mi proceso de aceptación fue muy largo y muy difícil, lo acepté y después lo transmití a mi familia y fue muy difícil al inicio, pues mi familia es muy religiosa, es evangélica, y mi mamá

no aceptaba, me pedía que cambie, pero yo dije que no, que no quería, pero bueno creo que ganó más el amor. Si me siguieron apoyando, pero sentí una desunión en manera sentimental y afectiva. Me sentí por un tiempo sola, aunque sí me apoyaban cuando necesitaba y pedía ayuda, estaba aquí estudiando la universidad y ellos me ayudan en todo cuando les pido” (Anexo 8).

Pero el reconocerse y nombrarse es sólo el inicio de una transición que se va desarrollando día a día, que se va performando. Samay comenta que no es fácil derrumbar las estructuras mentales, los imaginarios que tenemos respecto a los cuerpos femeninos, a lo que es belleza, a lo que es “normal”. Inclusive, fue difícil para ella acabar con sus prejuicios propios:

“Sí tenía esos preceptos, donde yo me miraba como femenina, que tenía rasgos femeninos y cuando tenía amistades trans que no cumplían con ese estereotipo de lo femenino lo veía raro, yo lo acepto, que estaba equivocada, y creo que influye mucho eso de la heteronorma, porque una empieza a querer ocultar lo trans, yo quería sentirme una mujer cis, y trataba de inculcar esa heteronorma y también si las identidades trans no cumplían con lo femenino me burlaba, y también me burlaba de las mujeres trans lesbianas. Decía que para qué se hacen trans si les va a seguir gustando las mujeres, era de que se queden como hombres. Eso es la heteronorma, que influye en no ver más allá de la diversidad. Porque dentro de las diversidades sexuales hay mucha diversidad también y eso es lo que les cuesta mucho entender. A mí también me costaba mucho aceptar y entender que las mujeres trans también pueden ser lesbianas o que los chicos trans también podían ser gays, y también no binarios, o queer, es como que yo no entendía mucho. Como que me chocaba el arte drag, los transformismos, los travestis. Es un choque muy difícil de afrontar porque ya tu chip está inculcado con esto de la heteronorma lo bien/lo mal, lo femenino/lo masculino, esta barrera no puede ser rota, pero positivamente está rota y ahí te encuentras mucha diversidad y sobre todo realidades muy distintas” (Anexo 8).

Estos distintos procesos de reconocimiento y autopercepción, se han visto entrelazados por un denominador en común: la migración fuera de su comunidad. Pero, la historia de Judith es distinta, ella continúa en su comunidad. Ella se siente confundida, reconoce que su cuerpo es el de una mujer, pero siente que hay algo más profundo en su interior “como un muchacho. Tengo gustos de muchacho”. Menciona que en su infancia jugaba con los chicos, le gustaba el fútbol y jugar al escondite. Desde los 10 años, empezó a sentirse un *niño-niña*, y cuando lo exteriorizó, le dijeron que no puede ser, que entre niños y niñas no son iguales. Y a los 12 años empezaron a prohibirle hacer las cosas que le gustaban, porque decían que debía comportarse como una señorita y cuidarse. Reforzándose aquí, el concepto de alteridad disfuncional, donde existe una manera específica de criar a las mujeres y su desarrollo y otra distinta para los varones. A pesar de sentir desde hace mucho tiempo atracción por las chicas, a los 16 años empezó a salir con chicos, pero no se sintió contenta, no sentía lo mismo. En el 2016 inició una relación con una chica, pero no conoce la manera para decirle a su familia.

Al relacionar su identidad cultural con su identidad sexual, Judith siente dudas, considera que su cuerpo no puede contener ambas identidades:

“Yo tengo dudas, sobre mi cultura y mi instinto. Siendo así como soy no quiero perder la cultura, la tradición, y debo de luchar por ambas cosas, porque no quiero perder la cultura por ser esa persona diferente que soy” (Anexo 5).

A pesar de no haberse reconocido abiertamente frente a su comunidad, sabe que sospechan, que la identifican por su forma de vestir, de hablar, y de caminar. Considera también, que la heteronorma ha afectado mucho en su vida, constantemente no quiere sentirse diferente y con dudas sobre qué hacer y qué no hacer. Sabe que su familia tendría miedo a que ella se quede sola y sea rechazada por la sociedad.

Respecto al tema de la representación de diversidades sexuales indígenas, todos quienes participaron en este trabajo de investigación, sostienen que es necesaria la visibilización de las disidencias. Así como se defiende el territorio y la vida, hay que defender a las diversidades sexuales. La vida de las personas diversas es igual de valiosa. Zumak, considera que puede ser un tema emergente y polémico dentro del contexto indígena actual, pero que los diálogos son importantes. Se debe “contemplar la diversidad

y que los cuerpos diversos son actores necesarios para dinamizar al movimiento indígena en el tema de la complementariedad”.

El compañero de la comunidad Serena, explica:

“Las comunidades son diversas, luchamos en contra del racismo, de la discriminación, no podemos hacer lo mismo a nuestra propia gente con orientación sexual diferente. Es muy difícil ya estar en la selva y es muy difícil tener una orientación sexual diferente del *status quo* de la comunidad, entonces debemos apoyarnos entre nosotros, porque si estamos en contra de la discriminación, estamos en contra de todo tipo de la discriminación” (Anexo 2).

Nemo, menciona que a los 10 años tuvo que migrar de la selva a la ciudad del Puyo, que fue un cambio doloroso al verse alejada del río y la naturaleza, pero con el pasar de los años se acostumbró a vivir en la ciudad, donde, comenta, tiene muchas amistades de sexualidades diversas y que, en su mayoría, migran al Puyo huyendo del rechazo de sus comunidades. Considera que:

“Yo en lo personal puedo comentar que sí debemos trabajar en este tema como organización, pero como a la CONFENIAE la conforman muchas nacionalidades que en su mayoría son patriarcales y machistas, pienso que habría muchos problemas si quisiéramos tratar este tema. La mayoría de líderes son súper machistas, entonces si a nosotras las mujeres que hemos estudiado para trabajar de la CONAIE o CONFENIAE no nos han dado oportunidad, ¿Crees que a nosotros nos van a dar una oportunidad para que esto se consolide en las nacionalidades? Esto va a ser un gran problema con los grandes líderes. Como uno ya crece con otra mentalidad, vemos que se puede trabajar en este tema. Pero los que están ahora no, porque la mayoría son muy machistas que están actualmente” (Anexo 6).

A Nemo le enorgullece que muchos jóvenes de distintas nacionalidades se han expandido a nivel nacional e internacional para sus estudios, por lo tanto, cuando regresen, ellos podrían ser los próximos en representen a las organizaciones, y así, se van a abrir puertas para diálogos en diversidad sexual.

Por otra parte, Naira, menciona que hay compañeras y compañeros que han podido abrirse totalmente respecto a su sexualidad con sus familias, pero no con su comunidad. Porque existen mucho misticismo y prejuicio frente a la sexualidad diversa. Como dirigente, considera importante fomentar la posibilidad de que se desempeñen como un ser humano debería desempeñarse sin que su condición sexogenérica se vea como un limitante en los campos de acción donde quieran estar, y también, personalmente, que la dirigencia de la mujer, debe ser además una dirigencia de género. Además, considera que:

“Yo sí creo que es posible que en un futuro se traten temas de diversidad. Porque por ejemplo un tema que es sensible, se lo tocó el año pasado, en el 2019 con mayor fuerza, que fue el tema del aborto, y hemos podido tener de alguna manera la posibilidad de que varios territorios traten este tema, no digo que acepten, sino al menos que lo pongan en la mesa de debate. Y nos está dando buenas luces para en lo posterior hacer demandas más profundas desde las mujeres dentro del movimiento indígena. Yo no veo entonces de manera fatalista, sin embargo, es un trabajo que toca pelearse duro y toca unirse para pelear este trabajo y ponerlo dentro de la mesa” (Anexo 7).

CONCLUSIONES

- Las diferencias entre lo masculino y lo femenino no viene de sus características anatómicas de manera objetiva, sino de la construcción discursiva que la sociedad realiza acerca de ellas.
- La performatividad implica que el género no es un ser, es un hacer, se ejecuta y es un acto que se mantiene de forma progresiva y se manifiesta en la interacción social de los individuos.
- Los saberes o discursos son fruto de determinadas condiciones históricas que se expresan en estructuras sociales que pueden explicarse a través de la colonialidad del poder, y derivado de este, el concepto de colonialidad de género.
- Las expectativas colectivas de género de que tanto hemos hablado se modifican dependiendo de la condición de clase, el periodo del ciclo de vida y el lugar que ocupen los sujetos sociales en el sistema de ordenamiento socio-racial.
- En el caso de los Kichwa Canelos de la Amazonía ecuatoriana, al modificarse sus roles de género o su aspecto, pueden modificar su identidad y transformarse en lo que ellos decidan.
- La idea de “raza” construida durante la conquista y la colonización de América, estableció los criterios de clasificación e identificación social de la población en indígenas y mestizos, asignándoles a éstos un valor negativo, mientras se atribuyó al blanco o europeo el lugar de la superioridad. La idea de raza no sólo permite legitimar las desigualdades sociales, sino también explicar los valores sexuales y las dobles formas de dominación y discriminación a las que están sometidos los cuerpos indígenas con identidades sexuales diversas.
- El apelativo *two spirit* nos permiten percibir desde una mirada decolonial la existencia de una identidad sexual disidente y un discurso político de los cuerpos, como práctica de resistencia a la estructura de domesticación colonizadora y estigmatizadora, retomando el aspecto espiritual a partir del cual se perciben estas identidades.

- El inconsciente androcéntrico de las generaciones postcoloniales de los pueblos originarios está desconectado de sus mitos fundantes, identidad étnica, plurinacionalidad, y de sus derechos colectivos e individuales.
- La biologización del género en las comunidades indígenas amazónicas del Ecuador, ejercida desde el Estado, la Iglesia, pero también desde sus mismas familias y comunidades tiene como consecuencia la anulación de las identidades panindígenas y su rol sagrado en las comunidades.
- La capacidad de la trascendencia, es una herramienta útil y saludable para el reconocimiento de una identidad sexual y étnica.
- El concepto de “patriarcado originario ancestral” de Lorena Cabnal, nos permite comprender la existencia de una estructura de dominación de género muy anterior a la llegada del capitalismo a América, sin embargo, explica también, como las formas de dominación y jerarquización del género se fueron recrudeciendo a partir de la conquista y se vuelve mucho más violento con el desarrollo del sistema capitalista en tanto sistema mundial.
- Este concepto permite también comprender las experiencias que relatan y explican autoras como Cabnal o Segato sobre la violencia de género que se vive en las comunidades indígenas, desmitificando aquellas descripciones que las retratan como pueblos que sería “esencialmente” armoniosos o buenos, lo cual es también una forma de racismo , sino más bien vinculando esta violencia a los procesos de colonización, cristianización y la profundización de las actividades extractivas a través del despojo y la violencia. En estos procesos, las personas de las comunidades Amazónicas que se autoidentifican como disidentes junto con las mujeres y los niños y niñas se ven expuestos a violencias extremas, producto de la masculinización de los territorios y con ello la profundización de las estructuras patriarcales.

ANEXOS

Transcripciones de las entrevistas

1. Iru Aya Merino – Nacionalidad Kichwa Canelos

Isabel Vaca	Esta pregunta es opcional, ¿Cuál es tu nombre?
Iru Aya	Quisiera utilizar el nombre kichwa con el que me reconozco, es Iru Aya.
Isabel Vaca	¿Qué edad tienes?
Iru Aya	Treinta.
Isabel Vaca	¿A cuál nacionalidad amazónica perteneces?
Iru Aya	A Kichwa Canelos de la Amazonía, en Pastaza.
Isabel Vaca	Me interesa saber desde tu punto de vista que conoces sobre tu territorio. ¿Puedes contarme sobre su historia?

Iru Aya	Yo conozco mi historia según las leyendas que me ha contado mi madre. Mi madre es originaria de la comunidad Kichwa ancestral de Pakayaku, en el río Bobonaza. Hay que coger carro hora y media, y luego una canoa río abajo y en dos horas llegas a la comunidad. La relación que tenemos con el territorio me ha ayudado mucho porque nos reivindica como indígenas, porque pertenecemos a ese territorio. Nos identifica a nosotros porque pertenecemos al espacio donde crecimos. Para mantener ese lazo con el territorio me ha ayudado mucho mi madre y mi abuela por parte de padre, porque me enseñaron todo acerca de la naturaleza, los espíritus, el equilibrio, lo que tenemos que cuidar, porque no tenemos que maltratar, cuáles son los castigos por romper algunas leyes que impone la misma naturaleza para mantener el equilibrio entre humanos y naturaleza. Cada espacio, cada bioma tiene su espíritu guardián en nuestra creencia. Entonces el agua, los árboles, los animales, todo va a tener su espíritu guardián, que nosotros le conocemos como el dueño, el amo; los espíritus guardianes de esos seres. Por eso mi madre siempre ha dicho que debemos respetar a esos seres y no sobrepasarnos en casa, sobreexplotar los recursos, porque o sino los espíritus de esas especies nos van a llamar la atención o nos van a castigar de alguna forma. En la comunidad de mi mamá ya no hay caza por la tala indiscriminada, por las represas en el bajo Amazonas en Brasil, que no dejan subir los peces u otras especies. Eso lo sabemos nosotros, pero los pueblos indígenas dicen que eso es un castigo de los espíritus guardianes de las especies. Creen que como nosotros cazamos demasiado, los offendimos de alguna manera, y ellos ahora ocultaron el alimento. Según nuestra creencia, los animales son como animales de granja que son criados por los Sacha Runa. Ellos sacan a pasear a los animales al bosque, cuando llega la tarde ellos tocan una trompeta y todos los animales se meten en donde guardan a las vacas, al establo, eso pasa todos los días. Entonces ahora como ya está todo mal, los espíritus guardianes de los animales ya no los están dejando salir. Ya no están dejando salir a los animales porque el hombre ha transgredido algunas leyes de convivencia con esos seres, puede ser en contaminación, en deforestación, en cazar demasiado, cazar más de lo necesario, entonces eso no les gusta, entonces es por eso según la
-----------------------	--

	pregunta el territorio y todo lo que habita ahí es muy importante para los indígenas. Pero también debemos reconocer que hoy con la interferencia de la educación occidental y de la tecnología esas visiones en los jóvenes están cambiando, porque ya la gente joven pasa más en el teléfono, en redes sociales, entonces ya no tienen ese contacto, ese diálogo con sus padres, entonces ya no hay esa transmisión de conocimiento oral, así como yo tuve el privilegio de todavía nacer en esa época, y todavía se podía tener esa transmisión. Por eso a los que llaman millenials están un poquito desligados de tener una profundidad, están como dejados, porque no tienen ese contacto. Porque todos los seres humanos tenemos una línea de contacto, un link, con la naturaleza, porque nosotros nacemos de la naturaleza, simplemente que los que nacen en el mundo no indígena, por su entorno, ellos bloquean ese lazo, ese link, bloquean, porque nacen en ciudades con la tierra cubierta de concreto, la bulla, y el entorno es muy diferente y no hay ese contacto con la tierra, con la Pachamama, en cambio en la selva nosotros sí tenemos el contacto cien por ciento con la naturaleza, pisamos la tierra, nos mojamos, nos bañamos, y eso nos despierta la sensibilidad para mantener ese contacto de ser sensibles con la naturaleza, con el territorio. Entonces los jóvenes, no todos, están un poquito dejados. Por eso es importante el territorio para nosotros, pues sin el territorio, sin preservar el entorno y la naturaleza nosotros no vamos a poder sobrevivir. Nosotros, todos dependemos de la naturaleza, porque el agua se limpia automáticamente, la lluvia depende de los árboles, hay un equilibrio, un círculo que favorece a todos, no sólo a algunos. Ahora no sé si echarles la culpa a los millonarios, o no sé, simplemente ellos están ciegos por obtener recursos económicos, por el mundo globalizado, entonces les importa atropellar los recursos naturales con tal de vivir en su burbujita, un mundo creado solo para ellos, el resto no les importa, es el individualismo que está surgiendo ahora.
	Muchas gracias por esa respuesta tan interseccional que me habla de muchas cosas. Con respecto a los eventos históricos de la conquista española en América, tomando en cuenta que estas crónicas se muestran bastantes machistas y violentas, ¿Cómo han vivido los procesos de colonización en tu

Isabel Vaca	territorio, pero también cómo ves estos procesos de conquista con respecto al género? O sea, ¿Hay un antes y un después de la conquista respecto a las diversidades sexuales?
Iru Aya	Es que mira el problema ha estado ahí. Siempre dicen que los indígenas son violentos, que maltratan a las mujeres, que son machistas, homofóbicos, alcohólicos. Claro, no puedo decir que no todos son así, pero es difícil para nosotros ubicarnos en un antes y un después y decir que en el pasado era todo fantástico y no había ninguna violencia, y decir que por la interferencia de los españoles vino toda la violencia, toda las enfermedades. Tal vez en algunos grupos culturales o sociales de los indígenas, se ve, hay crónicas, rastros arqueológicos en los que la mujer era valorada pues cumplía una función muy importante de dar vida, de poblar a una cultura a un pueblo, a un clan, entonces la mujer era muy importante, y por tal razón era respetada. Y por eso es que la asociamos con la Madre Tierra, como cuidadora, como protectora y tiene que tener todo nuestro respeto. Pero ya cuando hubo ese choque cultural con occidente, los españoles, en esa época los que dominaban era la religión católica y la religión era dominada por hombres, y la mujer estaba subyugada al hombre, la mujer era maltratada y nadie podía decir nada, no tenían ni voz ni voto para oponerse al marido, en la cultura occidental. Entonces cuando ya vinieron y nos vieron acá, tan naturales, que vivíamos el día a día, sin preocuparnos por el tiempo, sino por nuestros propios problemas diarios también, porque había luchas interétnicas por ciertos recursos, por creencias religiosas, por ritos que eran muy importantes, pero siempre había cierto reglamento que se debía respetar, no era una anarquía total como algunas crónicas así nos muestran, violencia en todo el mundo siempre va a haber. Entonces ya cuando vino la Iglesia y vio que ciertas mujeres ocupaban el mismo espacio u entorno, que no había una distinción de género o de clase, de posición de “tú eres mujer, no puedes hacer cierta cosa”, entonces con la Iglesia y la religión le dijeron al hombre indígena “tu mujer te falta al respeto, tu mujer tiene que estar subyugada a ti”, vino la opresión de que tus hijos te pertenecen a ti, tú eres el hombre, el que domina todo, tu familia, tú la

controlas. Si es que te faltan al respeto, tú eres el responsable. Yo creo que de ahí vino la violencia y además el alcoholismo, porque vieron que el alcoholismo era una herramienta de control para el indígena, porque sí te puedo decir que nosotros no bebíamos, o nuestros ancestros sí bebían, pero en ciertos rituales sagrados, algo significativo, donde te reunías, bebías, pero con ciertos límites, entonces no como ahora que beben todos los fines de semana, ya no hay ese respeto hacia el alcohol, no sé, porque siempre era algo ritual, algo significativo. Por eso los shamanes tomaban plantas alucinógenas para poder tener conexión, más sensibilidad con el entorno. Cuando tu tomas un poquito, te vuelves más sensible. No era para beber todos los fines de semana, para embriagarte. Entonces con eso, y los pueblos indígenas oprimidos, ahí surgió la violencia, de que el hombre borracho llegaba y con los rumores de su patrón, de los caucheros, de los colonos, de que la mujer le faltaba al respeto, entonces venía con la mente harta y surgía el maltrato físico con la mujer. Tenemos también que considerar otro punto, en algunas comunidades, sin generalizar, la sexualidad era más abierta. No era tan importante ser fiel en sí, respecto a los actos sexuales. No se trataba de que tú eres mía y tienes que acostarte sólo conmigo, o como la religión lo dice, tienes que estar conmigo hasta que la muerte nos separe. En cambio, la concepción de fidelidad y sexualidad era muy diferentes en los pueblos indígenas. Hay una autora muy chévere y muy famosa que se llama Luisa Belaunde, peruana, que dice que las mujeres para tener un mayor gen, hijos más fuertes y sanos, tenían que adquirir los genes potenciales de todos los hombres para crear el cuerpo. Si fuera así en nuestra cultura, imagínate, dirían que ella es una puta, etcétera, pero no, era para crear un ser fuerte. Un niño fuerte y sano que sobreviva en el medio que nazca. Entonces la concepción de la sexualidad era muy diferente que ahora. Entonces desde mi punto de vista, con la Iglesia vino el pecado y el infierno. Nosotros creíamos en hacer el bien para recibir el bien y el mal para recibir el mal, no era el infierno por la eternidad como en la biblia. Entonces la concepción era muy diferente. Ahí surgió el maltrato contra la mujer en los pueblos indígenas, por la interferencia de la religión, el alcoholismo y la alienación de la cultura de los nativos. Y claro, si la mujer no era dueña de sus cuerpos, era obvio que lo mismo pasaba con los homosexuales. Como la

	Iglesia no acepta hasta ahora, aunque ahora está un poco más abierta, antes era cosa del diablo, y después vino que era una enfermedad mental. Entonces ahí vemos de donde vino esa discriminación hacia la diversidad sexual. Yo he leído crónicas que decían que, en Colombia, por el norte, cuando estaban los españoles, llegó un príncipe con un séquito de homosexuales, como nos llaman a nosotros depravadores sexuales, sodomitas, y era un príncipe, el hermano del líder del clan, entonces los españoles capturaron a 40 de su séquito y les dieron de comer a los perros, solo por ser homosexuales, solo por sentir de acuerdo a su cuerpo. Por ser dueños de sí mismos, los castigaron. Entonces la Iglesia fue acabando con ese respeto que los pueblos indígenas tenían hacia este príncipe, que era dueño de su cuerpo y de su vida y podía hacer lo que quiera siempre y cuando no vaya en contra de las leyes generales de su pueblo, del grupo. Y como te dije, era dueño de su cuerpo y su sexualidad también pertenece a él, entonces era respetado. Los sujetos de su séquito eran warmipanguis, o sea seres poderosos capaces de comunicarse con seres sobrenaturales, y ocupaban un lugar privilegiado dentro del grupo de poder, ellos podían pensar como una mujer y un hombre y así tenían un cuerpo fuerte, entonces era así. No te puedo decir que en todos los pueblos indígenas era así, pero yo conozco y he investigado, porque me he dado cuenta de que hay un respeto por las personas warmipanguiguna, porque no sienten ni se comportan como los otros, como la mayoría, que vendrían a ser los heterosexuales. Entonces ellos podían ser libres y felices como ellos quisiesen.
Isabel Vaca	Que interesante todo lo que me compartes. La siguiente pregunta es ¿Cómo te reconoces en términos de identidad de género?
	Mira, para mí esas categorías identificatorias son construcciones en occidente para podernos dominar. Para decirnos “tú eres homosexual, perteneces a tal grupo; tú eres mujer, perteneces a tal grupo; tú eres enfermo, perteneces a tal grupo”, entonces el Estado, la Iglesia, la religión construyó esas categorías para poderte denominar, viéndote como la minoría, a los indígenas también

Iru Aya	nos dicen de la minoría porque no pertenecemos a la sociedad dominante. Entonces para mi es una herramienta de dominación. Entonces, por mi parte, cuando me preguntan cómo te identificas, yo les digo que quiero mostrarme libre, soy persona, soy humano, como cualquier sujeto que siente, como ser racional, pero no sé hasta qué punto somos racionales, quiero vivir mi vida, dentro de las normas establecidas con la mayoría, sin hacer daño a nadie, sin ofender a la sensibilidad. Entonces me identifico como una persona que siente y tiene necesidades como cualquier sujeto. Y soy una persona warmipangui, en kichwa la persona que tiene la sensibilidad y que actúa y se parece a una mujer, que tiene la energía y los deseos también femeninos dentro de su cuerpo.
Isabel Vaca	Súper interesante. ¿Quisieras también compartirme un poco tu proceso de identificación? ¿En qué momento de tu vida te diste cuenta que tenías estos sentires dentro de ti? ¿Cómo fue en tu familia, en tu comunidad, cuando te expresaste como tú eres?
	Mira, cuando tú eres niño tus padres te van tratando de insertar en normas conductuales, en la sociedad heteronormativa occidental, pero cuando eres niño eres libre de jugar y hacer lo que quieras. Para mí en la cultura occidental cuando juegas con una muñeca te dicen que no. En cambio, acá si juegas con una muñeca, puedes jugar, eres niño, estás descubriendo el mundo, hasta te visten de mujer, simplemente porque es una ropa, eso no te construye. Pasó lo mismo conmigo. Yo podía jugar así hasta los 12 años cuando vivía con mi abuela. Luego cuando fui a la ciudad con mi padre, porque el vio que los indígenas sin educación iban a seguir sufriendo opresión, nos llevó a allá para darnos educación. Entonces fui a la escuela y percibí, yo en la selva semidesnudo no importaba. En el colegio me tenían que vestir, ir a la escuela, saberme comportar, hablar correcto, comportarme como varón, y eso fue un choque para mí, me estaban reprimiendo, me estaban encarcelando en mi cuerpo, no podía ser lo que yo era, no era yo, y eso fue un proceso muy largo,

Iru Aya	tanto así que cuando yo era adolescente, eso me llevó a una depresión. Yo me sentía enfermo, yo era el que estaba mal, no era la sociedad, no era la educación, era yo. Me hicieron sentir tan mal, como si yo fuera un pecado, me empecé a alejar de mis amigos, de mi familia, me volví antisocial introvertido. Entonces en cuanto a la sexualidad, yo lo descubrí ahí en la escuela, cuando estuvimos jugando nos escondimos juntos con un amigo de clases y nos encontramos frente a frente y naturalmente nos empezamos a besar. Entonces ahí supe que yo sentía atracción por el mismo sexo. Luego fui madurando y vi que los hombres me gustaban y aunque los profesores me hacían comportar, yo me juntaba más con niñas, me llevaba más con niñas, porque también sentía que yo había nacido en un cuerpo diferente, no era mi sexualidad. Yo no me sentía niño, yo era una niña, entonces por eso toda la timidez de no mostrar los pechos, también de que me tenía que comportar como una niña decente, yo jugaba eso, y eso fue duro, ya en la adolescencia como te dije, fue una depresión que yo estoy seguro y cien por ciento seguro que si no hubiese sido por mi familia y por mis hermanos, por el círculo donde yo crecí, ahorita estuviera muerto o consumiéndome en drogas, porque yo hubiera hecho cosas, me hubiera ido a prostituir, a robar, como las travestis de otros grupos que sufren. Por eso yo digo que la familia es muy importante. Porque me dijeron desde niño “tú eres warmipangui u homosexual” yo me mostraba como era. Me aceptaron, todos, mis hermanos también y eso me construyó y eso me dio fortaleza para salir de esa depresión a la que estaba entrando solito, porque yo me sentía solito, mal, culpable. Y cuando fui a la universidad, ahí descubrí cuando leí libros de sociología, me fui metiendo más a leer libros, ahí fui descubriendo que no era yo el que estaba mal sino la sociedad porque nos imponía normas de conducta que atrofian nuestro cuerpo, nuestros sentimientos, nuestra forma de ser. Entonces, si yo no me asumo, nadie va a saber nuestra situación, como pasó con todos los derechos que hemos ganado los grupos minoritarios homosexuales. Mostrarnos que nosotros tenemos sentimientos y tienen que respetarlos. Entonces ahí me reconocí warmipangui, por un momento en que claro, yo sé que lo sabía, pero yo dije “soy gay”, entonces mi papá dijo “no, tú eres mi hijo, eso es lo importante, tu sexualidad no me importa, igual te voy a querer, tú eres mi hijo”. Y mi padre era conocido
----------------------------------	---

	por mis familiares como homofóbico, machista. Y ya, entonces era terrible, me empezaron a ver mis tías en la calle, “ese travestido”, y mis tías les habían preguntado a mis hermanos, y luego a mi mamá qué piensan que tu hijo les esté dando vergüenza, entonces venían con ese chisme donde mi papá. Decían que si era tan machista por qué no está controlando. Entonces en mi familia nosotros asumimos como nosotros somos, no me puedo acomodar solo para agradecerles a ellos. Si es que en realidad son mis amigos y familia, me quieren y me respetan.
Isabel Vaca	Qué fuerte tu experiencia. Estoy contenta de que hayas podido tener este proceso de empoderamiento, y que a través de las lecturas hayas podido descartar todas estas construcciones sociales, porque el género y los roles no son más que una construcción social y cultural, que por lo general impide las libertades. La otra pregunta es ¿Cómo relacionas tu identidad sexual con tu identidad étnica? ¿Cómo relacionas el hecho de ser warmipangui e indígena?
Iru Aya	Mi cultura, mi nacionalidad, respeta más mi sexualidad. Eso me hace sentir más libre, me ha hecho empoderar más, ser de una nacionalidad que respeta al otro por ser gay, no por ocupar cierta posición, o por una clase. Entonces a mí me parece que los indígenas, al menos en mi comunidad, somos tan naturales, tan fuertes, tan de demostrarnos y de asumirnos nuestra sexualidad, de ir contra la corriente, de luchar, por eso estamos aquí tratando de defender la naturaleza, a pesar de que nos trata como nos trata este sistema capitalista. Mejor estamos ahí luchando. Un claro ejemplo es cómo había dos travestis en mi ciudad, Dayuma y Cynthia, que eran las primeras indígenas transexuales que conocí en el Puyo, eran las fundadoras de demostrar de cómo era la sexualidad indígena. Entonces para mí son un referente de valentía porque se asumieron y no les importaba y eran muy conocidas, entonces digamos que sí por ser indígena te podría decir que sí podemos mostrar libremente nuestro cuerpo y nuestra sexualidad más abiertamente, porque es lo que pasaba, era

	un poquito más diferente que la cultura occidental, por esa misma represión que sufren, por la sociedad, por los padres, entonces no, para mí la cultura no indígena reprime, no es capaz de mostrarse tal como es, reprime sus sentimientos, entonces yo creo que muchos son homofóbicos, por esa represión, son tan alienados que sienten odio de que otros puedan ser libres y ellos no, entonces eso le lleva a un nivel de violencia. Entonces te puedo decir que nosotros los indígenas sobre las diversidades sexuales podemos mostrar y asumir con más libertad nuestra sexualidad. Digamos te empodera, te da más valor, te hace más fuerte para asumirte tal cual eres.
Isabel Vaca	Y dentro de tu comunidad, antes de que vayas al Puyo, ¿Cómo sientes que expresas tu manera de ser, tu yo, dentro de tu comunidad? O sea, como hay esta aceptación, ¿lo haces libremente?
Iru Aya	Mira, yo cuanto quisiera estar con mi abuela, pero ella murió de cáncer cuando tenía 10 años, pero he regresado a la comunidad de mis abuelos maternos y allá la sexualidad es sagrada, a ti te respetan por ser tú, tu sexualidad es muy aparte, es algo particular tuyo, tu vida privada, según yo he percibido. Entonces ellos tratan de hacerse amigos contigo, conversan. No es como en la ciudad de que como tú eres gay, no puedo hablar contigo. En la comunidad tratan de integrarte al grupo. Es muy fuerte, como seas tu con tu sexualidad no importa, con tal de que vengas a la comunidad a visitar entonces te tratan de integrar al grupo. Entonces ahora, según una investigación, no puedes tener un romance abiertamente con otro sujeto. Claro que a veces se dan cuenta, te hacen bromas jocosas, pero hasta ahí, no te tratan de maricón o te discriminan, pero la religión tuvo mucho que ver porque ellos te dan un discurso donde dicen “no aceptamos gays en la comunidad”, para la sociedad, para la ciudad, ellos muestran un discurso de que nosotros no tenemos homosexuales en las comunidades, nosotros somos todos heteros, pero dentro de las comunidades se ve la realidad.

Isabel Vaca	¿Y conoces otras personas dentro de tu comunidad con identidad sexual diversa?
Iru Aya	Claro, conozco a varias mujeres y a varios hombres, y hombres que tienen familia, que son casados. Inclusive hay hombres que son casados y con hijos, porque es su manera de poder tener hijos y la mejor forma de encontrar apoyo mutuo en la otra persona. He escuchado que las mujeres saben que se acuestan con otros chicos, pero no sé si tienen problemas por ese caso, pero ahí casi la mayoría de la comunidad ha tenido alguna experiencia homoafectiva. Entonces por eso digo que la sexualidad no tiene tapujos, simplemente tú eres libre de gozar de tu cuerpo.
Isabel Vaca	Leyendo en crónicas históricas de pueblos ancestrales, conocí que existen palabras en su lenguaje originario para referirse a las diversidades sexuales. ¿Qué opinas sobre esto, existen palabras en tu lenguaje originario para estas identidades aparte de warmipangui?
Iru Aya	Está claro que es muy poco discutido el tema de las diversidades sexuales indígenas en el Ecuador. No se discuten, ni los líderes lo toman en consideración para discutir dentro de las organizaciones, lo opuesto que aquí en Brasil. En Brasil ya hay jóvenes indígenas que están luchando por sus derechos homoafectivos. Entonces hay esa discusión de colectivos, jóvenes indígenas gays. En Ecuador no, se está luchando para que en las organizaciones indígenas también se discuta ese tema de la diversidad sexual, porque dentro de los pueblos indígenas la sexualidad diversa es un tabú por la religión católica. Por eso digo que la religión tiene mucho que ver, al decir “el sexo no se hizo para disfrutar sino para procrear”, según la religión. La mujer solo está encargada de reproducir hijos, nada más. Dentro de la comunidad tú puedes disfrutar el sexo. Claro que a través de la religión ya te tratan de puta,

	ya te tratan de cualquiera. Yo creo que antes era más libre. Bueno, ahí me dijeron que, en la Sierra, los indígenas de la Sierra los conocen como kariwarmi, pero a mí me lo dijo mi mamá directamente, cuando yo era niño me vio con un sostén y me dijo tú eres warmipangui. Entonces ahí mi madre me dijo warmipangui. En la comunidad también hablar de la diversidad sexual es un poquito delicado, no están de ir y hacer entrevistas o hablar de sexualidad abiertamente porque tienen esos temores, esos recelos de hablar del cuerpo, de que mi cuerpo es mío y nadie lo puede ver, no puedo hablar de cómo hago el sexo, cómo me entrego al otro, aquí no porque nos travistieron. La Iglesia para mi pueblo, según mi percepción, nos travistió de vestimenta, nos disfrazó con ropa, y ocultaron nuestro cuerpo. Nosotros vivíamos semidesnudos, no era algo que era visto como malo. Un cuerpo no tiene nada de malo, para qué ocultar, para qué avergonzarse.
Isabel Vaca	¿Tienes conocimiento de si en tu comunidad había ritos o mitos alrededor de identidades sexuales diversas?
Iru Aya	Mira, como sabemos, hay crónicas de españoles que narran ciertos hechos. Tiene que haber muchos relatos sobre eso en algún convento pudriéndose, tiene que haber. Pero no hay una investigación, una crónica, entonces no te puedo decir si antes hubo, pero sí hay personas mayores con los que aún puedo decir que hubo. Pero tampoco, como te dije es un poquito delicado ir y hablar, porque tienes que encontrar un modo de llegar para dialogar de todo eso, porque te van a preguntar para qué quieres saber. Como te dije, la sexualidad para mí era abierta, porque eso se puede ver en objetos arqueológicos, en Perú, que se ven cerámicas teniendo actos sexuales, vaginas, penes. En las culturas indígenas pasaba lo mismo. El cuerpo era visto como creador de vida, entonces esas tradiciones se iban transmitiendo. No puedo decir que, en todos los grupos indígenas, pero en algunos. Como te dije, los sujetos warmipangui eran considerados más poderosos, más sensibles, portadores de poder religioso o espiritual, eran shamanes, la mayoría eran shamanes, tanto hombres y mujeres.

	También una mujer podía ejercer un rango de poder. Para mí no había un rango de poder. Tú eras capaz de construir lo que tú eres. Si tú eras una mujer y podías ser shaman, podías y dependía de ti. Se consideraba que más poderosos podían ser los sujetos warmipangui, tener dos espíritus en un solo cuerpo.
Isabel Vaca	¿Y en la actualidad ya no hay shamanes warmipangui?
Iru Aya	No, hasta donde conozco, no. En la comunidad hay una persona warmipangui, pero le están prohibiendo ser shaman. Porque mira, en el proceso colonial, tanto los shamanes como los warmipanguiguna fueron perseguidos y exterminados. Entonces eso pasó, exterminaron a los shamanes, exterminaron a los warmipanguiguna. Entonces no he podido ver si había shamanes warmipanguiguna, porque quedaron exterminados.

2. Anónimo – Nacionalidad Kichwa Amazónica

Tawna Cine	¿Por qué dices que tu experiencia en no reconocerte dentro de la heteronorma fue diferente a las de otras personas?
	Yo creo que mi experiencia fue diferente porque yo salí del closet en la ciudad. No necesariamente en la comunidad. Y mi familia, mis papás, han estado expuestos también a la ciudad y al campo. Pero los últimos años, cuando yo salí del closet fue en la ciudad. Habían conocido a gente de diversidad sexual, incluso tenían amigos, peluqueros, gente allegada a la

Anónimo	familia, de diversidad sexual. A mi mamá le afecto mucho, pero fue por el tema social. Mi mamá decía que no quiere que yo sea discriminado, o que sea violentado por la sociedad, o no sé. Digo que mi experiencia personal no representa mucho a lo de las comunidades porque, después de la iglesia católica, como es tanta la influencia de la religión, la mentalidad de las comunidades indígenas ha cambiado bastante, es muy conservadora, no es como antes, antes aceptaban mucho más a la gente con diversidad sexual. De hecho, eran considerados como gente de medicina, tenían un rol muy importante dentro de las sociedades indígenas. Desde la iglesia católica y el evangelismo todo cambio bastante. La gente entra en este dilema de la imposición de la religión y la sociedad conservadora en contra de la ancestralidad y la ritualidad de cómo era aceptada la población gay dentro de las comunidades. Yo tuve la suerte de que mis papás tuvieron mucha más paciencia y conocimiento, no lo consideraron como una enfermedad. En cambio, yo crecí con gente en la comunidad que era gay y todos se suicidaron, las tres personas que yo conocía dentro de la comunidad cuando yo era pequeño, se lanzaron del puente de la comunidad, y no ha habido un trabajo de socialización, que la gente conozca que si puedes ser gay. Creo que mi lucha aparte de la activista ambiental, también es demostrar a la comunidad que tus preferencias sexuales no cambian el tipo de trabajo ni del tipo de persona que tú eres. Ahora la visión de la comunidad ha cambiado bastante, me respetan mucho, incluso hay mucha más apertura para el tema de diversidad sexual. Las mujeres, los hombres, aceptan, son mucho más respetuosos. Yo tengo una prima que vive en la comunidad, yo soy el primero de mi familia que salió del closet y que estudió y hace sus proyectos, y mi prima tiene un hijo de 15 años que recién salió del closet, y ella se acercó a mí y me dijo me ayudaste un montón para poder comprenderle a mi hijo. El papá le iba a masacrar cuando se enteró que era gay y yo le dije mírale al Leo. Y nada, eso me pareció súper lindo.
	Es súper importante para las personas que estamos todavía dentro del closet tener un referente. Quisiera saber ¿Qué edad tenías tu cuando hablaste con

Tawna Cine	tus papás? Y ¿Qué te motivó a ti para hablar con tu familia? ¿Cómo fue el proceso para poder hablar?
Anónimo	Yo salí del closet a los 16 años. Me dio mucha seguridad conocer otra gente que había salido del closet. En el ambiente en el que yo estaba, tenía compañeros gays, había gente dentro de la sociedad que era gay, tenía un compañero del colegio que sus papás eran una pareja gay. Entonces dije como ¡wow!, o sea, eres gay y puedes tener una profesión, una familia incluso con hijos, y mi compañero no era gay, porque siempre existe el estigma. Fue como más normalizado. Como que puedes ser gay y ser una persona funcional como las demás, lo único que cambia es tu preferencia sexual. Pero no estaba aquí, no estaba en Ecuador cuando eso pasó. Entonces me ayudó tener esos referentes. Y nada, me animé de fuerzas. También tuve mucho apoyo de mis compañeros, de mis amigos del colegio. Ellos me dijeron Leo ¿Eres gay? Y yo les dije sí y ellos me dijeron todo bien. Un poco nos reímos y me dijeron no te preocupes, te vamos a enseñar a caminar como varón, a hablar como varón. Y me daban clases de eso y era súper chistoso en esa época, hace 17 años. Mis compañeritos ayudándome para que no me bulleen y diciéndome que si alguien te dice algo le sacamos la puta. No sé, eso me ayudó bastante. Y después mis papás, cuando le conté a mi mamá, como que me dijo, y se te pasará, hasta que le presenté un novio. Bueno no le presenté, me vio con un novio cuando tenía 21 años y se loca. Porque ella decía como que ah, eres gay, todo bien. Pero no vengas al Tena a hacer huevadas. En Quito todo bien, pero en el Tena no. Me vieron con un chico afuera de la casa de mi abuela, fue como un shock para toda la familia. Fue salir de la negación. Yo me paré de frente. Yo creo que tenemos dos tipos de personas, hay personas muy conciliadoras que tratan de hablar y explicarles las cosas a las familias, y yo soy de las personas que dicen te guste o no aquí estoy, me puedes aceptar como soy o no y punto. No todas las personas tienen esa habilidad de poder decidir sobre su vida o de lo que quieren hacer, de ese tipo de empoderamiento. Justo hablaba con una amiga de la comunidad que es

	lesbiana y ella me decía que se pasa intentando hablar con los papás y de hacerles recapacitar, pero yo cojo a mi novio y lo llevo a la casa. ¿Me entiendes? A mí me encanta este término de la disrupción social, yo pienso que mientras más disrumpamos la institucionalidad del conservadurismo, se cambian las cosas. Es un acercamiento más salvaje, más activista. Yo no he trabajado mucho en el tema del género, de lo LGBTI. Y la gente me dice, tú eres gay y trabajas mucho en activismo. Pero yo les digo que para mí primero la lucha es ambiental, mi lucha personal es la sexual y la vivo diaria, estando en los espacios en los que estoy, hablando en los espacios en los que estoy, siendo la misma persona gay en todos estos espacios, no necesito gritarlo al mundo. Sino que mi lucha es estar presente en todos los espacios con mi presencia. Pero mi lucha al mundo es lo ambiental, la lucha de los pueblos, la lucha de las comunidades, la lucha de los derechos de los territorios, y de ahí se van uniendo todas las luchas.
Tawna Cine	Si podrías darle tu un mensaje a alguna chica o chico, o persona no binaria de una comunidad que ahorita está atravesando por bastantes miedos, ¿Qué le dirías tú?
Anónimo	Yo le diría que siempre hay un futuro. Que siempre hay un después, mucha gente piensa que el momento en que salen del closet o le sacan del closet, o alguna cosa así, se acaba la vida. Y yo creo que si mejora tu vida y mejoras tu contigo mismo porque dejas de negarte, dejas de mentirte a ti, a la sociedad, a la gente. Entonces si hay un futuro, y es mejor.
Tawna Cine	Y, ¿Qué trabajo se puede hacer con las comunidades, en específico con nacionalidades amazónicas, para hablar de este tema y romper ese secreto, y de alguna manera desafiar todo ese lavado de cerebro que hizo la religión?

Anónimo	Primero creo que tenemos que tener más representatividad. Ser más visibles. Por ejemplo, yo trabajo con los presidentes y dirigentes de todas las nacionalidades, y ellos saben que yo soy gay, me respetan, y están cambiando su forma de ver, ya no está siendo un tema de chiste de nada, estamos ahí trabajando en las dirigencias trabajando juntos. Por eso digo que, si salimos del closet y somos más visibles, vamos a ser parte de la sociedad, una parte fundamental. Mientras más visibles estemos es mucho mejor para toda la comunidad.
Tawna Cine	Tu nos contaste que para ti fue fácil tu proceso porque no vivías en tu comunidad en ese momento. ¿Puedes contarnos acerca de los conflictos que hay para las personas que viven la comunidad y sienten que pertenecen a una diversidad sexual?
Anónimo	Yo creo que nosotros tenemos que ser más conscientes. Así como defendemos la vida y el territorio, tenemos que defender la diversidad sexual. Las luchas son las mismas, estamos luchando por los derechos de las comunidades indígenas, y tenemos que luchar por la vida de las personas diversas. Las comunidades son diversas, luchamos en contra del racismo, de la discriminación, no podemos hacer lo mismo a nuestra propia gente con orientación sexual diferente. Es muy difícil ya estar en la selva y es muy difícil tener una orientación sexual diferente del <i>status quo</i> de la comunidad, entonces debemos apoyarnos entre nosotros, porque si estamos en contra de la discriminación, estamos en contra de todo tipo de la discriminación. Algo que me llamo mucho la atención a mí, fue que hace poco hice un viaje a Brasil y aquí en las comunidades ha sido muy duro para la gente indígena gay, LGBTI ocupar o retomar que nos fueron quitado dentro de los rituales y espacios en la comunidad, y en esta comunidad en medio de la selva que estuve en Brasil, en las festividades, sobre todo los

	travestis, en esta comunidad Huallallara, eran los iconos, los más importantes dentro de esta comunidad, eran los que dirigían las danzas, los que dirigían parte de la ritualidad. Eso me gusto un montón, me dio mucha felicidad ver que en ese sentido en esas comunidades indígenas de la selva del Brasil se respetan esos espacios, tienen su espacio y la gente les respeta. Había como 10 personas travestis LGBTI en la comunidad, me encanto, tuve un sentido de satisfacción. Yo no sé qué hubiese sido de mi si yo hubiera crecido toda mi vida en la comunidad, no sé si hubiera podido salir del closet, no sé si hubiera tenido la valentía de luchar por mis derechos. A mucha gente dentro de las comunidades les toca casarse, tener hijos, les va mal dentro de sus familias, están tratando de cumplir un rol masculino, que no es parte de su ser. Nosotros los gays podemos vivir nuestra feminidad dentro de nuestra masculinidad, reconocernos, todos tenemos lo femenino y lo masculino dentro y tenemos que estar contentos con el lado que decidimos escoger.
Tawna Cine	Creo que de alguna manera esta lucha por el territorio que implica un desafío a este Estado colonial se asemeja a esta lucha por el descolonizamiento en el ámbito afectivo. O sea, algo que se nos implanto en la colonia era censurar este mundo afectivo que tratamos de reivindicar desde las diversidades sexuales.
Anónimo	Nosotros en la lucha de nuestros territorios estamos en contra de la discriminación, en contra de la usurpación de nuestros recursos, a favor de la defensa de nuestro territorio, a favor de nuestros cuerpos de nuestros derechos, de nuestra humanidad como indígenas, si estamos a favor de defender a la naturaleza, tenemos que estar a favor de la defensa de nuestras hermanas y hermanos, de nuestros primos y sobrinos, la lucha de los derechos es la lucha a favor de los derechos de todos, de los árboles, de nuestros cuerpos, de las mujeres, hombres, personas no binarias, la lucha

	es la misma. Yo creo que la gente está tomando mucha más conciencia de las diversidades a través de la lucha del territorio, creo que nos hemos visibilizado un poco más. Yo creo que ayuda un montón.
--	--

3. Zumak Andy – Nacionalidad Kichwa Amazónica

Tawna Cine	Hola, cuéntanos un poco sobre ti. ¿Cuál es tu nombre y de que nacionalidad eres?
Zumak Andy	Yo soy Kichwa amazónico de la provincia de Pastaza. Mi comunidad está a 45 minutos del Puyo, es la comunidad Km8 la comunidad Amazonas, es como una isla. Tengo una relación activa en sentido de que todavía tengo una relación directa de la comunidad, participo en algunas reuniones, cuando puedo colaborar colaboro. De hecho, hace poco fue el aniversario de la comunidad, pero no pude asistir. Creo que más allá de tu situación profesional, es importante entender el vínculo que te lleva de lo comunitario a lo profesional. Yo viví toda mi infancia en la comunidad, pero por cuestiones de educación tuve que migrar al Puyo, por temas de estudios de la universidad vine acá a Quito, y he podido ir a otros países por diversas razones, de estudio, de formación, de otro carácter, de foros internacionales, etc. Eso un poco de esta cuestión que se van dando casos de las migraciones de las comunidades, y los indígenas urbanos se van adaptando a nuevas dinámicas de las ciudades, pero no olvidamos de dónde venimos y tratamos de no perder ese vínculo. Yo estoy consciente de mi identidad y filiación cultural, es importante ser consciente que vienes de una nacionalidad, que te permite estar contigo mismo, identificado a donde quiera que vayas. Ahora estoy trabajando para el Estado en un organismo político. Y desde el espacio que ejercemos

	nuestra profesión es importante tener presente a las nacionalidades indígenas.
Tawna Cine	Cuéntanos un poquito acerca de tu nombre. ¿Qué significa Zumak?
Zumak Andy	Mis padres me bautizaron con nombres con los que no estaba muy de acuerdo, Dorian Oldemar, no me sentía a gusto conmigo mismo. Y ahorita las normativas en el registro civil están muy cambiadas y ahora lo que yo hice es cambiar con un nombre que me identifique con de dónde vengo, con el espacio donde yo nací, con la naturaleza. Decidí cambiar de nombre, Zumak es el primer nombre y Sacha es el segundo nombre, es un cambio bastante trascendental, debido a que Zumak es un nombre unisex, que quiere decir armonía y al unirlo con Sacha que quiere decir bosque, al momento de unir quiere decir bosque en equilibrio, en armonía. Creo que en mi vida personal una de las cosas que he aprendido es que todo exceso es malo, y uno de los desafíos del ser humano es encontrar ese equilibrio y mi nombre quiere decir encontrar ese punto medio para estar bien, para estar felices con uno mismo, con lo que somos, entonces eso también me hace no olvidar que nací en la selva.
Tawna Cine	¿Cómo piensas es la reacción de la gente cuando revela la identidad sexual diversa una persona indígena?
	Yo creo que es necesario. En la serranía también están allí, yo me he encontrado con muchos compañeros kariwarmis dicen allá, están allí. Por ejemplo, en el caso de la sierra central, Chimborazo, Tungurahua, me he encontrado con muchos compañeros kariwarmis que, por situaciones, en caso, por ejemplo, de Chimborazo con un gran proceso de evangelización,

Zumak Andy	han tenido que salir, o muchos tienen temor de debatir en las comunidades o de revelarse en las comunidades. Pero yo creo que es necesario, porque es importante reconocer las diversidades. Las mujeres son actores importantes en las comunidades indígenas, pero no se visibiliza, eso se debe al machismo que se conserva en los indígenas, por ejemplo, en las organizaciones, la mayoría de dirigentes son hombres, no le dan apertura todavía a la mujer para que participe en esos espacios, ellas están alcanzando ese espacio dirigencial, es necesario, hay que debatirlo, meter el dedo en la llaga. También es importante que se reconozca que dentro del movimiento indígena tampoco somos homogéneos, eso es lo interesante, no deberíamos tener miedo a mostrarnos tal cual como somos, esa diversidad. Es fundamental debatir, dialogar sobre las diversidades que existen, con los actores kariwarmis, karipangas, mujeres, niños, y tener esa interacción y ese diálogo con los representantes para que se muestre nuestra diversidad.
Tawna Cine	¿Crees que es importante que en organizaciones como la CONAIE o la CONFENAIE, así como existen espacios de salud o educación, haya un espacio de género?
Zumak Andy	Si, porque no, pero creo que es una construcción, que tenemos que irnos ganando ese espacio. Son temas emergentes y polémicos dentro del contexto indígena y hay que ir dialogando. Creo que va a haber resistencia, bastante, pero es necesario, se debe contemplar la diversidad y que los cuerpos diversos son actores necesarios para dinamizar al movimiento indígena en este tema que siempre hemos hablado de la complementariedad, pero si, yo creo que es un proceso que va a tomar un tiempo, hasta mostrarnos tal cual como somos.

Tawna Cine	¿Tu aquí has participado en algunos eventos o marchas de género?
Zumak Andy	Bueno cuando vine acá a Quito, conocí a muchos activistas y me involucre en muchos colectivos, he aprendido bastantes. También tuve una participación política en el 2017, eso me permitió ir más allá de mi país como ponente y pude conocer otros procesos de reivindicaciones y lucha dentro de las diversidades sexuales. Ha sido muy importante ir abriendo los horizontes de ir replanteando los temas de ir como que, buscando alianzas con otros actores, indígenas y no indígenas, que en otros países las diversidades indígenas se están visibilizando más. Por ejemplo, cada año aquí se celebra la marcha del orgullo, y a nivel mundial, y yo he estado participando en varios momentos, identificándome como parte de la comunidad Kichwa amazónica, eso es muy enriquecedor, mostrarme tal cual, presentándome con mis atuendos, mi idea es sumar más actores en este espacio de reivindicación, pero que creo que como te decía es un proceso que se debe ir consolidando, entender que podemos ser actores de cambio. Creo que es importante que vayamos tomando esos espacios también.

4. Yanda Montahuano – Nacionalidad Sápara

	EL documental es de GLBTI amazónico. En esos años yo empecé a soñar el cine, el cine desde el cómo nosotros los pueblos amazónicos sentimos al contar una historia, pero eso llevándola al cine ahora. Entonces ese es mi trabajo. Apoyar los procesos organizativos, los procesos de resistencia, de sueños, de música, de todo tipo de mirada desde ahí. Y sintiendo también el tema de género también he pensado
--	---

Yanda Montahuano	mucho en hacer esta película porque dentro de mi comunidad tenemos muchas personas lesbianas y gays. Entonces viendo como ellos viven, viendo como yo también vivo siendo parte de la comunidad, y viendo como mi otra forma de vida, es decir, de indígena de una comunidad, también ha sido discriminada en las ciudades también de formas distintas. Desde ese sentimiento hemos estado trabajando esta película que se llama “De vuelta a la Selva”. Y el colectivo con quién estamos trabajando es Tawna Cine, que fundamos hace poco, con varios proyectos de documentales, y uno de ellos es el de GLBTI amazónico. Yo podría ayudarte en cómo nosotros pensamos en elaborar esta película. También podría ayudarte en darte el contacto de los compañeros y compañeras que van a protagonizar esta historia, esta resistencia, desde nosotros los pueblos amazónicos, desde otro sentir de vida, desde otra energía.
Isabel Vaca	Ya listo. Esta entrevista puede ser anónima o si deseas puedes darme tu nombre. Y cuéntame a qué te dedicas y tu edad.
Yanda Montahuano	Bueno yo soy Yanda, estoy llevando este proyecto, soy director de Tawna Cine, conjuntamente con Daniel Miranda, que es vicepresidente de Tawna, y estamos más o menos como 8 personas representantes de este sueño. Yo soy Sápara. Ahorita tengo 30 años.
Isabel Vaca	Cuéntame sobre el documental.

Yanda Montahuano	Bueno, nuestra película se llama “De vuelta a la selva”. La idea era hacer de todas las nacionalidades amazónicas del Ecuador, pero el tema es que esto del género no se ha tocado aún desde nuestra dirigencia, desde nuestras nacionalidades, todo esto no se ha hablado. Por ejemplo, cuando les conté sobre la película, todos se rieron. ¿Qué eres gay? ¿Qué eres maricón? Me dijeron. La idea es romper ese pensamiento que hay dentro de nuestras organizaciones y dentro de las comunidades porque el tema de nosotros es la discriminación dentro de nuestras comunidades, eso antes no existía hasta que llegó la religión que cambió a otras formas de pensamiento, otras formas de educación, muy represiva, competitiva, y montón de cosas que destruyen. En cambio, nosotros no. Las comunidades amazónicas de la selva siempre nos hemos cuidado los unos a otros y la selva nos cuida a nosotros, y nosotros a la selva. Por eso defendemos a la naturaleza porque ella nos permite soñar y construir este mundo en equilibrio, porque donde yo vivo, la Amazonia que tenemos, que es de todos, de todo el mundo, da equilibrio, salud, alimento. Hemos visto en esta pandemia, que un poco, saliéndonos del tema, sin el petróleo y sin la minería hemos sobrevivido a esta pandemia con la tierra. La tierra nos ha dado mucho. Desde ese sentido hemos estado construyendo esta película. Sabes para nosotros el tema de hacer cine, s también descubrir otros lenguajes, hay otros lenguajes que ir conociendo, hablar de una forma correcta, por eso a veces no voy a poder decirte cosas tan claras. Entonces este documental, es para ver el debate en la Amazonía y tener una discusión a nivel nacional o vamos a ver cómo va saliendo esta película.
Isabel Vaca	Me cuentas que eres Sápara. ¿Puedes hablarme sobre la historia de tu territorio?

Yanda Montahuano	Antiguamente mi pueblo Sápara éramos más de 20 mil personas. Ahora somos apenas 586 habitantes y tres abuelas hablan nuestro idioma Sápara y actualmente estamos en el proceso de rescatar nuestro idioma y la UNESCO nos declaró como patrimonio oral y material de la humanidad, por lo que somos tan poquitos. Ha habido muchas cosas como la invasión española, vinieron con enfermedades, como ahora con el COVID, el caucho, la guerra Perú-Ecuador, fue lo que nos disminuyó a nosotros, nos dejó tan poquitos. Y ahora, yo fui dirigente de mi población Sápara hasta el 2019, hasta este año que pasó, y tenemos 26 comunidades en territorio Sápara, y más o menos 400 hectáreas de tierra que estamos cuidando en la provincia de Pastaza.
Isabel Vaca	Mira, con respecto a justamente los eventos históricos de la conquista española en América, tomando en cuenta algunas crónicas históricas. ¿Cómo miras estos procesos de conquista con respecto a los asuntos de género? ¿Cómo han vivido los procesos de colonización? Tú mismo me cuentas que empezó más esta discriminación o este ver mal a las personas de diversidades sexuales con la llegada de la religión. ¿Me puedes contar un poco qué sabes de eso, un antes y un después de la llegada de la religión?
Yanda Montahuano	Bueno, yo siempre con mi madre cuando íbamos a la chacra, ella me indicaba que hay dos papayas aquí, me decía, dos papayas que todavía eran chiquitas y bebés, y que iban creciendo juntas y juntas florecieron. Y me decía que de esas dos papayas solo una empezó a dar el fruto y el otro no. Entonces al otro le cortaban y le botaban, y yo me preguntaba por qué hacen eso. Y entonces ahí me daba cuenta que quería hacer esta película, que nosotros, el ser humano, somos bien discriminadores, somos bien malos hacia la otra persona, porque la naturaleza a la papaya le dejó crecer, le dejó florecer y no le cortaba, le dejaba vivir. Entonces desde ahí parto para hacer esta película. Es

	decir, que nosotros como humanos tan conscientes, pero desde esa conciencia discriminamos a nuestros hermanos, hermanas, sus formas de pensamiento, las formas como se visten, como quieren ser, desde ahí nosotros como seres humanos somos no tan buenos, somos unos depredadores entre nosotros. Entonces viendo que la naturaleza en cambio da vida a todo. Jamás discrimina. Para nosotros así es la selva, no se mezquina, no existe el insulto, no existe el miedo. Pero cuando llega la religión, mi pueblo Sápara, yo tenía un abuelo que era un shamán muy poderoso que no le gustó a la religión, que ingresó a la comunidad de donde yo vengo, pero las iglesias ingresaron a otra comunidad y empezaron a evangelizar y decían a mis abuelos que nosotros practicábamos la brujería, que eran malos, que estábamos haciendo cosas de satanás y metieron esos miedos, esos temores, esos otros pensamiento, otra forma de mirar al mundo, entonces otra comunidad empezó a discriminar a nuestras comunidades porque practicábamos nuestra medicina, nuestras formas de vida. Y también las iglesias empezaron a formar comunidades, no existían tantas comunidades, ahora tenemos comunidades un montón, que es triste para mí, no me gusta. Hace tiempo yo hacía radio y mucho reclamaba por cómo nos decían radios comunitarias, y decía, ¿Por qué nos llaman radios comunitarias? Nosotros somos otra cosa. La iglesia puso eso y se quedó hasta ahora, muchos siguen con eso, por eso yo desde el cine quiero descolonizar el tema del cine comunitario, que nos dicen a nosotros, nosotros nos queremos llamar cine desde el territorio. Cuando llegaron la iglesia cambió el pensamiento de las comunidades, de creer en Dios, de tener miedo y también de discriminar, pensar mal del otro que es libre, que practica su medicina, que sueña. Para mí los sueños son muy importantes, sin los sueños no puedo ver lo que va a pasar mañana para yo estar más preparado. Entonces eso vino la iglesia y cambió muchas cosas.
Isabel Vaca	

	¿Conoces otro relatos, mitos o cuentos sobre sexualidades diversas dentro de tu comunidad, dentro de tu territorio?
Yanda Montahuano	Sí, sí hay las historias no solo de mi cultura, sino de varias culturas. Me acuerdo que había el relato de dos hermanos, que me contó mi abuelita, donde el uno se convertía en mujer luego de jugar con un hongo gigante de la selva, y porque le molestaba mucho al hermano, pero no me acuerdo de todo el relato.
Isabel Vaca	Conoces a personas dentro de tu territorio con identidades sexuales que no sean las convencionales, como hombre/mujer, masculino/femenino. ¿Qué sabes de ellos?
Yanda Montahuano	Bueno, en mi comunidad sí hay, sí existen. Pero en una de las comunidades que yo he visto que tienen más GLBTI es la nacionalidad Andua. Que he visto en la selva, ahí un hermano mío que se fue me dijo que ahí todos eran gay, los profesores, todos eran grandotes, pero eran gay, pero yo hace poco estaba conversando con algunos, pero no se identifican casi nadie, no dicen que son gay. También dentro de mi territorio hay mi tía que es lesbiana, pero ella no se identifica como lesbiana, no se dice todavía porque no sé cuál es la razón que ella tiene. Tengo un primo que es trans, que de hombre se volvió a mujer. ¿Trans es eso no? Sí, entonces él es Sápara. Entonces él es como una mujer y vive cerca por Chaco. Estamos intentando hablar con él para la película, pero me contó que estaba haciendo música, que no tiene tiempo. Y quizá veremos más adelante si se suma. Hay muchos en la Amazonía que están invisibilizados. Entonces nosotros como Tawna, que hemos hecho trabajo en el territorio. Queremos apoyar a alzar las voces que están ahí y no nos damos cuenta y no nos apoyamos y que también son parte, somos nosotros dentro de nosotros, donde ellos

	están viviendo son nuestra misma tierra, solo que hay esta forma de la iglesia de mirar distinto, que nos cambiaron.
Isabel Vaca	Justamente refiriéndose a esto de que no se identifican como hombre o mujer, pero tampoco como gay o lesbiana, estaba leyendo crónicas históricas de pueblos ancestrales y descubrí que existen palabras en sus lenguajes originarios, para referirse a gay o lesbiana, pero por ejemplo aquí en el Ecuador yo no visibilizo eso. ¿Existen palabras en tu lenguaje originario para estas identidades?
Yanda Montahuano	Sí, por ejemplo, el tema del género es que por las palabras nos dividen a nosotros. Nos ponen a varias, como que nos apartan de la sociedad mucho y nos hacen un trabajo sucio de las iglesias y de las políticas dentro del Estado y del sistema que muchos de nosotros y las organizaciones desconocen y seguimos esa corriente. Creo que es importante ir rompiendo esas palabras, esas frases, e ir identificándose como nos hacen sentir bien. Por ejemplo, dentro de nuestras comunidades le dicen a lo homosexual <i>pangui</i> . Por ejemplo, te decía que dentro de nosotros no existe el insulto, no hay malas palabras, pero ahora esas malas palabras que en español he escuchado muchísimo como estúpido, idiota, un montón de palabras, frases que le transportan a nuestras formas, al kichwa, le cambian, sin mirar que no son nuestras, y eso como que para mí es un poco loco. Creo que hay que ir trabajando en esos temas si queremos hacer un buen trabajo, un buen documental, contando desde nosotros, una buena investigación, contando desde quién nos investiga a nosotros, porque nosotros somos objetos de la investigación. Desde ahí hay que partir, ir contando nuestra historia, ser un aporte.
Isabel Vaca	Muchas gracias por el aporte ¿Pero tú si hablas Sápara verdad?

Yanda Montahuano	Estoy aprendiendo, casi sólo tres abuelas hablan sápara. Yo hablo kichwa, la mayor parte hablamos kichwa, porque el tema de la iglesia también fue el kichwalizar. Mi madre contaba de que cuando llegaron los evangélicos nadie podía hablar sápara, sino solo kichwa, porque creo que en esos tiempos les castigaban, algo les hacían.

5. Judith Payahuaje – Nacionalidad Secoya

Isabel Vaca	Primero, te agradezco por permitirme el espacio para realizar esta entrevista ¿Sí puedo utilizar tu nombre en la entrevista?
Judith Payahuaje	Mi nombre es Judith Payahuaje, de la nación Secoya, de la Amazonía, provincia Sucumbíos, cantón Cuyabeno, parroquia Tarapoa. Tengo 22 años.
Isabel Vaca	¿A qué te dedicas? Me contabas que estabas estudiando.
Judith Payahuaje	Si estaba estudiando. Ahorita ya me gradué y pertenezco a la organización Cuenca Amazónica, con 9 países. Con ellos estoy haciendo un curso de comunicación comunitaria, con muchachos de diferentes países de la Amazonía, grabar video, fotoperiodismo, desde inicio de junio, y ahorita estamos en noviembre, es el último mes del curso. Estoy siguiendo para ser fotoperiodista comunitaria en la comunidad.

Isabel Vaca	¿Cómo se llama tu comunidad?
Judith Payahuaje	Mi comunidad es en San Pablo. Mi comunidad es Wailla.
Isabel Vaca	Me interesaría saber, ¿Qué conoces sobre tu territorio?
Judith Payahuaje	Nosotros somos una nacionalidad de gran nación Secoya, un grupo de 600 personas, nosotros pertenecemos a cantón Cuyabeno, y a cantón Sucumbíos. Somos un grupo de indígenas desarrollándonos mucho tiempo en la guerra contra el extractivismo, hemos emprendido de varias luchas, estamos varios jóvenes capacitando a nivel mundial, como es la vida. Ahí estamos aprendiendo, es importante, nuestros abuelos merecen saber la realidad.
Isabel Vaca	¿Qué sientes tú que les están transmitiendo a tus abuelos?
Judith Payahuaje	Mis abuelos, para ellos es distinto. No conocen la nueva forma de vivir. Y están perdiendo la cultura, la lengua, y muchas cosas se están perdiendo. Y están preocupados. Porque algunos jóvenes no tienen esa responsabilidad de conocer nuestra identidad cultural.
Isabel Vaca	Cuando te refieres a lengua, ¿Hablan kichwa amazónico?
Judith Payahuaje	Sí.

Isabel Vaca	¿Muchas de las nuevas generaciones ya no están hablando kichwa?
Judith Payahuaje	No. Ni kichwa. Mi idioma es el paincocá. Esa es la lengua, idioma. Porque los kichwas, los cofanes, los huao, hablan diferente, no tenemos la misma lengua que ellos. Bueno, nosotros sí valoramos nuestros idiomas, pero sabemos cómo hablar con nuestra lengua, y hay jóvenes que tienen vergüenza de hablar en su propio idioma. Cuando van a la ciudad hablan castellano, y es complicado porque uno mismo no está teniendo el valor de quién eres, y ese es el problema de los jóvenes ahora.
Isabel Vaca	Bueno, la siguiente pregunta es. Con respecto a los eventos históricos de la conquista española en América, tomando en cuenta bastantes crónicas de los cronistas españoles cuando llegaron a la Amazonía, ¿Cómo miras tú el proceso de conquista que hubo en la Amazonía, pero con respecto a asuntos de género? ¿Cómo han vivido los proceso de colonización en tu territorio, pero a través de unos lentes de género?
Judith Payahuaje	Bueno, lo que sé de épocas antiguas, existían o decían, que, en décadas pasadas, hay una leyenda que decía que sí había gente homosexual, pero por la religión, los católicos, cambiaron mucho por la colonización española en nuestros territorios. Entonces por eso no hay personas así. En realidad, ahorita en la comunidad las cosas son bien complicadas porque hay gente sin identidad de género. Yo había visto entre los chicos. Pero tienen miedo de reconocer en su tiempo lo que son. Y ya pues.
Isabel Vaca	Voy a realizar una pregunta más personal. ¿Cómo te reconoces o identificas en términos de identidad de género como Judith?

Judith Payahuaje	¿En qué sentido?
Isabel Vaca	¿Cómo tú te sientes más cómoda? ¿Cómo te reconoces frente a un espejo, contigo misma?
Judith Payahuaje	En realidad, no lo he dicho a nadie, me hace confundir digamos. Mi cuerpo es de una mujer, pero hay algo más profundo como un muchacho. Tengo gustos de muchacho.
Isabel Vaca	¿Quisieras compartirme este proceso que estas llevando? ¿A qué edad tu sentiste que tenías gustos de muchacho? Compartirme tu experiencia de dudas, lo que has sentido.
Judith Payahuaje	Bueno, desde niñez hasta ahora, yo cuando era niña, cuando tenía 6 años siempre jugaba fuerte, con los niños, así jugaba con los chicos, entonces me juntaba con ellos. Iba a jugar futbol, jugaba escondites, pero más pasaba con los muchachos, esos jueguitos, a nadie lo he contado y en esa época yo era una niña. Entonces me sentía como la principal jugadora, la perfecta, la ganadora. Pero cuando empecé a sentir esto diferente a los 10 años, en ese momento lo reconocí, pensaba que era niña-niño o lo que sea. Me decían que no se puede decir, porque entre hombre y mujer no son iguales. Y me quedé muy tranquila, sin hacer nada, para que nadie se dé cuenta, y entonces llegó la edad de volverme señorita mujer, y en esa época me prohibían todo, no se puede salir con los chicos, hay que cuidarse, y tenemos unas reglas muy responsables, y en ese tiempo ya 12

	años era diferente. Con mis compañeras niñas que estudiaban conmigo, me pasaba algo, sentí ese latido que me gustaban las mujeres, y mejor me quedé callada porque no podía decir lo que me pasaba, me quedé tranquila. Empecé a estudiar en el colegio. Y ahí veía si había muchas chicas y me atraían mucho y ya pues, eso, y entonces no dije nada porque tenía primos, y entonces en la comunidad también, y así sucesivamente iba creciendo y cuando llegué a los 16 años ese momento quería conocer chicos, pero no funcionó, no sentía lo mismo, no funcionó, prefería no hacerlo y conocer más mi vida. Y entonces me salí de ese colegio y estudié en algunas instituciones y me pasaba siempre lo mismo, siempre me sentía así, y mis padres querían cambiarme de institución, y me pasaron a una institución en Lago Agrio en liceo militar Mariscal Sucre, y ahí entré dos años más y me completé la bachiller. Eso fue en el 2016, me fui a inscribir y entonces en ese momento había una chica que iba a estudiar conmigo, no sabía cómo era ella y ya pues ahí la conocí y después que ya habíamos entrando, pasé como su amiga, bien amiga y compañera con ella, conversando, como unas amigas que todo lo hacen juntas, y así mejores amigas. Y de ahí sucedió algo que no debía suceder, pasó lo que no tenía que pasar, nos besamos. Y ahí la conocí y ahora estoy con ella, pero la dificultad es que no puedo identificarme con mi familia, y ya pues, entonces estoy luchando hasta ver si logro o no. En el 2018 le dije que me gusta y ya. Bueno en ese tiempo ella era hetero, eran diferentes sus gustos, vivir con chicos, pero me parece quería experimentar como es la cosa, entonces me atreví a decirle, y desde entonces ella me dijo que tranquila, que es normal, que es mi identidad, no hay que ser como la gente. Ahí quedé como su pareja ya serio, ahorita estamos mucho tiempo.
Isabel Vaca	Quisiera saber, ¿Cómo relacionas tu identidad sexual con tu identidad étnica?

Judith Payahuaje	Yo tengo dudas, sobre mi cultura y mi instinto. Siendo así como soy no quiero perder la cultura, la tradición, y debo de luchar por ambas cosas, porque no quiero perder la cultura por ser esa persona diferente que soy.
Isabel Vaca	¿Cómo sientes que expresas tu identidad sexual dentro de tu comunidad?
Judith Payahuaje	Pues en realidad todavía no lo he compartido, lo que me identifico, hay personas que ya reconocen que soy así, pero no me dicen nada. Hasta ahora nadie me ha dicho malas palabras. Me llevo bien con la familia, con mis hermanos de la comunidad, ahí se identifica por la forma de caminar, de hablar, de vestir. Aunque no me preguntan a mí, pero ahí me reconocen por lo que soy.
Isabel Vaca	La otra pregunta, ¿Conoces personas dentro de tu comunidad con identidades sexuales que no sean las convencionales? Me habías dicho antes que has visto eso más en chicos, no en chicas, ¿En chicas sientes que eres la única?
Judith Payahuaje	Parece, pero decía que está oculto, porque en lo que yo observo hay algunos que sí están, pero es por el miedo que lo ocultaron.

Isabel Vaca	Bueno, la siguiente pregunta va entendiendo como heteronorma a la idea de que sólo existen en el mundo y en las relaciones sociales lo masculino y lo femenino, como que sólo hay hombre y mujer, ¿En qué medida sientes tú que la heteronorma, este discurso, esta regla de la sociedad, ha influido en tu vida, en la relación con tu cuerpo, tus afectos y tus deseos?
Judith Payahuaje	Pues en mi vida sí me ha afectado mucho porque hay momentos en mi vida que no quiero estar con este sentimiento de ser diferente y sentimiento, hasta ahora no estoy tan claro en qué hacer y qué no hacer. Los heteros, la mayoría, me discriminan y no sé por qué lo hacen.
Isabel Vaca	¿Qué tipo de discriminación sientes?
Judith Payahuaje	En mi comunidad veo que es oral, que me hablan, me critican, pero al momento no lo dicen a mi cara, sino a la espalda. Ningún momento dicen, pero dicen a la espalda. Si quieren decir, tienen que decir frente, pero solo dicen que eso no es normal, que es de otro mundo, y un montón de cosas.
Isabel Vaca	Una pregunta. Por ejemplo, tú me cuentas que hay temor, un temor natural al abrirte con tu familia, porque primero tienes que tenerlo claro tú, como tú te sientes. ¿Qué crees que llegue a pasar cuando te abras con tu familia, cómo vayan a reaccionar?
Judith Payahuaje	Yo ahorita poco a poco les estoy contando a mis familiares, que me pasa esto, dicen que sí, pero ellos también tienen miedos de la gente. Decían

	que viva solito pero que estaré soltero. No sé qué va a pasar y preferí callarme.
--	---

6. Nemo Andy – Dirigente del departamento de Mujer y Familia y del departamento de Salud de la CONFENIAE

Nemo Andy	Estoy en la COFENIAE como dirigente de mujer y familia y de salud, llevo dos cargos aquí dentro de la organización. La CONFENIAE es una organización a nivel del Oriente. Mi nombre es Nemo Andy, soy de nacionalidad Huaorani.
Isabel Vaca	Me interesaría saber sobre tu territorio.
Nemo Andy	Mi territorio está en tres provincias: Pastaza, Napo y Orellana. Tenemos un título global donde nos pertenecen 70.000 hectáreas, también nos pertenece el parque nacional Yasuní porque los hermanos huaorani están habitando ahí y pero sin embargo el gobierno tiene como reserva natural. En la zona de Orellana está la extracción del petróleo, el asentamiento de las comunidades. La parte de Pastaza tenemos comunidades asentadas dentro de las empresas petroleras, y de ahí Napo, casi ahorita no hay, pero antes estuvo extracción del petróleo, ahorita están selladas.
Isabel Vaca	Con respecto a los eventos históricos de la conquista española, tomando en cuenta algunas crónicas históricas, ¿Cómo miras tu estos procesos de conquista a través de estos lentes de género?

Nemo Andy	Yo crecí en territorio Huaorani mucho tiempo, viví mucho tiempo en la selva, entonces no tengo mucho historias, cómo han pasado el kichwa de la Sierra vivieron este tema de la colonización muy fuerte. Si es verdad que muchos hermanos les hacían esclavos las grandes haciendas, muchas partes, la parte del Napo tenían los españoles sus haciendas, y a los indígenas dueños de los territorios les tenían como esclavos. Yo he escuchado estas historias, a nosotros vuelta no nos ha tocado vivir eso en nuestro territorio, porque vivíamos en la selva. Nosotros somos los últimos indígenas de hacer contacto con el mundo occidental, hace 60 años, yo soy de la segunda generación. Nosotros no hemos padecido ni hemos sufrido este tipo de conquista de los españoles. Pero sin embargo la nacionalidad, por ejemplo, Kichwa se colonizó bastante y tienen, tuvieron muchos hijos con los españoles, entonces ahí hay una mezcla de razas bastante en ese sector, y estos se expandieron dentro de las comunidades.
Isabel Vaca	¿Tú conoces personas que no se identifiquen dentro de estos estándares heteronormados de hombre/mujer femenino/masculino en tu territorio?
Nemo Andy	En mi comunidad donde yo crecí, existía, conozco un chico que creció en mi comunidad, pero él era diferente, era varón, pero su actuación era diferente, como mujer. Pero él estuvo bastante tiempo soltero y luego le dio de casarse, se casó. Obviamente en mi comunidad te eligen la pareja y te casas. Pero a este chico no le tocaba a la esposa, había rumores que él no la tocaba y se separaron. Estuvieron dos años, pero durante dos años no tuvieron intimidad. El chico ya es mayor y vive solo. Yo pienso que sí hay este tipo de otra sexualidad, y no se habla dentro de la comunidad, es muy cerrado. Tal vez tiene, pienso que en un pueblo como el mío tan pequeño, que siempre han sido guerreros, y tu apareces con estos de otra sexualidad, tal vez tienen miedo. Porque yo tengo un primo mío que él es

	también de comunidad LGBTI y él cuando igual creció con nosotros tenía expresiones femeninas. Él yo me acuerdo en la casa conversando dijo que no podía revelar eso porque qué van a pensar mis abuelos, sus papás, nunca van a aceptar que él sea eso. Nosotros insistíamos que les puede avisar al menos a los papás. Entonces cuando él avisó, el papá había dicho como poseído, que tenían que hacerle la limpia para que salgan los demonios, que tal vez está atrapado por los demonios, pero no aceptaban que era de otra sexualidad. Con mi primo he visto eso, tuvo bastante problemas con los papás, quería suicidarse, pero sí he visto ese caso.
Isabel Vaca	Respecto a esto que me mencionabas que les escogen pareja para casarse, ¿Son matrimonios arreglados por lo general hasta hoy en día o tu si puedes escoger? O cuando ha pasado cierto tiempo sin pareja ¿Te escogen la pareja?
Nemo Andy	En mi pueblo normalmente tu vienes a una fiesta cuando hay rituales, conversan y ven a la familia y ellos escogen a la chica o al chico, cuando van a estos rituales les hacen ya esposa o esposo de ella, entonces ya se casan para siempre, pero a algunos ese rato les hacen casar, aunque no estén de acuerdo, algunos son arreglados entre familia, algunos solo en las fiestas les cogen y les casan, hasta ahora sigue pasando en las comunidades Huaorani. Pero ahora también ya hay chicos que les gusta una chica y les piden para casarse.
Isabel Vaca	Claro, justamente hablando sobre estas tradiciones, ¿tú cómo relacionas tu identidad sexual como mujer con tu identidad étnica? ¿Cómo podrías decir que es la experiencia de ser una mujer Huaorani?

Nemo Andy	Nosotros no nos privamos de nuestra sexualidad, que es muy abierta en las mujeres Huaorani. De otra manera, sería como eres una libertina, eres una mujer que vive, así como prostituta, pero en la comunidad las mujeres Huaorani es súper normal, puedes tener tu vida íntima con cualquier hombre que tu desees, y no hay problema, libremente. Con culturas otras son muy cerrados, no hay ni como regresar a ver a los hombres, es muy cuestionado, pero en territorio huaorani es más abierto esto de la sexualidad.
Isabel Vaca	Tú me cuentas que naciste en la comunidad en la selva. ¿Ahorita donde vives?
Nemo Andy	Ahora vivo en la ciudad del Puyo.
Isabel Vaca	¿Cómo fue tu experiencia de vivir en la comunidad y ahora en la ciudad?
Nemo Andy	Yo salí a los 10 años. Porque ya terminaba, estaba en 5to terminado la escuela, pero no tenía colegio, entonces mi papá nos trajo a vivir acá justo porque se creó mi organización y mi mami se hizo dirigente, salimos y no me acostumbraba. Porque en la comunidad en la selva siempre estaba comiendo fruta, iba a bañar al río todo el día, yo nunca viví un peligro, pero en la ciudad yo no podía ir al río, hacer esas cosas, todo el día había que estar en la casa. Mi papá me decía que no salga, porque si salía me podían robar. Entonces yo estaba solo encerrada como un pajarito, como esclavo. Al principio pasó un año, dos años que sufrimos mucho con mis hermanos, pero no había vuelta atrás porque no podíamos regresar, porque la única forma de regresar era en avioneta y era muy caro, ni

	tampoco podíamos regresar porque mi papá quería que estudiemos. Entonces nos ha costado muchísimo pero ya nos hemos acoplado. He vivido muchos años ya aquí en el Puyo, pero siempre he estado en contacto con mis familiares y mi nacionalidad.
Isabel Vaca	¿Tienes amistades con identidades sexuales diversas en la actualidad?
Nemo Andy	Yo tengo muchos amigos así actualmente, antes para mí era súper extraño conocer ese tipo de amistades, y cuando yo les notaba les decía que algo tienen ellos, pero esto de estar acá en la ciudad y aprender que no es solo hombre y mujer, y crecí aprendiendo otro tipo de cosas en el colegio, para mí no ha sido muy duro, un choque cultural hacer este tipo de amistades, más bien entiendo porque a veces muchos chicos de los que yo conozco no tienen aceptación de su familia y esto hay bastante en el Puyo y tratan de ocultarse, y es feo porque no pueden ser ellos mismo, tengo muchos amigos indígenas del Puyo que casi no regresan a su comunidad por el tema mismo este se quedan atrapados en la ciudad, prefieren vivir aquí que en la ciudad, porque allá van a tener problemas con sus familias y en su comunidad entonces prefieren quedar a vivir en el Puyo.
Isabel Vaca	Esta es la última pregunta. Te voy a comentar, en la investigación que realicé, hice entrevistas a una chica trans, un chico gay, una chica lesbiana y a otro chico que se considera a él como warmipangui, es decir, me explicaba que para él ser warmipangui es contener este espíritu masculino y femenino dentro de un solo cuerpo. Son chicos entre 20 y 30 años. La mayoría me contaba en las entrevistas que vivieron igual en la selva hasta más o menos los 6 años y que por la educación tuvieron que migrar a la ciudad para empezar los estudios. Todos tienen más o menos este discurso muy empoderante, bastante orgullosos de su sexualidad. La mayoría son

	activistas tanto de género como de los derechos de la naturaleza y sus territorios. Pero hay una cosa en común que supieron decirme todos: sienten que si se hubiesen quedado en sus comunidades no hubiesen tenido el valor necesario para poder abrirse con sus familias sobre su sexualidad, porque sentían que no veían otras personas de diversidades sexuales, pero que se ocultaban por miedo al rechazo y todas estas experiencias que tu supiste compartirme. Entonces te pregunto, tú como representante de esta entidad ¿Cómo piensas brindarles un respaldo a estas personas de diversidades sexuales? Tengo entendido que en la CONAIE en la CONFENIAE hay estos aspectos de mujer, salud, educación. ¿Crees que debería haber una arista de diversidad sexual?
Nemo Andy	Yo en lo personal puedo comentar que sí debemos trabajar en este tema, pero como a la CONFENIAE la conforman muchas nacionalidades que en su mayoría son patriarcales y machistas, pienso que habría muchos problemas si quisiéramos tratar este tema. La mayoría de líderes son súper machistas, entonces si a nosotras las mujeres que hemos estudiado para trabajar de la CONAIE o CONFENIAE no nos han dado oportunidad, ¿Crees que a nosotros nos van a dar una oportunidad para que esto se consolide en las nacionalidades? Esto va a ser un gran problema con los grandes líderes. Como uno ya crece con otra mentalidad, vemos que se puede trabajar en este tema. Pero los que están ahora no, porque la mayoría son muy machistas que están actualmente.
Isabel Vaca	Y yo creo que una de las mayores luchas e intereses de estas organizaciones como la CONAIE y la CONFENIAE ha sido el reconocimiento de la diversidad, entonces sí sería bueno que se llegue a incluir esta diversidad sexual. No solo preocuparse por las diversidades étnicas y del territorio, sino que haya unidad para estas diversidades.

Nemo Andy	Sí, yo creo que más adelante sí va a haber esto, porque hay muchos jóvenes en nuestras nacionalidades y se han expandido a nivel nacional e internacional a hacer sus estudios y ellos van a regresar, y cuando ellos nos representen se va a abrir muchas puertas y se va a ver todo lo que han visto. Porque tú sabes, cuando uno vive en una parte cerrada, tu mente también está cerrada. Pero cuando tu expandes y tus hijos regresan con otra mentalidad reforzada, entonces van a combinar lo que es con la selva y el mundo exterior, entonces algún rato se va a consolidar en las nacionalidades.
Isabel Vaca	Quería preguntarte ¿Qué significa tu nombre?
Nemo Andy	Mi nombre significa estrella en huao.
Isabel Vaca	¿Y tú sabes hablar huao y kichwa y español, o huao y español?
Nemo Andy	Huao es mi primer idioma, el segundo idioma es el español. El kichwa no sé muy bien, no practico mucho y no hablo muy bien. Porque mi papá es kichwa y mi mamá es huaorani. Entonces les hicieron casar forzosamente y yo crecí en un matrimonio forzado con mis papás. Soy el fruto de ese matrimonio forzado.
Isabel Vaca	¿Has crecido sin que el matrimonio forzado haya influido en tu crianza?
Nemo Andy	Mis papás se enfocaron en criarnos porque cuando les casaron a mis papás, mi papá tuvo que vivir en la comunidad de mi mamá y aprendió sobre la nacionalidad huaorani, y practica bastante las costumbres e

	idioma huaorani. Él también estudió en la ciudad. Mi mamá no hablaba kichwa ni español y mi papá no hablaba el hua, entonces fueron prácticamente como desconocidos, pero hicieron su mejor esfuerzo.
--	--

7. Naira Chalán – Vicepresidenta de la ECUARUNARI

Isabel Vaca	Buenas tardes Naira. Empecemos. ¿Quieres presentarte?
Naira Chalán	Mi nombre es Naira Chalán, del pueblo Saraguro de la provincia de Loja al sur del Ecuador. Yo en este momento soy vicepresidenta de la ECUARUNARI, organización regional de la CONAIE, asentada sobre todo en la sierra ecuatoriana. Ecuarunari trabaja en todas las provincias de la sierra, incluyendo Esmeraldas y Zamora Chinchipe.
Isabel Vaca	¿Me puedes contar un poco sobre tu territorio y sobre los Saraguro?
Naira Chalán	Por supuesto. Ahorita en nuestro territorio básicamente tenemos un problema bastante fuerte que es el problema minero, que estamos luchando y trabajando, ya que como provincia de Loja y pueblo Saraguro es un tema nueva. Como provincia me refiero. Luego como provincia de Loja tenemos desventajas a nivel económico sobre todo porque en Saraguro opera la agricultura de subsistencia, no hay extensiones grandes de monocultivo como se da en la sierra centro, en la Amazonía y en espacios de la costa. Aquí al menos sí hay una agricultura de subsistencia que ha permitido una estabilidad económica que nos ha permitido sostener varios de los alimentos que son

	propios de nuestro cantón y la soberanía alimentaria. Ventaja como pueblo tenemos. Y luego históricamente hemos tenido espacios de representación dentro del movimiento indígena y por lo tanto creemos que estamos en un espacio de un territorio que es combativo. No es fácil que entren en este territorio sobre una decisión colectiva. Es una de las cosas que nos han permitido sostenernos como pueblo Saraguro, por eso han querido distorsionar nuestra vida cotidiana. Han querido distorsionar nuestra vida cotidiana. Tenemos problemas internos que hay que irlos resolviendo, que son problemas que básicamente vienen con esta nueva era y que estamos viviendo la sociedad entera en su conjunto. No nos deslindamos de esa realidad que también está presente.
Isabel Vaca	Me interesaría saber con respecto a los eventos históricos de la conquista española en América, tomando en cuenta las crónicas españolas que muestran bastante misoginia y bastante abuso, ¿Cómo se han vivido los procesos de colonización en tu territorio con un tinte de género? ¿Qué conoces tú de toda esa historia?
Naira Chalán	A ver. Sobre todo, hay que remitirnos a una cuestión fundamental que nos ha diferenciado en la misma construcción social. Primero que en Saraguro las haciendas como existieron en la sierra norte, no existieron acá como herencia. Y por lo tanto no tenemos mucho esos valores que se transmitieron en ese momento histórico del sistema de haciendas. En ese sentido, por ejemplo, una de las cuestiones que nosotros hemos valorado y tomando en cuenta todo lo que atraviesa a todos los pueblos en general, una cuestión mucho más desde el aparato ideológico de la iglesia, que sí cambia o distorsiona la percepción sobre las mujeres. Nosotros hemos hecho una

	valoración bastante superficial y rápida de cómo se llevan a cabo estos procesos en otros pueblos y vemos que en el pueblo Saraguro la mujer tiene más posibilidad de participación que en otros pueblos. Y me refiero a la totalidad de los pueblos. La mujer Saraguro tiene esa posibilidad. Eso le ha dado la posibilidad de tomar decisiones alrededor de su vida. Digo en términos generales, porque después de todo todos estamos atravesados por una cuestión de conflictos fuertes. Luego tenemos esta posibilidad tener otro rol, incluso más compartido con nuestros compañeros dentro de nuestros hogares, en la crianza, por ejemplo. Acá el nivel de matrimonio adolescente no es tan común. Vemos en otros pueblos, por ejemplo, que se casan jovencitas de 16, 17, y hasta de 15 años. Aquí es casi imposible encontrarte un matrimonio que se de en estas ideas. Incluso aquí los matrimonios que se están dando son sobre los 30 años, cuando incluso ya hay una decisión para este compromiso. Entonces esto finalmente sí nos ha permitido desenvolvernó como mujeres en otros espacios. El hecho de no vernos obligadas al matrimonio o a ser madres, nos ha permitido también esta posibilidad de acceso a la universidad. En términos de porcentaje comparativamente, el pueblo Saraguro no es tan grande, como el pueblo Panzaleo o Puruhá que son más numerosos, los Saraguro, hemos tenido más posibilidades de acceso a la educación superior. Nos ha permitido tener una perspectiva más allá de lo que se ha puesto como demanda histórica de los pueblos y nacionalidades, sino tocar también otros temas que otrora no se tocaron con dirigencias que vienen de otra realidad muy diferente, y entras a dirigencias con determinados roles. Se está cambiando y asumiendo desde otra perspectiva. Todos estos factores son determinantes para la mujer que tenga mayores posibilidades, aunque no en un estado donde los derechos de todas están siendo vulnerados o dejados de lado. Por otro lado, referente a
--	---

	la historia, del pueblo Saraguro que somos un pueblo que viene, o eso dicen, desde una – no me siento orgullosa- que venimos de una descendencia de los Incas, con un nivel jerárquico considerable , entonces eso que nos hayan trasladado de Bolivia, que tenemos una descendencia boliviana, pero no podría dar detalles de cómo eso incidió en nuestra situación actual, ya que en términos de clase a la larga las mujeres que han pertenecido a jerarquías superiores siempre han tenido mayores posibilidades de acceder a ciertos espacios que las mujeres de la clase de la base no se ha podido lograr esa igualdad. Entonces eso.
Isabel Vaca	Listo. A tu parecer ¿Cómo relacionas la identidad étnica a la identidad de género? Pero creo que ya contestaste un poco, ¿Pero algo que quieras añadir? El ser mujer y de un pueblo originario, en tu experiencia propia.
Naira Chalán	No me puedo salir de la historia, porque no es posible salirse de esta historia de los pueblos y nacionalidades en términos de racismo. Entonces por supuesto siempre hemos sido foco de ataque desde alguna perspectiva en algunos momentos, supe acentuada y clara y en otros momentos mucho más sutil, y en términos estructurales también. Y que a la vez la política pública reafirme esos criterios, y dentro de los círculos del poder económico nos pone en una situación bastante vulnerable. También están en el círculo del poder económico, y somos minoría. Yo leía una estadística de la UCE, donde se calculaba quiénes tenían más posibilidades de ingreso: primero estaban los mestizos, luego los blancos, luego los afros y luego los indígenas. Pese a ser una mayoría no teníamos posibilidad, frente a los afros, por ejemplo, que son minoría. Si estamos

	hablando en relación a la población sí hay esa diferenciación de que somos menos de cómo población debemos tener. Lo que pasó en octubre por ejemplo fue determinante, y destapó un montón de cosas que se están pensando. “Estamos en contra de que vengan los indígenas a destruir Quito”, nosotros no fuimos a destruir Quito. Hay una percepción muy reducida, poco crítica, desde los medios de comunicación, el mismo Estado, a creer que el máximo daño fue destruir el patrimonio. Si nos referimos a términos históricos, Quito fue construida sobre las ruinas de un pueblo, no. Y eso cada 12 de octubre lo reclamamos, cada 6 de diciembre lo decimos. Sin embargo, octubre tuvo un reclamo general, un reclamo que todos debimos hacerlo, pero bueno, parece que al pueblo indígena le haya tocado esa responsabilidad histórica de cambiar y de darle un nuevo rumbo, y no estoy de acuerdo que mientras hay gente que se haga de la vista gorda, nosotros poner hasta los muertos. Octubre veo que fue un detonante bastante fuerte que limpió el vidrio para develar lo que realmente piensan en este país, principalmente los grupos económicos que toman decisiones. Y ahí hay un criterio. Los pueblos y nacionalidades son el 7% y no tienen por qué venir a determinar la política pública. Pero los grupos económicos son menos del 0,01% son los que determinan la política. Vamos ubicándonos con los criterios, que son bastante racistas. Entonces todo esto afecta a la mujer, a la mujer y no solamente en la representación. Esto no sucede con todos los compañeros, cuando se nos eligió la mayoría de los presidentes eran varones. Es decir 3 mujeres de 12 organizaciones. Entonces ahí surge la necesidad de reflexiones en el congreso de la Ecuarrunari que una mujer esté en la presidencia. Pesa mucho en términos organizativos el proceso que uno tiene, yo no me desvinculé nunca del proceso organizativo. Entonces eso fue un acumulado para poder estar en el espacio en el que se está.
--	--

Isabel Vaca	¿Tú conoces a personas dentro de tu comunidad con identidades sexuales que no sean las convencionales?
Naira Chalán	Por supuesto, sí hay. Existen compañeros, sobre todo compañeros, genéticamente varones pero que han tomado otra decisión sobre su vida y sus cuerpos.
Isabel Vaca	Entendiendo como heteronorma como la idea de que solo existe lo masculino y lo femenino y que el mundo y las relaciones sociales se dividen así, ¿En qué medida la heteronorma y el patriarcado han influido en tu vida en tu relación con tu cuerpo, tus afectos y tus deseos, ya en una manera más personal?
Naira Chalán	Es una pregunta bastante complicada de responder. Como yo lo he dicho yo vengo de una familia donde crecimos sin ver violencia, ni de mi abuelo a mi abuela, de mi papá a mi mamá, vengo de una familia que optamos por cultivar el diálogo desde niños. Todas estas posibilidades desde diálogo han sido determinantes en la vida y de todo ser humano: tener la posibilidad de poner su palabra en cualquier espacio. Así podemos decir nuestras demandas y poderlas verbalizar. Luego uno también naturaliza prácticas, porque no estamos viviendo en una burbujita, no es que yo defienda a capa y espada esto de que esto es cultura y entonces a la cultura no se la toca. Yo sí creo que hay cosas que en el pueblo Saraguro hay que ir cambiando, pero no es cosa de que yo lo ponga en Facebook y así se cambie, entonces a uno le rechazan y no es posible generar procesos de reflexión y cambio. Es difícil esta pregunta para mí, porque me toca hablar de mi vida personal, pero es

	complicado en una entrevista abrir mi vida. Eso. Quizá si puede ser más concreta la pregunta.
Isabel Vaca	Con lo que me acabaste de contestar ya me encaminaste a una idea clara, de que en tu familia no se te prohibió o imposibilitó compartir espacios que generalmente son para hombres o mujeres y que no creciste en un espacio violento.
Naira Chalán	Si, de hecho, acá en casa mi mamá trabaja, es educadora, jamás para estarles atendiendo a los hijos. Desde pequeños resolvimos la vida. Mis hermanos, pese al apego con la madre, y yo con mi papá con mis hermanas, más allá de esto no ha habido esto de dale lavando la ropa a tu hermano y así. Hasta tenemos turnos de cocina donde varios tenemos turnos para cocinar. Pero sí hay consideraciones no, por ejemplo, nosotras mismas no aramos porque nuestra posibilidad física no da para arar. Hay cosas de que asumimos nosotras como el tejido, como una afinidad.
Isabel Vaca	Leyendo en crónicas históricas de pueblos ancestrales conocí que existen palabras en lenguajes originarios para referirse a las diversidades sexuales. En el Ecuador he ido visibilizando en esta investigación que existen. ¿Tú conoces palabras para estas identidades?
Naira Chalán	Dentro del kichwa nosotros hemos identificado en términos generales del lenguaje que sí hay el femenino y el masculino, pero la palabra concreta no determina. Por ejemplo, decir rumi es piedra, pero rumi puede tener tanto el término masculino y

	femenino, y a eso uno se le puede adjudicar warmirumi, o karirumi. Porque aquí que yo sepa de una palabra para una diversidad sexogenérica no estoy segura que exista esta palabra.
Isabel Vaca	¿Tienes tú conocimiento de si existen mitos, leyendas o rituales antiguos para personas con diversidades sexuales en tu territorio?
Naira Chalán	Por su puesto. Hay una fiesta que se llama la Supalata donde la mama supalata es un hombre vestido de mujer, y se les dice warmitucushca, y luego tenemos los chirillos que son por lo general mujeres vestidas de hombre. Eso está normado y es una fiesta que se lo hace de esa manera. Esto se da en abril. Se da en un entorno, pero tiene que ver con el momento de cosecha, o más tarde. Se hacen tamales, se ofrece comida. Es un agradecimiento a las cosechas. Lo que representa es que va recogiendo un poco de lo que cada familia produjo transformado en alimento. Entonces la tradición dice que debes dar porque o si no te va a crecer una plantita que te va a dañar el maíz. Tenemos las fiestas del Capac Raymi, un sincretismo en Navidad, donde hay ciertos hombres que se visten de mujer.
Isabel Vaca	Qué interesante. Ahora mi pregunta directo tu postura como vicepresidenta. A lo largo de mi investigación yo realicé entrevistas a compañeros y compañeras trans, gays, lesbianas, e inclusive a un chico que se considera warmipangui, que me contaba que en kichwa amazónico significa tener el espíritu femenino y masculino dentro de sí mismo. Estos 4 compas son de distintas comunidades amazónicas. Me contaron sus

	experiencias de vida. La mayoría de ellos vivieron hasta solamente los 10 años en la comunidad y luego por cuestiones de educación salieron a las ciudades o a otros países. Solamente uno, que es la compa que es lesbiana continúa en la comunidad hasta el día de hoy. Todos, la mayoría tienen una personalidad bastante empoderada y cuentan que fue complicado, y temerosos su proceso de autopercepción como una diversidad sexual y también compartírselo a su familia y su comunidad, pero ahora están bastante empoderados. La mayoría son activistas de territorio. Todos tienen entre 20 y 35 años, pero hay cierta particularidad. Por ejemplo, la compañera lesbiana es la menor, y es la que todavía sigue en la comunidad. No tiene esta personalidad tan empoderante, es más tímida, se le siente con bastantes inseguridades, que es normal, dado el proceso que está teniendo ahorita. De ciertas cosas que mencionaban en las entrevistas, hay algo que me quedó: si es que ellos tal vez se hubiesen quedado en la comunidad no hubiesen tenido el valor para poder abrirse con su familia y la comunidad, dado que sentían que no tenían un modelo representativo, no veían representatividad de su identidad en la comunidad, entonces yo te pregunto ¿Qué opinas como representante de una entidad que vela y lucha por el reconocimiento de las diversidades, qué ideas tienen en la Ecuarunari o tu personalmente, qué crees que podrían hacer para darles más representatividad?
Naira Chalán	A ver, lo que yo pienso en términos personales, porque no es una cuestión que esté trabajada en el movimiento indígena, hay que ser sinceros, y comparto lo que los compas han dicho que, de quedarse en las comunidades, no hubiesen asumido. No tendría por qué yo admitir la vida, sino respetar. Pero esos márgenes del respeto en la comunidad no están bien definidos, sobre todo para las diversidades sexo genéricas. Hay compas

	que han podido abrirse con sus familias, pero no han podido hacerlo con la comunidad. Es mucho más complejo abrirse con la comunidad porque hay un montón de percepciones, misterios acerca de esto, no para todos es un conceso en decir bueno sí, no es un tema donde debamos meternos, más bien debemos tener en ese sentido la posibilidad de que se desempeñen como un ser humano debería desempeñarse sin que por su condición sexogenérica vea una limitante en los campos de acción donde quieran estar. Yo comparto profundamente con lo que han dicho ellos. Ahora otro criterio, nosotros hemos pensado, no es toda la CONAIE, no es la ECUARUNARI, somos compañeros y compañeras que hemos tenido posibilidad de diálogo y hemos visto como una posibilidad, que no es un consenso todavía, es que la dirigencia de la mujer, debe ser además una dirigencia de género. Digo esto porque si bien muchos de los criterios que han girado alrededor de la comunidad LGBTIQ han dicho que el movimiento feminista no está representando su demanda, que han sido básicamente invisibilizados por el movimiento feminista, a pesar de que en términos personales haya una afinidad. Entonces hemos digamos lo hemos conversado y tratado, y habrá que ir viendo la posibilidad de conseguir de todo lo que necesitamos hacia el interior. Por eso nosotros no solo criticamos al Estado y la sociedad, también criticamos y debatimos lo que sucede al interior. En ese sentido, habrá que ir generando las condiciones necesarias para concretar con espacios de representación. Estoy muy de acuerdo de que en este momento no hay.
Isabel Vaca	¿Tú si eres optimista de que en un futuro sí pueda crearse esta representatividad?

Naira Chalán	Yo sí creo que es posible. Porque por ejemplo un tema que es sensible, se lo tocó el año pasado, en el 2019 con mayor fuerza, que fue el tema del aborto, y hemos podido tener de alguna manera la posibilidad de que varios territorios traten este tema, no digo que acepten, sino al menos que lo pongan en la mesa de debate. Y nos está dando buenas luces para en lo posterior hacer demandas más profundas desde las mujeres dentro del movimiento indígena. Yo no veo entonces de manera fatalista, sin embargo, es un trabajo que toca pelearse duro y toca unirse para pelear este trabajo y ponerlo dentro de la mesa. Nosotros lo hemos puesto, quizá no en un congreso, porque no hay ahorita las condiciones, no porque yo tenga complejos desde mi parte, sino que cuando haya sido debatido y socializado este tema, tendremos la posibilidad de poner en un congreso dentro del espacio de representación para las diversidades sexuales.
----------------------------	---

8. Samay Andy – Nacionalidad Kichwa Amazónica

Samay Andy	Mi nombre es Samay Andy, tengo 25 años, estudio antropología en la USFQ, estoy en 7mo semestre. Soy una mujer trans indígena, kichwa amazónica, y ahorita formo parte de la organización “Alfil”, una organización en Quito por los derechos de la comunidad trans porque somos la comunidad más visible y que sufrimos más discriminación directa de toda la población LGBTI. También recientemente me nombraron referente titular en las redes trans, porque en la organización que yo estoy hay una Red Latinoamericana y del Caribe de Mujeres Trans, una red latinoamericana donde están varias compañeras en toda la región haciendo incidencia política por los derechos trans. La presidenta es Karina Rashell Erazo, pero me nombraron a mi como referente titular. Proceso en el que estoy con nervios porque no he hecho activismo hace dos años y ahorita estoy renovando. Vamos a ver qué pasa. Aunque estoy nerviosa, es una oportunidad para aprender.
Isabel Vaca	Felicidades por tu nombramiento. ¿Cuál es el nombre de tu comunidad?
Samay Andy	Yo soy de la ciudad de Lago Agrio, y nuestra comunidad se llama Atari Alto Eno.
Isabel Vaca	Me interesa saber tu punto de vista acerca de lo que conoces de tu territorio, me puedes contar un poco la historia de tu territorio, algo sobre tu comunidad y sobre Lago Agrio. ¿Cómo es? ¿Cuáles son las dinámicas en Lago Agrio? ¿Desde qué edad vives en Lago Agrio?

Samay Andy	Mi familia teníamos como que territorio por acá a un kilómetro de Lago Agrio, pero por problemas personales nuestra familia se mudó para tener territorio más allá del Eno, y conformaron una comunidad: Alto Eno, y se unieron con otras comunidades Atari, y hacen incidencia política, porque casi todas las comunidades se organizan para hacer incidencia política. Nuestra comunidad pertenece a la organización llamada FONAKISE que abarca a todas las organizaciones kichwas de Sucumbíos y pertenecen a la CONAIE y a los movimientos indígenas. Son muy organizados. Acá en Lago Agrio nuestra organización es formada por diferentes familias. Antes había una escuelita con educación bilingüe, pero ahora se acabó todo eso ya está ahí descuidada y todo. Ahora las comunidades estudian en la ciudad. Nuestra comunidad si es muy difícil todavía, porque no hay acceso a servicios básicos como agua potable ni alcantarillado, aunque luz si hay. Es muy difícil porque todos se dedican a la chacra, a cultivar y sembrar, en mi comunidad Alto Eno, a una hora de Lago Agrio. Y ya pues, las personas de ahí sobreviven con eso o sino haciendo cosas, vendiendo, cosas. Las comunidades indígenas vivimos en la selva, alejados, casi la mayoría de las personas, pero otras nos hemos occidentalizado con esto procesos de colonización, de evangelización, los franciscanos, y realmente necesitamos de lo económico y de cómo funciona el gobierno para subsistir. Prácticamente siempre este sistema occidental ha estado impuesto en todo, y nosotros como que nos distrajimos en eso y hemos perdido muchas prácticas y costumbres para poder subsistir y poder llegar a una negociación con el mundo occidental. Y eso, así funciona la comunidad, y aquí en Lago Agrio es muy difícil porque en todos los gobiernos que hemos tenido no ha habido muchos indígenas, o muy pocos, y están atrasados en temas de derechos, falta mucho, porque el tema trans o LGBTI, no saben mucho, no les interesa, aunque organizaciones de juventud
--------------------------	--

	quieren incluir en sus agendas con todas las personas, pero todavía no se llega a nada, es muy difícil acá en la Amazonía, porque creo que la mayoría de militancias en este tema de género ha sido en grandes ciudades como Quito, Guayaquil y Cuenca. Y más en la Sierra y en la Costa, como que en la Amazonía no existe comunidad talvez. En temas de diversidades sexuales ha habido más incidencia allá, que, en la Amazonía, es por eso que en todos los gobiernos de acá se desconoce el tema. Hay falta de visibilización.
Isabel Vaca	Hay falta de difusión, de grupos de visibilización. Y por ejemplo hablando de eventos históricos, como la conquista española en América, tomando en cuenta esta evangelización de la Amazonía, leyendo las crónicas de la conquista, bastante violenta, bastante, misógina, machista, ¿Cómo miras tú estos procesos de conquista respecto a los asuntos de género? ¿Cómo crees que se ha vivido la evangelización y colonización respecto al género?
Samay Andy	Al género creo que sí todavía somos demasiado occidentales y pensamos como el mundo occidental. Está naturalizada la violencia de que el hombre es el que manda, y el que hace más que la mujer, aunque por otro lado las mujeres son muy fuertes, también mandan, también deciden, también se imponen, también participan en todas las organizaciones políticas, y es como que un poco sí hay visibilización de las mujeres pues la mujer es la que cuida la cultura, la herencia, miran todo, y la mujer es muy importante, pero sí hay esos problemas de ser sumisas ante los hombres. Y en cambio la evangelización también cambió todo, pues casi todas las comunidades indígenas creen en Dios, forman parte de la Iglesia y van a sus eventos. Creo que hay un poco de

	equilibrio, pero no tanto. Existen aún esos rezagos que dejó la conquista y el mundo occidental en general.
Isabel Vaca	¿Tú crees que existe un antes y un después en la mirada de género con la llegada de la Iglesia? ¿Tú crees que antes había más aceptación?
Samay Andy	La verdad escuchando historias creo que antes de la conquista todo era bien visto, no era mal visto, porque existían costumbres, por ejemplo, donde los Shuar, donde estaban en relaciones con sus primos, entre familias, tenían relaciones. Entonces todas esas costumbres y vivencias, con los procesos de evangelización y cristianización todas esas costumbres se fueron borrando con sus ideas religiosas de la moral, de lo que está bien, de lo que está mal. Y es como que ahora vemos el resultado de que en las comunidades cuando se habla de educación sexual se les hace raro debido a su imaginario, la percepción de que Dios, esto es bueno y esto es malo. Creo que sí hay un antes y un después, porque antes si había diversidades sexuales, pero no eran mal visto.
Isabel Vaca	¿Tú cómo te reconoces o te identificas en términos de identidad de género?
Samay Andy	Yo me considero como una mujer trans.
Isabel Vaca	¿Quisieras compartirme tu proceso de autoidentificación cómo fue, con tu familia, con tu comunidad, contigo misma?

Samay Andy	Yo tenía la sensación de que era una niña, como a los 5 años. Con el paso del tiempo me fui dando cuenta que mi comportamiento era muy mal visto mi comportamiento, me juzgaban mucho, y me volví muy tímida y le tenía miedo a la gente. Empecé mi cambio a los 19 que me mudé a Quito, y empecé a estar en una organización y ahí aprendí muchas cosas, terminología de género, orientación sexual, educación sexual, muchas cosas, porque yo no sabía qué era orientación sexual o identidad. No sabía nada y ahí aprendí, y empezó mi proceso de aceptación, porque no es fácil decir yo soy esto y mostrarte a la sociedad y ser rechazada, se tiene mucho miedo de que va a pensar tu familia, tu no quieres sentirte rechazada por tu familia, pero bueno mi proceso de aceptación fue muy largo y muy difícil, lo acepté y después lo transmití a mi familia y fue muy difícil al inicio, pues mi familia es muy religiosa, es evangélica, y mi mamá no aceptaba, me pedía que cambie pero yo dije que no que no quería, pero bueno creo que ganó más el amor. Si me siguieron apoyando, pero sentí una desunión en manera sentimental y afectiva. Me sentí por un tiempo sola, aunque sí me apoyaban cuando necesitaba y pedía ayuda, estaba aquí estudiando la universidad y ellos me ayudan cuando les pido. Y de ahí empezó mi transición y fue muy difícil, pues también internamente si eres feliz porque ya vives con una identidad con la que sientes que eres de verdad, lo que la persona siempre fue, pero a la vez tienes que pasar muchos procesos, muchas cosas personales, el tema amoroso, el tema de autopercepción porque está demasiado permeado en la conciencia colectiva la idea de la belleza, de la femineidad, que cuerpos son femeninos y que cuerpos no. Y es un proceso que muchas chicas trans pasan: te miras en el espejo y no te miras femenina, y te miras muchos peros y dices ay, no me parezco a una mujer, es un proceso difícil la verdad, a mí me costó mucho tiempo salir. Todavía estoy dando pasos pequeñitos. No es tan fácil deconstruirte por
--------------------------	---

	completo, es un proceso muy largo, y ahorita es como que ya me acepto y siento que todas las mujeres somos mujeres, y todas las mujeres podemos ser femeninas o no, hay esa como dualidad, o todas tenemos esa percepción de identidad, de cambiar ciertas cosas y ser tan diversas, y eso, yo siento que esas ideas y cánones eurocéntricos de belleza impuestos en la sociedad lo único que hace es bajar tu autoestima mucho. En el caso de las chicas trans eso es muy denso, conozco una chica que se hace full cirugías, y quiere estar más femenina. Es un proceso difícil, y también estar lidiando con esas percepciones de si soy bella o femenina. También en la cuestión del amor, una puede sentirse sola, nuestros cuerpos trans son hipersexualizados, es un papel donde hay que lidiar con muchas cosas, es difícil para muchas chicas trans, sobre todo cuando no se tiene apoyo se les hace difícil porque tal vez no tienen ese conocimiento de que no están solas. Yo por suerte esas experiencias las he canalizado e internalizado de forma positiva y ahorita estoy intentando enfocar todo en cosas positivas y en estar enfocada en mi formación académica.
Isabel Vaca	¿Conoces a otras personas dentro de tu comunidad con diversidad sexual?
Samay Andy	La verdad he visto personas gays. Ellos nunca lo dicen, pero ya todos los sabemos. Todo mi proceso de trans lo he vivido más en Quito y en viajes que he hecho. Pero ahora en mi comunidad he convivido con mi familia en esta pandemia como trans, es algo nuevo.
Entrevistadora	¿Y cómo ha estado eso?

Samay Andy	Bien bonito porque a mis padres les cuesta llamarme Samay, me dicen como mi otro nombre, pero ya están educándose y como que les he compartido cosas, y también en mi comunidad ya me presenté como trans y lo tomaron bien, porque yo si tengo ese miedo, en las reuniones familiares, con familia extendida con mis primos, prefiero ya quedarme en casa.
Isabel Vaca	Entendiendo la heteronorma como la idea de que solo existe lo masculino y lo femenino, hombre/mujer, y que el mundo y las relaciones se dividen de esa manera, ¿En qué manera esa heteronorma ha influido sobre tu vida, tus relación a tu cuerpo, tus deseos y tus afectos?
Samay Andy	Creo que desde el inicio, porque cuando empecé mi transición, ya cuando era Samay, sí tenía esos preceptos, donde yo me miraba como femenina, que tenía rasgos femeninos y cuando tenía amistades trans que no cumplían con ese estereotipo de lo femenino lo veía raro, yo lo acepto, que estaba equivocada, y creo que influye mucho eso de la heteronorma, porque una empieza a querer ocultar lo trans, yo quería sentirme una mujer cis, y trataba de inculcar esa heteronorma y también si las identidades trans no cumplían con lo femenino me burlaba, y también me burlaba de las mujeres trans lesbianas. Decía que para qué se hacen trans si les va a seguir gustando las mujeres, era de que se queden como hombres. Eso es la heteronorma, que influye en no ver más allá de la diversidad. Porque dentro de las diversidades sexuales hay mucha diversidad también y eso es lo que les cuesta mucho entender. A mí también me costaba mucho aceptar y entender que las mujeres trans también pueden ser lesbianas o que los chicos trans también podían ser gays, y también no binarios, o queer, es

	como que yo no entendía mucho. Como que me chocaba el arte drag, los transformismos, los travestis. Es un choque muy difícil de afrontar porque ya tu chip está inculcado con esto de la heteronorma lo bien/lo mal, lo femenino/lo masculino, esta barrera no puede ser rota, pero positivamente está rota y ahí te encuentras mucha diversidad y sobre todo realidades muy distintas.
Isabel Vaca	¿Tú tienes conocimiento de si las identidades sexuales diversas tenían alguna tradición o mitos ancestral antes de la colonia y si es que algunas de esas se siguen transmitiendo?
Samay Andy	La verdad no tengo conocimiento. Lo que sí me he puesto a pensar es que, si han existido, pero que no lo veían mal los españoles, y cada ritual que se hacía era más basado en la comunidad. Los pueblos indígenas se basan en comunidad, la convivencia era en grupo, y todo lo que hacían era grupal, y no creo he oído o leído crónicas o historias así, porque es muy difícil, sobre todo porque esas crónicas son escritas por occidentales. O puede ser que estos escritos hayan sido escritos por personas étnicas, ahí sí podrían ser.
Entrevistadora	¿Dime qué significa Samy y por qué escogiste ese nombre?
Samay Andy	Tenía algunos nombres pensados para cambiar mi nombre, pero Samay la verdad lo escogí porque suena bonito, es como que muy bonito nombre y significa descanso, tranquilidad.
Isabel Vaca	Representa esta nueva etapa de tu vida, de equilibrio, de estar tranquila.

Samay Andy	Si, de descanso, de estar tranquila, porque yo no soy una persona tan impulsiva, tan demostrativa, tan alocada. Soy una mezcla, soy mujer y me gusta vestirme como yo quiera, a veces mostrando mucho, pero eso no quiere decir que sea una regalada ni nada por el estilo, sino que me gusta vestirme así. En ese sentido de como visto no define lo que soy, pero a veces si me arrepiento porque cuando voy por la calle sufro cosas. Yo ayer conversando con mi ex le decía que me puse una blusa corta y en el camino había carros que pitaban y pitaban y yo me sentía muy incómoda, y me arrepentí de ponerme eso y yo caminaba mirando para el piso literal. Es feo, y por eso soy también feminista, aunque a veces sí discrepo muchas cosas porque como en todo hay unos radicalismos, que no reconocen al transfeminismo.
--------------------------	---

BIBLIOGRAFÍA

- Amantino, M. (2011). *História do corpo no Brasil*. São Paulo: Unesp.
- Andy, P., Calapucha, C., Calapucha, L., López, H., Shiguango, K., Tanguila, A., Yasacama, C. (2012). Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía. *Serie Sabiduría Amazónica*.
- Báez, M. (2020). *Plurinacionalidad y Territorios en Conflicto*.
- Beauvoir, S. d. (6 de Abril de 1975). Por qué soy feminista. (J. L. Schreiber, Entrevistador)
- Beauvoir, S. d. (1998). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Belaunde, L. E. (2018). *Sexualidades Amazónicas: Género, deseos y alteridades*. Lima: La Siniestra Ensayos.
- Benavides, H. (2006). La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados. *ÍCONOS* 24, 145-160.
- Benítez, L. (1990). *La relación del Estado con la Amazonía a través de la legislación sobre la región*. Quito: FLACSO.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: PAIDÓS.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires : PAIDÓS.
- Cancela, C., Abreu, F., & Machado, A. (2010). Caminhos para una pesquisa acerca da sexualidade en aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul. *Rev. Antrop.*, 199-235.
- Comisión Ecuménica de Derechos Humanos. (1983). Una Larga Historia de Resistencia. *Derechos del Pueblo*, 3-5.

- CONAIE. (19 de Julio de 2014). *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. Obtenido de Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador: <https://conaie.org/2014/07/19/secoya/>
- CONFENIAE. (2020-2025). *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*. Obtenido de Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana: <https://confeniae.net/>
- Esvertit, N. (2008). La Colonia Oriental: Un proyecto de colonización fracasado en la Amazonía ecuatoriana (1884-1885). *Taller de Estudios e Investigaciones Andino Amazónicas Universidad de Barcelona*, 99-109.
- Fausto-Sterling, A. (1993). The Five Sexes: Why male and female are not enough. *The New York Academy of Sciences* , 1.
- Fernandes, E. (2014). Homosexualidades indígenas y descolonialidad: algunas reflexiones a partir de las críticas two-spirit. *Tabula Rasa*, 135-157.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta Seseña.
- Foucault, M. (2002). *Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Franchetto, B. (1996). Mujeres entre los Kuikuro. *Revista de Estudios Feministas*, 35-54.
- García-Torres, M. (s.f.). *La división sexual del trabajo en la Amazonía*.
- García-Torres, M. (2017). *Petróleo, ecología política y feminismo. Una lectura sobre la articulación de Mujeres Amazónicas frente al extractivismo petrolero en la provincia de Pastaza, Ecuador*. Quito, FLACSO Sede Ecuador.
- Gnerre, M. (2012). *Los salesianos y los shuar: construyendo la identidad cultural*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

- González, M., Burguete, A., & Ortiz, P. (2010). *La autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Gotkowitz, L. (2011). *La revolución antes de la Revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952*. La Paz: PIEB/Plural Editores.
- Grefa, F., & Ushigua, M. (2012). *Sabiduría de la cultura Sápara de la Amazonía Ecuatoriana. Serie Sabiduría Amazónica*.
- Guerrero, A. (1993). “*La desintegración de la administración étnica en el Ecuador, de sujetos-indios a ciudadanos-étnicos: De la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990*”. Quito: Abya Yala.
- Guzmán, A. (Dirección). (2014). *Feminismo comunitario* [Película].
- Guzmán, M. A. (1997). *Para que la yuca beba nuestra sangre: Trabajo, género y parentesco en una comunidad kichwa de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: ABYA-YALA.
- Hurtado, O., (1974), *Dos Mundos Superpuestos*, Ed. INEDES, Quito, p. 128
- Jarrín, P., Tapia, L., & Zamora, G. (2016). La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador. *Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales*, 22-43.
- Kayambi.org. (2018). *Confederación del pueblo Kayambi*. Obtenido de Confederación del pueblo Kayambi.
- Lugones, M. (2008). La colonialidad del género. *Worlds & Knowledges Otherwise* 2, 1-17.
- Martínez, T. (2010). *Orientaciones sexuales diversas en sociedades indígenas: una revisión conceptual y del estado del arte sobre un tema poco conocido del género amazónico*. Leticia, Colombia: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonía.
- Melo, M. (2006). *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. Univesidad Nacional de Colombia.
- Miskolci, R. (2009). La Teoría Queer y la Sociología. *Sociologías*, 11, 150-182.

- Mott, L. (2006). *Igreja e Homossexualidade no Brasil: Cronologia temática*.
- OMS. (2018). *La salud sexual y su relación con la salud reproductiva: un enfoque operativo*. Obtenido de La salud sexual y su relación con la salud reproductiva: un enfoque operativo:
<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/274656/9789243512884-spa.pdf?ua=1#:~:text=El%20sexo%20son%20las%20caracter%C3%ADsticas,hay%20individuos%20que%20poseen%20ambos>.
- Ormaza, P., & Bajaña, F. (2008). *DISCUSIONES SOBRE ÁREAS COMUNITARIAS PARA LA CONSERVACIÓN*. Sucumbíos.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder: Cultura y conocimiento en América Latina*. Buenos Aires: Editoriales del Signo y Universidad Duke .
- RAE. (2020). *Real Academia de la Lengua Española* . Obtenido de <https://dle.rae.es/sexo>
- Ramón, G. (1993). *El regreso de los runas*. Virginia: Universidad de Virginia.
- Roscoe, W. (1998). *Changing ones: third and fourth genders in native North America*. Nueva York: St. Martin's.
- Siskind, J. (1973). *To Hunt in the Morning*. Oxford University Press.
- SISTEMA DE INDICADORES SOCIALES DEL PUEBLO AFROECUATORIANO. (2004). *Informe sobre racismo y discriminación racial en el Ecuador*. Quito.
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California University Press.
- Tocagón Pujota, M. (2017). *COMUNICACIÓN Y ORGANIZACIÓN ANCESTRAL: LAS ANTERIORES FORMAS DE COMUNICACIÓN Y ORGANIZACIÓN DEL PUEBLO KAYAMBI*. Quito: Universidad Central.
- Ugalde, M. F. (2019). De siamesas y matrimonios: tras la simbología del género y la identidad sexual en la iconografía de las culturas precolombinas de la costa ecuatoriana. *TRANS-DIVERSIDAD DE IDENTIDADES Y ROLES DE GÉNERO*, 108-118.

