



Tesis Doctoral

Encuentro entre dos culturas: Análisis desde y hacia la realidad de las mujeres

Worani como creación de una Epistemología desde el Sur

Elaborada por:

Ana Gómez Donoso

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género

Programa de Estudios de las mujeres, Discursos y Prácticas de Género

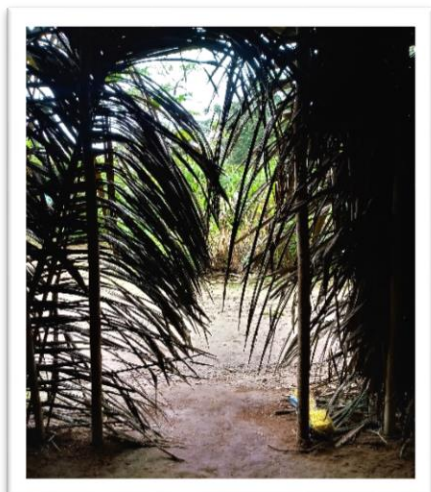
Directora:

Dra. Victoria Robles Sanjuán

Codirectora:

Dra. Rocío Medina Martín

Noviembre, 2023



Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Ana Gómez Donoso
ISBN: 978-84-1195-322-1
URI: <https://hdl.handle.net/10481/92496>

Índice

Siglas y Acrónimos	6
Agradecimientos	8
Resumen.....	10
Introducción	13
Mi camino hacia el diálogo.....	13
CAPITULO I.....	24
Características Históricas y Socioculturales	24
1. La Primacía de una cultura y forma de vida.....	24
1.1. El Inicio para América Latina desde Occidente	24
2. Industria petrolera en Ecuador: Impacto en los pueblos nativos de la Amazonía.....	26
2.1. Breve historia de la legislación para la concesión de áreas de explotación petrolera ...	27
2.2. Impacto de las empresas extractivistas petroleras en el desarrollo de la Amazonía	31
2.3. Efectos sociales de colonización petrolera en la Amazonía Ecuatoriana.....	33
2.4. Destrucción ambiental.....	35
2.5. Esfuerzos para abordar los impactos ambientales y sociales	36
3. Movimiento de Mujeres Nativas	38
3.1. Participación Política de las mujeres nativas en defensa de sus territorios en América Latina	39
4. Nacionalidad Waorani: su origen según Occidente	40
4.1. La dinámica entre la nacionalidad Waorani y la cultura occidental en la actualidad....	46
4.1.1. Mujeres Waorani en defensa de su territorio y la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE).....	52
4.1.2. Nemonte Nenquimo y el Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Waorani del Ecuador- Pastaza (CONCONAWEP).....	55
4.2. La vida en la Comunidad Garenó.....	59
4.3. Mi acercamiento a la nacionalidad Waorani. Nuestro encuentro.....	63
CAPITULO II	65
Metodología	65
1. Proceso y herramientas para entablar el diálogo horizontal.....	65
1.1. Enfoque decolonial feminista.....	67
1.2. Metodología participante	71
1.3. Enfoque Emic.....	73

1.3.1. Habilidades importantes	74
1.4. Desafíos en la investigación.....	77
1.4.1. Sesgo de la investigadora.....	79
1.4.2. Dificultades de acceso.	79
1.4.3. Cambios culturales.....	80
1.5. Herramientas de análisis	80
1.5.1. Revisión de fuentes y documentos secundarios.....	80
1.5.2. Observación participante	81
1.5.3. Entrevista a profundidad.....	82
1.5.4. Diario de campo.....	86
CAPITULO III	89
Marco Teórico.....	89
1. Debates conceptuales desde miradas occidentales.....	89
1.1. El diálogo horizontal desde las Epistemologías desde el Sur Global.....	93
1.2. Configuración mujeres-naturaleza	107
1.3. Aproximación a la transmisión de conocimiento en comunidades no occidentales ...	120
1.4. Estructura de géneros y otros feminismos.....	131
CAPITULO IV	148
Diálogo de conocimientos.....	148
1. Propuesta de Diálogo de conocimientos	148
1.1. Omede (Bosque-Selva)	149
¿Cuáles son las características de la configuración mujeres-naturaleza que impulsan la participación política activa de las mujeres en defensa de su territorio y recursos?	149
1.1.1. Complicidad Mujeres Waorani y Naturaleza.....	155
1.1.2. En defensa de su existencia	161
1.1.3. Aporte desde los ecofeminismos	166
1.2. Bito Ki imi (Ser/Soy)	169
¿Qué cambios presenta la estructura de género interna tras la participación política activa por parte de las mujeres?	169
1.3. Eñengi (Aprender).....	183
¿Cómo es el proceso de transmisión de conocimiento sobre la naturaleza y su cultura dentro de la nacionalidad Waorani?.....	183
1.3.1 Educación ancestral en la nacionalidad Waorani	184
a) La observación	185
b) La oralidad/cantos/mitos	187

1.4. Botoenemo (Yo sé/Tú sabes)	198
¿Cuál es el aporte de esta investigación para la creación de una “epistemología del sur”?	198
CONCLUSIONES	202
ANEXO.....	210
LISTA DE ENTREVISTAS	211

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Mapa de ubicación nacionalidad Waorani.....	47
Figura 2. Dirigente Waorani Nemonte Nenquimo. Portada revista TIME	55
Figura 3. Mapa de ubicación Comunidad Gareno	59
Figura 4. Maloca Waorani. Comunidad Gareno	61
Figura 5. Diario de Campo Día 2.....	88
Figura 6. Diario de Campo Día 3.....	88
Figura 7. Escuela "Gareno". Comunidad Gareno	190
Figura 8. Material didáctico para lenguaje waotededo y castellano. Comunidad Gareno.	190
Figura 9. Material didáctico para religión evangélica. Comunidad Gareno.	194

Siglas y Acrónimos

AIHE	Asociación de la Industria Hidrocarburífera del Ecuador
AMWAE	Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonia Ecuatoriana
CAIMAN	Conservación en Áreas indígenas Manejadas
CEPE	Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana
CGRBY	Comité de Gestión de la Reserva de Biosfera Yasuní
CIDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CONAMU	Consejo Nacional de Mujeres
CONCONAWEP	Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Waorani del Ecuador-Pastaza
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FLOPEC	Flota Petrolera Ecuatoriana
ILV	Instituto Lingüístico de Verano
INCRAE	Ley de colonización de la región amazónica ecuatoriana
ITT	Nombre de 3 pozos petroleros: Ishpingo-Tambococha-Tiputini
NAWE	Nacionalidad Waorani del Ecuador
ONG	Organización No Gubernamental
ONHAE	Organización de la Nacionalidad Waorani de la Amazonia Ecuatoriana
OPEP	Organizaciones de Países Exportadores de Petróleo
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
ZITT	Zona Intangible Tagaeri Taromenane

A mi madre Alicia y mi padre Guillermo

Para quienes me inspiraron con su sola existencia, Pastora y César (+)

Y todas las personas que fallecieron por el virus Covid-19

Agradecimientos

Solo quien estuvo cerca percibió, de alguna forma, el camino que recorrí para culminar esta investigación; camino al que eclipsó una pandemia. Usaré este espacio para nombrar a pocas personas de tantas que me apoyaron, me contuvieron y me acompañaron en este trayecto de mi vida.

Gracias infinitas a mi madre Alicia y padre Guillermo; su ejemplo de amor puro y compromiso son parte primordial de mi estructura. A mi familia: mi abuelito (+), mi abuelita, mi hermana y mis hermanos, en especial a Santiago por su apoyo académico, tíos, cuñadas, sobrinas y sobrino, César (+) y Pastora, por compartir conmigo cada regreso a casa.

Agradezco de forma especial a la Dra. Victoria Robles, mi directora/mentora, quien me enriqueció con su sabio conocimiento las ideas para esta investigación; por su gran cariño y por creer en mi fortaleza, la misma que por momentos se debilitaba. Asimismo, agradezco a la Dra. Rocío Medina por sus pautas y conocimiento como cotutora; a la Dra. Cándida, representante del Programa de Doctorado, por ser una cariñosa guía constante; y a la Dra. Kati Álvarez quien, con su calidez, escribió en mi mente tanta información valiosa.

Quiero agradecer, además, a la Comunidad Gareno, en especial a Tipa Irumenga y Margoth Nenquimo, quienes abrieron las puertas para conocernos; a la Dra. Paula Soto, una amiga que me impulsó con su ejemplo de mujer, madre y académica en cada conversa; a la Dra. Kemy Oyarzún, sus consejos me llevaron a cruzar mis límites mentales; a las personas que tuvieron la apertura para ser entrevistadas y compartir conmigo unas horas de

información: Omari Ima (Manuela Ima), Lcda. Milagros Aguirre, Lcdo. David Suárez, Mtra. Marisol Rodríguez, Lcda. Ruth Ross.

Una mención especial a la Dra. María Paula Meneses, quien me brindó una estancia enriquecedora en Coímbra. Un agradecimiento especial a Alejandro Araujo, quien me abrió las puertas de su hogar para continuar el confinamiento en tiempos de pandemia, y quien elaboró el video anexo al presente documento desde su mirada de creador audiovisual.

Finalmente, mis amigas/os, en especial Tee T., Arnaud, Felipe P., Magui, Andrea T., Andrea A., Jacqueline S y su esposa Eva, Liliana B., Diego A., Camilo B., Rafael M., Maricela V., Rocío, Jacqueline G., Renan, María José V., Leszek J., mi querido grupo “Quinto piso”. Gracias al multiverso por la oportunidad de embarcarme en cada experiencia resultando siempre una montaña rusa de sentimientos y emociones.

A todas y todos, gracias.

Resumen

El presente documento es el resultado de mi aporte como investigadora social, en un constante proceso de deconstrucción de las premisas de un feminismo occidental instauradas desde pequeña, para crear mi feminismo vivencial, experimental y dinámico. Como parte de este camino, presento un diálogo horizontal entre dos conocimientos, en el cual soy la conexión para ese entendimiento entre culturas.

A la presente investigación con fines académicos se la posiciona como feminista decolonial, y está elaborada en el marco del programa de Doctorado de Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de género de la Universidad de Granada; su objetivo está encaminado a frenar el epistemicidio, en un acto de justicia cognitiva. Presento, desde mi experiencia y análisis como autora y como mujer mestiza, un diálogo de conocimientos entre los saberes de las mujeres Waorani y el conocimiento occidental hegemónico, a través de cuatro cuestionamientos ligados a los ejes principales de la investigación: (i) configuración mujeres-naturaleza, (ii) transmisión de conocimiento, (iii) estructura de género interna, y (iv) aporte de esta investigación para la creación de una “epistemología del sur”.

Una vez realizado el levantamiento de información en campo, surgieron datos interesantes que permiten poner en perspectiva los conceptos que, comúnmente, se usan para explicar las realidades occidentales. Es así como el estudio se presenta en dos vías: desde y hacia la comunidad Waorani, para presentar un resultado válido, tanto para las personas ecuatorianas, como para el conocimiento científico, que dará su aproximación respetuosa

hacia esta realidad; y para las mujeres Waorani, quienes construyen y viven su realidad en la selva amazónica ecuatoriana, y nos la compartirán, creando un real encuentro cultural.

“En 1492, los nativos descubrieron que eran indios, descubrieron que vivían en América, descubrieron que estaban desnudos, descubrieron que existía el pecado, descubrieron que debían obediencia a un rey y a una reina de otro mundo y a un dios de otro cielo, y que ese dios había inventado la culpa y el vestido, y había mandado que fuera quemado vivo quien adorara al sol y a la luna y a la tierra y a la lluvia que la moja”

Eduardo Galeano, “Los Hijos de los Días”

Introducción

Mi camino hacia el diálogo

Inicio este apartado con una premisa muy clara: usted leerá un texto que presenta diferentes voces con la intención de pautar la horizontalidad en los conocimientos que coexisten de forma simultánea, tanto de las mujeres nativas, de las investigadoras/es académicas, como mi propia voz, sin jerarquizar un conocimiento o sin minimizar una forma de vida. Todas las voces son válidas para este “diálogo de conocimientos” que propongo.

Por otra parte, el presente trabajo es el resultado de mi caminar. Mi vida, como la de todas las personas, fue matizada por varias situaciones particulares, desde la suerte de crecer con personas nativas y la triste realidad de pertenecer al porcentaje de mujeres violentadas; situaciones que me formaron e impulsaron a cursar distintos programas académicos para, finalmente, ingresar al programa de doctorado en “Estudios de Mujeres, Discursos y Prácticas de Género”, el cual culmina con la investigación que están a puertas de descubrir.

Me defino como una mujer feminista criada en el “Sur” geopolítico, al que se refiere Boaventura De Sousa Santos¹, pues viví, crecí y estudié en Ecuador, México y Chile. Desde ese universo; tengo la suerte de pertenecer al numeroso grupo de personas

1. Phd. Boaventura De Sousa Santos, portugués. Doctor en Sociología de la Universidad de Yale. Trabaja en el proyecto Alice: *Leading Europe a New Way*. Coordinador general del curso internacional: “Pensamientos y luchas situadas para una cartografía del sur”, Universidad Sur-Sur, Clacso y Ces.

con una riquísima mezcla cultural tanto ancestral como occidental², derivada de la invasión de Europa a América. Soy el resultado del sometimiento de una cultura a otra. Sin embargo, soy, en palabras de Gloria Anzaldúa, una “nueva mestiza”³.

Mis vivencias en Ecuador resultan un típico ejemplo de la realidad de los países de América Latina; la cotidianidad del gran grupo de personas mestizas al que pertenezco se enfrenta a estos dos mundos, entre dos culturas, entre dos cosmovisiones: el ancestral y el occidental. La naturaleza social mía y del resto de ecuatorianos deviene de la convergencia de territorio entre nacionalidades y pueblos nativos. Según el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), las nacionalidades indígenas son:

Entidades históricas y políticas que constituyen el Estado ecuatoriano, que tienen en común una identidad, historia, idioma, cultura propia que vive en un territorio determinado mediante sus propias instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia. Su conformación y presencia es anterior a la creación del Estado. Al interior de las nacionalidades indígenas conviven pueblos culturalmente diversos. (Constitución del Ecuador, 2008).

Existen 14 nacionalidades y 18 pueblos originarios en el Ecuador. Como menciona Nina Pacari: “América Latina está poblada por alrededor de 40 millones de indígenas de un

2. A lo largo del texto nombro Occidente u occidental en referencia a la cultura correspondiente a la influencia europea, sobre todo que ha llegado “recientemente” a colonizar culturas ancestrales y nativas en regiones como las de la Amazonía.

3. Gloria Anzaldúa se refiere a la nueva mestiza como una mujer que camina fuera y dentro de dos culturas diferentes porque está en dos culturas diferentes.

total aproximado de 500 millones de habitantes” (2002, p. 1). Los grupos indígenas muestran la diversidad cultural que existe a lo largo de todo el continente; cada país tiene varias etnias con diferente cultura: vestimenta, lengua, ritos, gastronomía, códigos, gobernabilidad, etc., riqueza intangible que está en constante peligro de extinción y que sufren inequidad, desigualdad, racismo y clasismo, en un marco total de invisibilización y folklorización.

Crecí con personas nativas muy cercanas a mi familia. En esta convivencia, me llamó la atención la forma mixta del uso del castellano y del *quichua*⁴, sobre todo en las personas adultas, en particular, las dos mujeres ancianas de la familia. Sin embargo, lo que más me marcó era la forma diferente en el trato; a pesar de ser personas que nos cuidaban (a mis hermanos, hermana y a mí), mantenían diferentes lugares para comer, para sentarse, y no debían dar su opinión si no se les pedía.

Al mismo tiempo, advertí, en la esfera familiar, las diferencias entre géneros: las mujeres pasivas se ubican en casa, los hombres activos en el trabajo, y, peor aún, las mujeres nativas en la cocina, como si ese espacio fuera creado justo para ellas. Por otro lado, las mujeres mestizas participaban de las decisiones sobre un pequeño podio para dar órdenes en el mismo espacio, es decir, en la cocina. Gracias a la vida, mi madre marcó la diferencia, pues trabajó para aportar económicamente al hogar. Además, estudié en una escuela y colegio donde no eran admitidas las personas que no fueran visiblemente mestizas o blancas, y donde se practicaba una especie de caridad hacia personas que tenían rasgos diferentes, quizá, consideradas “campesinas” o “más nativas”, “pobres” (desde una

⁴ Lengua nativa originaria de los Andes.

perspectiva económica), que estudiaban en una escuela pública (subsidiada por el Estado), a quienes entregábamos víveres o regalos en navidad; como premisa de buenas cristianas.

Es así como mientras crecía en Ecuador fui desarrollando y reconociendo un profundo sentimiento de culpa desde muy pequeña. Al notar estas diferencias en el trato o en la consideración hacia las personas nativas o campesinas, el rechazo, la desidia y la jerarquía que se vivía (y se vive), comprendí, así, el lugar de “privilegio” en el que nací. Ese privilegio no lo asimilé, y que se convirtió en dolor y rebeldía.

Estos sentimientos fueron el primer impulso para, en lo posible, no ser parte de esa realidad, y que, más tarde, me conduciría a los estudios de las Ciencias Sociales y Humanidades; para así comprender las dinámicas sociales, culturales y entre géneros; pero, sobre todo, para hacer algo al respecto.

Entonces, durante mi formación académica, tanto en pre y posgrado, tuve la oportunidad de recorrer casi todo el Ecuador, país donde realicé mis estudios. Conocí un sin número de comunidades nativas, sus realidades, sus rasgos culturales y su cosmovisión. Gracias a estos recorridos, advertí algunas de las consecuencias de la presión cultural occidental (eurocéntrica) en las culturas ancestrales, puesto que las premisas externas han permeado en la matriz cultural ancestral, formando cimientos fuertes e indestructibles, y no me refiero al ingreso de la tecnología, sino que las ideas habían sido minadas desde épocas coloniales.

Al investigar un poco sobre la cosmovisión ancestral de varias comunidades, descubrí que, claramente, la mayoría de las prácticas culturales habían desaparecido, y solo quedan pasajes para contar de forma anecdótica, teñida de nostalgia y de resignación,

vivencias que se convierten en cómplices del funeral de conocimiento valioso, de la muerte de ideas.

También fui testigo de la participación política activa de las nacionalidades y pueblos indígenas en América Latina; en particular, el activismo por parte de las mujeres indígenas que, organizadas en numerosos grupos y movimientos, caminan, en su día a día, inmersas en una dinámica de resistencia que data de hace siglos, ante la extinción y anulación por parte de la cultura eurocéntrica hegemónica, patriarcal y dominante. Su dinámica cotidiana tiene base en la recuperación de su conocimiento ancestral, tanto en prácticas y cosmovisión, como la construcción de conocimiento y narrativas resultado de esta resistencia y, justamente, este otro conocimiento es vital para la subsistencia de estas comunidades.

Además de las demandas de grupos nativos, resurgen y se fortalecen iniciativas desde la academia que promueve la investigación, el reconocimiento, el respeto y, por ende, el rescate de las culturas ancestrales; siempre en un marco de constante debate, el cual retomaré más adelante, junto con mi posicionamiento al respecto de ciertas premisas.

Así pues, durante varios años, intenté aportar de una u otra forma un cambio, ya fuere desde niña, ayudando a leer y escribir en castellano a la señora que cuidaba de mis hermanos y de mí, hasta participar de movimientos sociales; experiencias que nunca dejaron la sensación plena de haber hecho algo que sirva, o que cambie la realidad. La muy cruel realidad. No puedo negar que, acerca de mis acciones, siempre tuve la impresión de que fueron infructuosas.

No obstante, las largas conversaciones con quienes fueron mis queridas mentoras, cada una en diferentes etapas de mi vida, me llevaron a comprender que la base de toda la

problemática que tenía como síntomas la inequidad entre culturas, el desbalance entre hombres y mujeres con nativos y mestizos, la mal llamada “pobreza” por falta de dólares, etc., estaba en la jerarquización de los conocimientos. Peor aún, al ser legitimada por la educación mestiza y los discursos, se perpetuaban estos síntomas de inequidad en la dinámica social, no solo en Ecuador, o solo en América Latina, sino en todo el planeta.

Así fue como hallé una luz que iluminaba el centro de esta problemática; es decir, que dejaba expuesta la pérdida de importancia, o la invisibilización, de estas otras culturas, y dentro de eso, a las mujeres diferentes a las blancas o a las mestizas. Concluí que existe una necesidad de iniciar un diálogo de conocimientos real, y de forma horizontal, es decir, un diálogo sin legitimar las supremacías o hegemonías culturales o de géneros. Ese diálogo nace de la pérdida de ideas y de conocimientos a los cuales los negamos a diario, legitimando una sola cultura como única y verdadera. Es por esta razón que centré mi acción propositiva en brindar mi aporte al cambio, mediante un diálogo horizontal de conocimientos entre culturas.

Ahora bien, la nacionalidad que seleccioné para la elaboración del diálogo de conocimientos es la Waorani⁵, ubicada en la selva amazónica del Ecuador. La pauta para el desarrollo de la presente investigación con este grupo tiene base en, principalmente, la organización y participación activa de las mujeres Wao (como se autodenominan esta comunidad), pues su historia y su cotidianidad se caracteriza por el alto dinamismo de resistencia y defensa de sus recursos culturales y naturales, debido a la presencia de

5. Las comunidades Waorani están ubicadas en la selva amazónica ecuatoriana, se componen de 2.200 personas agrupadas en 24 comunidades y se ubican en una extensión territorial de 678.220 hectáreas. Revisado en: http://www.waorani.com/wao_details_esp1.html

grandes empresas extractivas como son las petroleras, mineras y madereras, que provocan una serie de secuelas tanto ambientales, culturales y de salud, atentando con la existencia misma de dicha comunidad.

Siendo así, el objetivo principal de esta investigación se centra en crear un diálogo horizontal de conocimientos, científico y ancestral, con base en la cosmovisión indígena de las mujeres Waorani como contribución para frenar el epistemicidio y la conformación de una epistemología desde el sur global en cuanto a la configuración mujeres-naturaleza, transmisión de conocimiento y estructura de género.

La metodología en la que se basa el presente estudio es de tipo cualitativo para alcanzar el objetivo antes mencionado, y está ligada a las premisas de la metodología participante, que tiene como objetivo principal el respetar la cosmovisión de la comunidad, su forma de pensar, lengua, etc., como lo expone Ivani Ferreira de Faria en su texto: “ser tratadas a las personas involucradas como sujetos no como objetos” (2016, p. 2).

El proyecto se construye mediante un diálogo horizontal de conocimientos que responde a cuatro preguntas guías que corresponden a temáticas específicas: (i) ¿Cuáles son las características de la configuración mujeres-naturaleza que impulsan la participación política activa de las mujeres en defensa de su territorio y recursos?, (ii) ¿Cómo es el proceso de transmisión de conocimiento sobre la naturaleza y su cultura dentro de la nacionalidad Waorani?, (iii) ¿Qué cambios presenta la estructura de género interna tras la participación política activa por parte de las mujeres? y (iv) ¿Cuál es el aporte de esta investigación para la creación de una “epistemología del sur”?

Las respuestas desde Occidente, desde el conocimiento científico occidental, se darán mediante el análisis de teorías y categorías, entrevistas a académicas que interpretan

la realidad de las mujeres Waorani y su cosmovisión, y las respuestas desde la cultura Waorani será desde entrevistas a las mujeres de la comunidad Gareno.

Los primeros pasos de esta investigación los realicé en Ecuador, viajé a Gareno, comunidad Waorani, hice entrevistas en Quito, también viajé a España para reunirme con mi directora de la Universidad de Granada, y realicé dos estancias académicas en México y Portugal; recibí la colaboración y guía necesarias para entablar el diálogo horizontal entre conocimientos.

Cabe señalar que esta investigación la he realizado entre los años 2017 y 2023; teniendo como hito importante, que marca un antes y después dentro del desarrollo del estudio, la pandemia por Covid-19. Esta investigación dio un giro en su metodología, que explicaré más adelante.

En lo personal, durante el confinamiento debido a la pandemia por Covid-19, los cinco primeros meses, estuve completamente sola. Me fue imposible regresar a Quito con mi familia, pues Ecuador cerró sus fronteras desde el 14 de marzo del 2020 durante cinco meses, iniciando la reapertura con vuelos humanitarios, de alto costo y con alto riesgo de contagio. Por consiguiente, fue imposible regresar a la comunidad donde pretendía finalizar la investigación, que ya estaba bastante avanzada con entrevistas a lideresas⁶, informantes clave dentro de la comunidad, e investigadoras que habían trabajado con la nacionalidad Waorani.

⁶ Lideresas son las mujeres que lideran dentro de las comunidades Waorani. Son mujeres hija de guerreros o que han desarrollado características para estar frente a su comunidad.

Las noticias desde el Ecuador sobre la afectación de las nacionalidades indígenas, a inicios de la pandemia en el 2020, no fueron alentadoras, en específico sobre la comunidad Waorani. Para julio del 2020, la portada del periódico El Comercio del Ecuador, la reportera Andrea Medina, anunciaba: *“Comunidad Waorani está en aislamiento por 54 casos positivos de covid-19”*. Al mismo tiempo, las noticias visibilizaron que la actividad extractiva se intensificó en el 2020, poniendo en riesgo la salud y vida de los habitantes de las comunidades. Así, por ejemplo, el Diario El Universo, imprimió el 7 de junio del 2020 el siguiente titular: *“Pandemia no detiene expansión petrolera en el Yasuní; colectivos alertan sobre construcción de ‘vía’”*.⁷

El 7 de diciembre del 2020, el Sistema de Monitoreo del Covid-19 en las nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana, elaborado por CONFENIAE⁸, Amazon Watch, Fundación ALDEA y Universidad San Francisco de Quito, reportaron que surgieron en ese momento 3257 casos positivos en todas las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador, de los cuales 367 pertenecen a la nacionalidad Waorani, tomando en cuenta que el total de habitantes de dicha nacionalidad es de, aproximadamente, 2200 personas (INEC, 2010).

Por otro lado, estuve en contacto con las personas de la comunidad Waorani “Gareno”, en específico con la Sra. Margoth Nenquimo⁹ quien, en nuestras conversaciones

7. Los límites del Parque Nacional Yasuní se traslapan con el territorio de las 43 comunidades Waorani, y de los pueblos indígenas en Aislamiento voluntario, los Tagaeri y Taromenane. Este sector está siendo intervenido por petroleras y otras actividades extractivas.

8. Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana.

9. Margoth Nenquimo, tiene 23 años, hermana de Nemonte Nenquimo (lideresa Waorani), es esposa de Rolando Vargas, hijo de Tipa Irumenga quien es lideresa de la comunidad Gareno. Margoth es hija de padre Waorani y madre Quichua y Zápara. Nació y creció en la comunidad Waorani Nemompare, asistió a escuela Wao. Actualmente, tiene 2 hijos, vive en Gareno y se encarga de la chakra y acompaña a Rolando a cazar. (2020). Conversación por celular.

mediante celular comentó: “nosotros (su familia) contagiamos de virus en el mes de mayo. Ahora estamos bien”. (Conversación entre Margoth Nenquimo y Ana Gómez. Lunes, 4 de octubre del 2020, 13:57 hrs.). A pesar del impacto de conocer que se habían contagiado, me alegró profundamente saber que, quienes me abrieron las puertas de su comunidad, habían sobrevivido.

En consecuencia, el cambio en el contexto mundial, el riesgo de contagio, la extrema vulnerabilidad de las nacionalidades indígenas ante la gestión del Gobierno del Ecuador y el tiempo que tengo para finalizar mis estudios de doctorado, provocó que diera un giro en la metodología. Al no tener la oportunidad de regresar a la comunidad para finalizar las historias de vida, culminé con entrevistas de profundidad a distancia. Aun así, la información sobre las mujeres de la comunidad Gareno recopilada anteriormente, apoya adecuadamente al diálogo entre los conocimientos.

Ahora, si bien es cierto que el presente libro es el resultado del ejercicio para entablar un diálogo de conocimientos horizontal entre culturas, igualmente se da la circunstancia de que, con él, deseo obtener un grado académico doctoral. Por ello se hace necesaria una estructura avalada y legitimada desde la academia (conocimiento eurocéntrico).

Así, el documento está organizado de la siguiente forma: (i) *Capítulo I. Características Históricas y Socioculturales*, mediante el cual se presentan las características de la comunidad, el contexto social de la nacionalidad Waorani y el contexto en cuanto a las actividades extractivas de la zona y participación de mujeres nativas en función de proteger su territorio; (ii) *Capítulo II. Metodología*, en el cual expongo el enfoque y las herramientas con las que recabé la información, y el giro que dio la

metodología debido a la pandemia; (iii) *Capítulo III. Marco Teórico*, donde explico las teorías con las que, de alguna forma, se interpreta la propuesta sobre el diálogo de conocimientos, además de interpretaciones sobre los aspectos a dialogar, y establezco mi postura ante las explicaciones académicas sobre categorías y conceptos; (iv) *Capítulo IV. Diálogo de conocimientos*, donde presento mi propuesta de diálogo horizontal, y las respuestas a las preguntas planteadas desde el conocimiento Waorani, junto con voces como las personas entrevistadas, las científicas sociales que dan cuenta de su interpretación teórica sobre la realidad, y mi voz como aprendiz de otras verdades; y finalmente, (v) *Conclusiones*.

Para concluir, quiero mencionar que el proceso de investigación y la redacción del documento final ha sido elaborado con todo mi respeto, mi cariño y mi reconocimiento hacia el esfuerzo de las personas involucradas en el proceso, con la extrema sensibilidad en la que incurro al escribir en medio del semáforo naranja (en pandemia), con un destello de esperanza para ver pronto a mi gente.

CAPITULO I

Características Históricas y Socioculturales

1. La Primacía de una cultura y forma de vida

1.1. El Inicio para América Latina desde Occidente

El nacimiento de los conceptos para “informar” acerca de las y los habitantes del continente americano tras la invasión son múltiples, y han sido altamente normalizados y transmitidos como conocimiento real y absoluto sobre estas otras personas. No obstante, la historia ha sido contada desde un solo lado, el de los conquistadores, sin dar lugar a la otra versión, el de las personas “conquistadas”.

El ejemplo que sustenta lo inexacto en torno a la construcción de la idea sobre las/los habitantes de América desde la invasión, y que ha sido bastante trabajado por la academia en varias ramas, es el concepto “caníbal” conferido a los habitantes del Caribe.

Por un lado, tenemos que el concepto o idea de “antropofagia” (las personas que comen carne humana) es mucho más antiguo que la llegada de Colón a América, como explica la doctora en Literatura Española, Margareth Greeg (2005): “los informes de la existencia de la antropofagia son tan antiguos como la historia narrativa”, y que más tarde estarían estrechamente ligados al temor de lo desconocido y distante donde existían “seres misteriosos y crueles que carecían de la luz de la cristiandad” como lo señala Lucy Blaney (2008, p. 4) a lo que se enfrentaban los viajeros en el siglo XV.

Los registros de los diarios de Colón hacen referencia a su idea de los habitantes de las Indias como monstruos y seres sin alma; se refiere a las personas que viven en el Caribe como caníbales, debido a la alarma que recibió de los indios que transportó, ignorando que la palabra “caníbal” se deriva de la palabra Caribe o “caniba” para el idioma taíno (el de las personas nativas), que significaba “osado” o “audaz”. Es así como los habitantes del continente americano fueron acusados de practicar la antropofagia sin conocerlos, instaurando la idea principal de origen interpretativo sobre las Indias desde los conquistadores españoles, sepultando el significado real. Sin embargo, como infiere la especialista en Estudios Latinoamericanos, Lucy Blaney, la idea de que Colón dio a la palabra caníbal “personifica la angustia y el miedo del colonizador y busca justificar su violenta conquista” (2008, p. 3).

Tras este inicio, pretendo puntualizar que la ciencia ha sido creada y abordada desde el mismo lado que ha sido contada la historia, desde el lado hegemónico, colonizador, con poder de legitimar lo que es “correcto” y “verdadero”.

Aun así, el trabajo eterno de las ciencias es seguir creando conocimiento con base en las constantes dinámicas sociales que tienen lugar a nivel global. Estas dinámicas sociales han sido la fuente de destrucción e innovación; material para las ciencias que tienen el deber de captar, comprender y expandir la información desde otros puntos de vista. Además, parte importante de esta materia prima, por así decirlo, yace en las antiguas y todavía existentes cosmovisiones de las nacionalidades nativas del mundo, en este caso, del continente americano.

Esta dinámica de “invasión y sometimiento” cultural, como lo denomina el etnólogo Luis Barjau (2014), muestra, día a día, la “invisibilización” e ilegitimidad de los

conocimientos ancestrales de las comunidades indígenas por parte de las ciencias occidentales. Tras varios siglos, se ha realizado un acercamiento a dichas comunidades mediante un modelo científico hegemónico el cual ha arrojado cierto tipo de explicación/información basada en la interpretación sobre la cultura, sin tomar en cuenta el doble sesgo que existe; primeramente, debido al proceso de resistencia a dicho sometimiento por parte de los pueblos nativos, y por la matriz de comprensión con la que se ha llegado a interpretar y explicar por parte de los externos a estas culturas.

2. Industria petrolera en Ecuador: Impacto en los pueblos nativos de la Amazonía

La industria petrolera en Ecuador tiene alrededor de 100 años de vida. La primera etapa comprende una suerte de experimentación con el recurso a través de empresas extranjeras. Luego, se concesiona el territorio para la exploración de fuentes de crudo a transnacionales grandes que traen consigo la tecnología para abrir grandes pozos y trochas. Además, inicia la colonización de territorio indígena en donde existen los grandes yacimientos de oro negro. Finalmente, el Estado ecuatoriano empieza a involucrarse a través de nuevas reformas a sus leyes, y vislumbró los efectos de la exploración y explotación de yacimientos de petróleo en zonas de gran biodiversidad.

Sin embargo, según la Asociación de la Industria Hidrocarburífera del Ecuador (AIHE), el petróleo es el recurso “eje central de la economía, la industria en promedio aporta entre un 30% – 34% de los ingresos, y representa en promedio un 11,3% del PIB”

(2023, p. 3). Es por esta razón que se desarrolló la normativa específica para esta actividad, temática que se aborda en el siguiente epígrafe.

2.1. Breve historia de la legislación para la concesión de áreas de explotación petrolera

El Ecuador es un país que depende de las exportaciones de productos primarios como son el banano, el cacao, el camarón, etc.; sin embargo, el producto que más réditos da al Estado es el petróleo (.

La historia de la industria petrolera en el Ecuador inicia a principios del siglo XX, exactamente en el año 1911, cuando la empresa *Anglo Ecuatorian Oilfields* perforó el primer pozo petrolero en la Península de Santa Elena. Este primer pozo se llamó Ancón 1; sin embargo, no fue hasta 1925 cuando arranca con mayor fuerza la explotación de petróleo en Santa Elena, como lo menciona el abogado en derechos humanos y de la naturaleza, Milton Guaranda en su artículo “*Apuntes sobre la Explotación Petrolera en el Ecuador*”, esta naciente industria permitió la llegada de trabajadores provenientes de varias provincias del Ecuador para trabajar como obreros (2017).

Según el economista y politólogo Alberto Acosta, en su libro “*Breve Historia Económica del Ecuador*”, luego de la primera perforación en Ancón, en 1916, en la misma península inicia operaciones la compañía petrolera *Milne, Willianson and CO* (2006). Dado el creciente trabajo de las empresas petroleras, el gobierno del presidente José Luis Tamayo expide la Ley de Yacimientos o Depósitos de Hidrocarburos, a través de la cual se imponen

las regalías de la explotación petrolera para el Estado ecuatoriano. Es importante nombrar esta ley ya que significa el primer cuerpo legal para la regulación de la nueva industria.

En 1923, los trabajos en la zona permiten la organización de un nuevo pueblo que lleva el nombre de Ancón gracias a los campos petroleros. La empresa Anglo permaneció en Ecuador trabajando por cerca de 67 años. Ese mismo año, mientras se desarrolla la explotación en Ancón, se inicia la exploración de campos en la Amazonía ecuatoriana. Como lo detalla el economista Alberto Acosta: “El Estado concede 2,5 millones de hectáreas a la empresa *The Leonard Exploration Company* para que busque petróleo en la Amazonía; este arrendamiento concluyó en 1937” (2006, p. 325).

Más adelante, en 1937, el Ecuador concede a la empresa *Shell* Ecuador, una empresa subsidiaria de la *Royal Dutch Shell CO.*, cerca de 10 millones de hectáreas en la Amazonía. La industria empieza a monopolizar la mano de obra indígena en la Amazonía ecuatoriana, y esto tuvo cierto impacto, puesto que inicia un período de colonización en el oriente ecuatoriano, en el que intervienen empresas extranjeras en los territorios indígenas.

La actividad petrolera, si bien limitada, provocó una crisis en los mecanismos de producción de algunos sectores que monopolizaban la mano de obra de los y las indígenas de la Amazonía. Según Acosta (2006), en esa región, además de las petroleras, ya aparecían grupos de misioneros evangelistas y otras empresas vinculadas al mercado nacional o, aun, al mundial, que buscaban caucho, balsa y oro, sobre todo en los años de la Segunda Guerra Mundial.

A finales de los años 30, el Ecuador y el Perú mantenían el conflicto limítrofe que derivó en la firma del Protocolo de Río de Janeiro, el 29 de enero de 1942. Ecuador mantenía disputa territorial en sectores donde existían gran cantidad de recursos: la

Amazonía. En aquel mismo año, el Estado ecuatoriano concesiona tierras para la exploración en Manabí a la *International Petroleum Company*.

Durante los siguientes años se realizarían más exploraciones en el oriente ecuatoriano. La empresa *Shell* se asocia con la empresa *Esso Estándar Oil* desde 1948, pero, según Acosta, ambas abandonan el país en 1950 (2006).

A finales de los años 50, en 1959, la *Anglo Ecuatorian Oilfields Company* instala una refinería en Santa Elena. Inician los primeros trabajos de refinamiento de crudo en el Ecuador, proceso importante que permitiría encausar la necesidad de tener una refinería estatal más adelante. En 1961, como puntualiza Acosta, la compañía "Minas y Petróleos del Ecuador" obtiene 4,35 millones de hectáreas en la Amazonía para explotación petrolera (2006, p. 326).

Por otro lado, el Ecuador atravesó por un proceso político complejo, con la subida al poder de la Junta Militar en 1963, quienes promovieron la necesidad de expedir una Ley de Hidrocarburos para normar la concesión de tierras y contratos para la explotación de petróleo.

El Estado ecuatoriano ya tiene plena consciencia de la necesidad de involucrarse y viabilizar la explotación del petróleo en sus tierras; por ello, en 1964, se celebra el contrato entre el gobierno y el consorcio petrolero *Texaco-Gulf*. Como menciona Acosta (2006), a través de esta asociación se obtiene la concesión de 1,4 millones de hectáreas de la Amazonía ecuatoriana para la exploración y explotación de petróleo.

Dos años más tarde, en 1966, la empresa Minas y Petróleos del Ecuador traspasa 650 mil hectáreas a "Petrolera Pastaza" y "Petrolera Aguarico", subsidiarias de *Texaco-*

Gulf. En 1967 se localiza el yacimiento petrolífero en Lago Agrio (15 de febrero). En 1968, concesión fraudulenta para la explotación de gas y petróleo al consorcio norteamericano ADA de millón y medio de hectáreas en el Golfo de Guayaquil. Para el año 1969, surge el nuevo contrato con el consorcio petrolero *Texaco-Gulf*.

En 1970 se inicia la construcción del Oleoducto Transecuatoriano, el mismo que está listo en 1972. Para 1971 la política petrolera ecuatoriana toma un giro importante para nacionalizar la industria. En base a esta decisión se crea la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE). En ese mismo año se expide la Ley de Hidrocarburos, que debía entrar en vigor real en el año 2000. Hasta ese año, las exportaciones petroleras no superaban el 6% del total de las exportaciones totales del Ecuador, según datos del Banco Central (El Comercio, 2012).

En 1972 comienza la producción de petróleo de la Amazonía y se realiza el primer embarque (15 de agosto). Así, en ese mismo año se crea la CEPE, entra en vigencia la Ley de Hidrocarburos. En 1973 el Ecuador ingresa como socio a la Organizaciones de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), y se crea la Flota Petrolera Ecuatoriana (FLOPEC). Un año más tarde, en 1974, CEPE adquiere el 25% del consorcio *Texaco-Gulf*, las transnacionales petroleras empiezan a presionar contra la política petrolera de corte nacionalista del gobierno militar. Además, finaliza el contrato con la *Anglo*; CEPE amplía las refinerías de 13 penínsulas e inicia la construcción de la Refinería de Esmeraldas que opera hasta nuestros días (2023).

En 1977 se conforma el consorcio CEPE-*Texaco*, luego de la adquisición de las acciones de la *Gulf* por parte del Estado ecuatoriano. Además, inicia el funcionamiento de

la Refinería Estatal de Esmeraldas y se expide la Ley de Colonización de la Región Amazónica y se conforma el INCRAE.

En 1978, mientras estaba instaurado el Concejo Supremo de Gobierno (junta militar) al mando del Admr. Alfredo Poveda Burbano, se realiza una nueva reforma a la Ley de Hidrocarburos, pero aún se invisibiliza la importancia y los efectos de la exploración y explotación de campos petroleros en territorios y pueblos indígenas.

Iniciando la década de los 80's, la empresa estatal CEPE inaugura la Planta de Gas Licuado de Petróleo en Shushufindi, cantón de la provincia de Sucumbíos en 1981. Una nueva reforma a la Ley de Hidrocarburos se desarrolla en 1982, importante para la historia de la industria petrolera ecuatoriana porque el Estado promueve la apertura de la inversión extranjera. Se adjudican 1.7 millones de hectáreas a empresas extranjeras. Sin embargo, la Estatal CEPE tiene ya más del 62% de las acciones del Consorcio CEPE-Texaco.

Años más tarde, en 1989, la empresa estatal cambia de nombre a EP Petroecuador, la misma que se mantiene operando hasta el presente.

2.2. Impacto de las empresas extractivistas petroleras en el desarrollo de la Amazonía

Sin duda, el capital invertido por las empresas petroleras para posibilitar la extracción de petróleo ha sido muy importante, tanto así que ha impactado en la infraestructura local desde mediados del siglo XX. Jarrín, Tapia y Zamora (2016) explican que la empresa *Shell* “tiene un papel protagónico en el desarrollo urbanístico de la Amazonía central ecuatoriana”.

Los autores explican que en los años 40 la empresa realizó la construcción de la carretera Puyo-Ambato, que es importante para conectar la Sierra con el Oriente ecuatoriano. Adicionalmente, se adjudica la construcción del aeropuerto en la localidad de Mera-Shell (2016, p. 31).

Las empresas petroleras extractivistas que llegaron al Ecuador también contribuyeron en crear una red vial con vías de primero, segundo y tercer orden para acceder a la selva ecuatoriana. Texaco, por ejemplo, construyó la carretera Quito - Lago Agrio y otras vías para acceder a las estaciones y pozos. Además, la Texaco construyó el aeropuerto de Lago Agrio que continúa operando en la actualidad (2023).

Estos avances en infraestructura, fueron posibilitados por la necesidad de colonización de la Amazonía ecuatoriana y las políticas estatales que permitían la entrada de empresas para aprovechar el petróleo bajo la superficie del terreno selvático. “Fue la actividad petrolera la que permitió el surgimiento de nuevas ciudades como Nueva Loja, Francisco de Orellana, Shushufindi y Joya de los Sachas”. Shell (Jarrín, Tapia y Zamora, 2016, p. 31).

Además, la industria creaba la necesidad de capital humano ecuatoriano que debió especializarse en las nuevas ramas como la Ingeniería en Petróleos, Geología, etc., y las actividades permitieron la creación de nuevas plazas de trabajo. De esta forma, las ciudades amazónicas nacientes fueron creciendo con colonos de otras provincias del Ecuador.

Durante los años 60, la política estatal ecuatoriana, en pro de la exploración y explotación de petróleo en la Amazonía, favorecía notablemente a las empresas como la Texaco, y el Estado no recibía los réditos necesarios por la extracción de crudo como concesionado. María Isabel Espinoza (1999) explica que, gracias al gobierno de José María

Velasco Ibarra, se produce una obligatoriedad en las empresas para el mejoramiento de la infraestructura y el desarrollo del Oriente Ecuatoriano:

...se estableció la obligatoriedad de las empresas y firmas extranjeras de destinar una mayor cantidad de sus inversiones a proyectos de infraestructura vial, aeropuertos y otras obras de beneficio para el Oriente ecuatoriano. Este proceso de inversiones provocaría, más tarde, el fenómeno previsible de poblamiento humano y las consecuencias elementales de deterioro ambiental emanadas de la tala indiscriminada del bosque tropical y de la falta de una política coherente de conservación y preservación del medio ambiente de la región oriental. (1999, p. 4).

2.3. Efectos sociales de colonización petrolera en la Amazonía Ecuatoriana

La explotación petrolera en Ecuador también ha sido asociada a conflictos sociales y violaciones a los derechos humanos. Las comunidades indígenas se han visto particularmente afectadas por la industria, ya que sus tierras y medios de subsistencia se han visto amenazados por la exploración y producción de petróleo.

En algunos casos, las empresas petroleras han sido acusadas de violar los derechos de las comunidades indígenas al realizar actividades sin su consentimiento, no consultarles y exponerlas a peligros ambientales, dichas acusaciones han sido por parte de los grupos indígenas organizados y con el apoyo de ONG's. Estas violaciones han incluido desplazamiento forzado, amenazas, intimidación y violencia contra líderes y activistas indígenas que se han manifestado en contra de la industria (Amazon Watch, 2020).

Un ejemplo de conflictividad social relacionada con la explotación petrolera en Ecuador es el caso de la comunidad Sarayaku, quienes luchan contra la explotación petrolera en sus tierras desde la década de 1990. En 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) falló a favor de la comunidad de Sarayaku, afirmando que el gobierno ecuatoriano había violado sus derechos al permitir la explotación petrolera sin su consentimiento.

Por otro lado, históricamente, la creación de nuevos empleos es, sin duda, una de las respuestas positivas de la actividad extractivista en la Amazonía. Sin embargo, con la llegada de colonos de la Costa y de la Sierra ecuatoriana al Oriente, se incrementó la cantidad de embarazos no deseados en mujeres de la región. El estudio realizado por Isabel Goicolea y Miguel San Sebastián, en 34 comunidades de la provincia de Orellana en el año 2006, arrojó una prevalencia de embarazos no deseados del 62.7%. De este porcentaje, el 73,7% constituían mujeres indígenas; el estudio fue realizado a mujeres de 15 a 44 años de edad (Goicolea y San Sebastián, 2010).

Además, Milton Guaranda explica que el fruto de la explotación de los yacimientos petroleros en una Amazonía ecuatoriana descuidada por el Estado ha permitido el financiamiento de programas sociales. Sin embargo, la industria “ha invisibilizado algunos efectos colaterales de la explotación petrolera respecto al ser humano como el desplazamiento de los pueblos, la represión militar, la contaminación al agua y suelo, y su consecuente afectación a la salud, etc.” (Guaranda, 2017).

En cuanto a desplazamientos de pueblos indígenas, es necesario recordar que algunas ciudades como Tena, Archidona, Quijos, Puyo, Macas, etc., resultan de un proceso de colonización en poblados indígenas nativos que han vivido de la agricultura.

2.4. Destrucción ambiental

Para la exploración del territorio de Sucumbíos en los 60's y 70's, la petrolera Texaco abrió trochas y caminos, de hasta 5 metros de ancho, destruyendo el ecosistema de la región y, según Guaranda, la longitud de estos era de varios cientos de kilómetros. El analista explica que la empresa desbrozó media hectárea por cada kilómetro de camino para que puedan aterrizar helicópteros que llegaban con un cargamento importante de explosivos. El objetivo de este material era generar, dentro de la tierra, actividad sísmica para ubicar los pozos petroleros (2017, p. 9).

En consecuencia, el efecto de las explosiones dañó viviendas de algunas comunidades indígenas de la provincia de Sucumbíos. “Esta historia se repitió con las nacionalidades Cofanes, Sionas, Secoyas y Kichwas” (Guaranda, 2017, p. 8).

La deforestación ha generado un impacto significativo en las poblaciones indígenas, quienes “en pocas décadas fueron testigos de la desaparición de su forma tradicional de vida, no siempre hacia mejores horizontes de bienestar” (Jarrín, Tapia y Zamora, 2016, p. 33).

La exploración y explotación de petróleo en territorio ecuatoriano también ha causado un daño ambiental significativo en la región amazónica. La industria petrolera ha sido responsable de numerosos derrames y fugas de petróleo, que han contaminado las fuentes de agua, el suelo y la vegetación. Según datos oficiales del Ministerio del Ecuador y difundidos por la BBC, solamente en el año 2011 se han registrado cerca de 60 derrames de hidrocarburos en Ecuador (BBC, 2013).

Según el artículo titulado “*¿Por qué hay un derrame petrolero por semana en Ecuador?*”, los derrames de petróleo han contaminado ríos que son fuentes para la pesca y de agua potable para comunidades (BBC, 2013).

Adicionalmente, un informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo explica que la contaminación por derrames de petróleo ha perjudicado a más de 2.000 kilómetros cuadrados de selva amazónica en Ecuador. Por lo tanto, este fenómeno ha provocado, como resultado, la destrucción de suelo utilizado por comunidades indígenas, pérdida de biodiversidad y la contaminación de las fuentes de agua utilizadas para beber, pescar y practicar la agricultura como medio de subsistencia (PNUD, 2008).

2.5. Esfuerzos para abordar los impactos ambientales y sociales

En los últimos 15 años se han realizado esfuerzos para abordar los impactos ambientales y sociales de la explotación petrolera en Ecuador. Algunos de estos esfuerzos incluyen acciones legales contra las empresas petroleras, campañas para denunciar la contaminación de suelos y ríos con crudo, campañas que tienen como fin crear conciencia en la ciudadanía y en el exterior del Ecuador sobre el impacto de la industria petrolera en la Amazonía ecuatoriana, el involucramiento de Organizaciones No Gubernamentales para denunciar y atender estos temas, y otras iniciativas para promover el desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente.

Un ejemplo de esto resulta la campaña para abordar el impacto que dejó el paso por el Ecuador y la gestión de la empresa *Chevron* en el Oriente ecuatoriano, y que fue

impulsada por el Gobierno del expresidente Rafael Correa Delgado. La campaña llamada "*La Mano sucia de Chevron*", tuvo como objetivo responsabilizar a *Chevron* por los daños ambientales causados por la empresa Texaco (ahora propiedad de *Chevron*) durante sus operaciones en Ecuador en la década de 1970 y 1980 (Amazon Watch, 2020).

La campaña trascendió a nivel internacional hasta llegar a tribunales, donde se negoció una millonaria indemnización; sin embargo, no tuvo el resultado esperado, puesto que el Estado ecuatoriano también intervino en la exploración y explotación del crudo y, por lo tanto, tenía parte de la responsabilidad.

Otro ejemplo que trascendió, y que fue motivo de debate para abordar el impacto de la industria petrolera en la biodiversidad de la Amazonía ecuatoriana, fue la Iniciativa Yasuní-ITT. Esta propuesta nació desde el mismo gobierno del expresidente Rafael Correa Delgado en el año 2007. En el sector conocido como la Reserva Yasuní representa una gran fuente de petróleo que yace debajo de uno de los sectores con mayor biodiversidad en el mundo. La iniciativa buscaba proteger el Parque Nacional Yasuní, dejar intactas las reservas de petróleo del parque a cambio de aportes financieros internacionales (PNUD, 2008). Lamentablemente, el plan fracasó, y el Estado ecuatoriano comenzó la exploración petrolera en el parque en 2016. La iniciativa solamente recaudó 13 millones de dólares hasta el 2013 (The Guardian, 2013).

En resumen, la explotación petrolera en el Ecuador ha generado un impacto importante en las comunidades amazónicas y en el ecosistema. Las personas nativas amazónicas han experimentado destrucción ambiental, conflictos sociales y violaciones a los derechos humanos. Si bien se han realizado esfuerzos para abordar estos impactos, queda mucho por hacer para garantizar que se protejan los derechos de las comunidades

indígenas y el medio ambiente. Es fundamental que los administradores del Estado ecuatoriano y los organismos internacionales trabajen juntos para promover el desarrollo sostenible y la protección del medio ambiente en la región.

3. Movimiento de Mujeres Nativas

Los procesos de organización interna y participación de las nacionalidades en la esfera pública son también diferentes y sufren cambios históricos, pero su demanda tiene una misma génesis con base en la imposición del modelo económico y político de orden capitalista y neoliberal, en pro del desarrollo de cada país. Dicho modelo trae como consecuencia el despojo de sus tierras, emigración de campo a ciudad en busca de “mejor vida”, empobrecimiento de su hábitat y recursos naturales, la criminalización de las luchas sociales y, sobre todo, la extinción completa de algunas comunidades y su cultura.

Al mismo tiempo, los grupos y movimientos de nuevas militantes sociales, mujeres indígenas, dentro de las nacionalidades nativas aún existentes, caminan en su día a día inmersas en una dinámica de resistencia que data de hace siglos, enfrentándose a la extinción y anulación por parte de la cultura eurocéntrica patriarcal, hegemónica y dominante. Esta forma de vida está cargada de conocimiento ancestral, tanto en prácticas, cosmovisión y también como resultado de esta dinámica. Justamente, este otro conocimiento es vital para la subsistencia de estas comunidades; conocimiento que no es legitimado.

3.1. Participación Política de las mujeres nativas en defensa de sus territorios en América Latina

En las últimas décadas se evidencia la diferencia en la participación política activa entre los hombres y mujeres en estos procesos de resistencia. El activismo por parte de las mujeres ha aumentado notablemente con el pasar de los años, pues participan a la luz pública para exigir respeto al territorio, los recursos naturales, a su hogar, a la vida. Preexisten numerosos casos a lo largo de todo el continente, desde México con la movilización de las mujeres chiapanecas creando el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), pasando por Centroamérica con el Movimiento Mujeres Indígenas de Panamá, en Bolivia con la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia, en Ecuador con la Asociación de Mujeres del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku, por nombrar algunos ejemplos que muestran la poderosa organización de las mujeres instaurando sus demandas de forma muy clara, promoviendo importantes cambios, tanto a nivel local en cada comunidad, como a nivel global por medio de encuentros continentales.

Por lo tanto, existen numerosos grupos y movimientos de estas nuevas actrices sociales, mujeres indígenas, dentro de las comunidades nativas aún existentes en el continente. Justamente, este otro conocimiento es vital para la subsistencia de estas comunidades. Es por esto por lo que en las últimas décadas se impulsa, de manera más vivaz y activa, el rescate de la cultura ancestral que existía antes de la invasión y se promueve con mayor fuerza la resistencia a la colonización diaria y creciente que sufren,

apuntando a una real justicia social. Sin embargo, este otro conocimiento no ha sido reconocido como tal.

4. Nacionalidad Waorani: su origen según Occidente

La nacionalidad Waorani (también conocida como Huaorani), está ubicada en la selva amazónica ecuatoriana; a este grupo étnico se le conocía como *Auca*, que en Quichua significa “salvaje”, siendo considerados a nivel genérico parte del grupo de personas que vivían en la zona y, como explica la antropóloga Laura Rival (1994), su denominación se basa en la aceptación o resistencia a extraños. Los Waorani se recluían aún más en la selva ante la presencia de personas extrañas, lo que confirmaba su resistencia.

La época de explotación del caucho en la selva ecuatoriana, a partir de 1880, conllevó la movilización de grupos de personas de la cultura Quichua, quienes se empleaban en las grandes haciendas caucheras, además de contar con la presencia de grupos misioneros protestantes, quienes se encargaban de evangelizar a la gente nativa. Este desplazamiento a la región amazónica, como menciona Rival (1994), permitió un acercamiento a la cultura Waorani por medio de información resultante de enfrentamientos, asesinatos y raptos.

El registro sobre la práctica del rapto entre grupos culturales en la Amazonía era bastante común, pero, como expone Cipolletti, existía una gran diferencia entre el rapto entre comunidades y el secuestro por colonos, las mujeres Waorani eran secuestradas,

violadas y las incorporaban en el estrato más bajo de la nueva sociedad, usándolas como sirvientas en las haciendas (2002).

Por el contrario, las personas capturadas por Waoranis, eran insertadas en su sociedad recibiendo un trato similar a las mujeres de su cultura; por ejemplo, les daban una hamaca para dormir, aunque les realizaban algunos cambios en su aspecto, como agujeros en los lóbulos de la oreja y les quitaban la ropa, provocando que se asemejaran a ellas.

Aun así, los miembros de la cultura Waorani fueron señalados como un “grupo cultural temido”, en medio de la invasión violenta provocada por la actividad extractiva para ese entonces, en la Amazonía de Ecuador.

En 1937, la concesión a la compañía holandesa *Royal Dutch Shell*, inicia la era petrolera en el país, nueva actividad extractiva que, a la vez de incentivar la colonización de la Amazonía de gente mestiza y quichuas, enfrentaba la resistencia de personas Waorani; convirtiéndose en los “enemigos públicos” (Rival, 1994, p. 258). Así, la Amazonía ecuatoriana inicia su proceso de urbanización, mediante la construcción de vías para su acceso, para llevar a cabo la actividad que sostendría la economía del país durante las siguientes décadas, a costa de la intervención y destrucción de miles de hectáreas de bosque húmedo tropical, sacrificando un ecosistema de especies de animales y vegetación únicas en el mundo y el territorio ancestral de culturas amazónicas.

En 1947, según la reseña histórica que presenta la AMWAE, tras la matanza interétnica liderada por el guerrero Waorani Moipa, se da inicio al proceso de “pacificación” a las nativas, con la ayuda de Dayuma, niña Waorani que escapa de la matanza y se refugia en la hacienda del señor Carlos Sevilla, donde trabajó como peona (2013).

En 1953 el Gobierno del Ecuador permitió el ingreso del Instituto Lingüístico de Verano (ILV), grupos cristianos evangélicos que llevaron a cabo su plan de protección para la nacionalidad Waorani, denominada “protectorado”, en aproximadamente 66.600 has., una décima parte del territorio que tradicionalmente ocupaba la nacionalidad. Las actividades para “proteger” a la cultura Waorani se basaron en la educación, evangelización y la inserción a economía nacional. En este contexto, comenta la Lcda. Milagros Aguirre¹⁰:

El patrón de la hacienda llama a Raquel, misionera del ILV; Raquel empieza a trabajar con Dayuma en el tema lingüístico y luego contacto y pacificación de la gente. Dayuma es un personaje importante, matriarca Waorani, trabajó por la paz de su gente. Luego tuvo papel protagónico en la legalización del territorio Waorani, a nivel de autoridades nacionales (2018).

Y Dayuma se convirtió en un puente cultural entre los grupos misioneros y la cultura Waorani mediante la enseñanza de su lengua: *Waotededo*.

A pesar de este hecho, la presencia de grupos misioneros evangelizadores en la zona que han contribuido a los cambios constantes en su forma de vida, provocando que las comunidades se establecieran en ciertos lugares, modificando su característica original de

¹⁰La periodista Milagros Aguirre dirigió la Fundación Alejandro Labaka desde el 2009 al 2016. Fue cofundadora del Museo Arqueológico y Centro Cultural de Orellana, MACCO, también editora cultural en los diarios Hoy y El Comercio. Actualmente, es directora de la editorial Abya Yala, colaboradora de la revista Plan V, y ha publicado varios libros, entre otros: *El secuestro de Ticán* (2003), *Dayuma, ¡nunca más!* (2008), *La selva de papel* (2010), *Una tragedia oculta* (con Ángel Cabodevilla, 2013), entre otros, que resumen su experiencia de haber vivido al menos 15 años entre la selva ecuatoriana y Quito, en los que da seguimiento a los derechos de los indígenas y pueblos no contactados, y denuncias por la explotación de la Amazonía.

ser nómadas, pasando a estado sedentario, ocupando los márgenes de ríos. Se conoce que, al menos, dos familias se resistieron a esta forma de vida, los *Tagaeri* y *Taromenane*, comúnmente llamados “no contactados” o en “aislamiento voluntario”. En este sentido, Laura Rival destaca: “Es imposible comprender a los *Huaorani* del presente sin referirse ILV, al cual se le debe que se les conozca por el nombre de *Huaorani*, «esos seres humanos reales que hablan la lengua *Huao*»" (1994, p. 257).

Ahora bien, los colonos quichuas, mediante sus anécdotas sobre encuentros con la cultura Waorani, provocaron la curiosidad de los misioneros protestantes, quienes decidieron crear el plan denominado “Operación Auca”, con el objetivo de pacificar y evangelizar a las personas Waorani; su operación fue ejecutada por cinco misioneros en enero de 1956, y consistió en lanzar regalos desde una avioneta, aterrizar en el río Curaray y dialogar con el grupo. Días más tarde morirían atravesados por lanzas Waorani.

En 1958, Dayuma regresó a su comunidad junto con Elizabeth Elliot y Raquel Saint, misioneras del ILV, quienes fueron adoptadas por la cultura Waorani y, como explica la AMWAE, esta fue la pauta para iniciar el reconocimiento de su “condición humana”, como cultura (2013), y, así, el ILV acogió en sus centros a casi el 90% de la población, siendo que, para fines de la década de los 50’s se contabilizaban más o menos a 500 personas Waorani congregadas en 4 grupos: los *Guiquetairi*, los *Piyemori*, los *Bahuari* y los *Huepeiri*, quienes principalmente eran cazadores-recolectores, endógamos, autónomos y guerreros (Rival, 1994, p. 260).

Más adelante, estos grupos fueron alentados para que se dispersaran y ocuparan otros espacios de forma sedentaria, generalmente los bordes de ríos, conformando el espacio denominado “protectorado”, en el cual se prohibirían ciertos rasgos culturales

como el uso de lanzas, la poligamia y se promovería la horticultura más intensa. En la década de los años 1960, en pleno proceso de reasentamiento y despojo de su cultura, los Waorani ya se reconocían como fueron creados, así lo explica la dirigente Waorani Omari Manuela Ima Omene¹¹:

Se nos conoce como Waorani desde hace poco tiempo atrás; de hecho, desde el contacto definitivo con la sociedad nacional, probablemente cuando nos logramos comunicar con los misioneros del ILV, en 1969 fue el momento en que nos pudimos dar a conocer con este nombre que significa «la gente» (2012, p. 25).

A pesar de su nuevo nombre, el nuevo origen dado desde Occidente, dentro de su cultura existen varios mitos sobre el origen de las comunidades, Ima explica algunos de ellos: “Tenemos algunos mitos que se refieren a nuestro origen, casi todos ellos coinciden en que venimos del maíz, otros mencionan que salimos de una boa que, al ser capturada por un águila arpía, de la cabeza nacimos las mujeres, y de la cola, los hombres” (2012, p. 25).

Para la década de 70's y 80's se intensificó la extracción petrolera, lo que también promovió el ingreso de misioneros católicos capuchinos, quienes, junto al ILV, fungían como mediadores entre la nacionalidad y las empresas petroleras, pues se intensificaron los enfrentamientos entre empresarios y Waoranis, por lo cual se inicia una nueva era de “pacificación” y, como estrategia de su plan, se llevó a cabo el ataque a grupos *Tagaeri*.

11 Omari (Manuela) Ima. Manuela por Manuelita Sáenz, y Omari, por su abuela. Fue presidenta de la Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador 2008-2014. Integrante de AMWAE. Autora de *Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*.

En 1981, el ILV fue expulsado. Explica Blanca Chancoso¹² que los daños que provocó el ILV fueron, principalmente, “la división de las comunidades por su campaña proselitista religiosa... ha causado muchas peleas, muchas divisiones en las comunidades entre católicos y evangélicos. Dos, la destrucción de nuestras culturas” (1981, p. 1).

Aun así, la nacionalidad Waorani quedó fragmentada y a merced de las empresas petroleras, pues, como indica Blanca Chancoso: “hemos venido realizando desde su penetración del instituto, desde su instalación misma, tras de ella, la penetración de las compañías trasnacionales petroleras en el Oriente” (1981, p. 2).

Cabe mencionar, en el año 1987, el Monseñor Alejandro Labaka¹³, quien trabajó durante 10 años con Waoranis, en su intento de pacificar al grupo *Tagaeri*, pidió que lo llevaran en un helicóptero, junto con la hermana Inés Arango, y los descendieran a un asentamiento, donde fueron acogidos y, poco tiempo después, aparecieron sus cuerpos lanceados; “Monseñor Labaka con 160 orificios en su cuerpo, y la hermana Inés con 67” (Vicariato Apostólico del Aguarico, 2012).

La década de los 90's se caracterizó, tanto para la nacionalidad Waorani como para el Estado, por la demarcación del territorio Waorani, con el objetivo de disminuir los enfrentamientos con las petroleras; además, con el apoyo de organizaciones internacionales, organizaciones indígenas nacionales y colectivos, se logra el reconocimiento legal de 709.339 ha. del territorio ancestral Waorani, por parte del Estado ecuatoriano (Lara, 2007, p. 185).

12. Representante del Movimiento Nacional Campesino e Indígena (ECUARUNARI) en 1981.

13. Alejandro Labaka nació el 19 de abril de 1920, en Beizama, Guipúzcoa, España. Falleció el 21 de julio de 1987 en la selva amazónica de Ecuador.

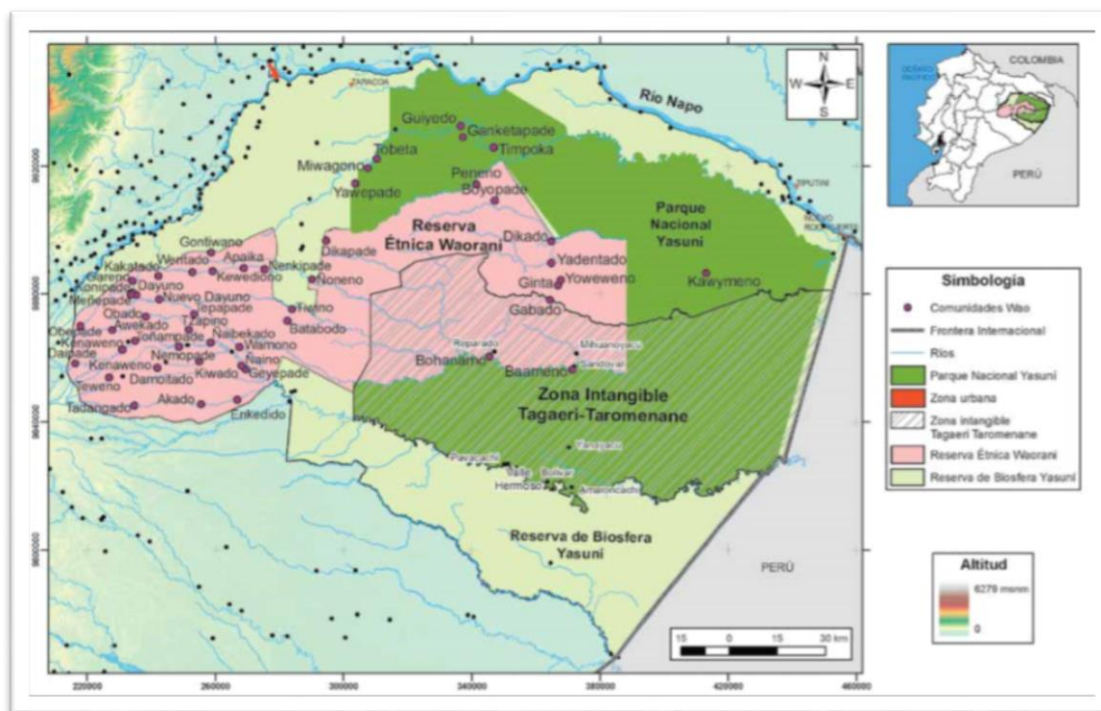
Las dos primeras décadas del siglo XXI se caracterizan por enfrentamientos entre familias debido a diversos factores, entre ellos: venganza por muertes pasadas, intensificación de la presión de empresas extractivas, división de familias por la resistencia a ser evangelizadas, frente a las cristianas. Estos sucesos, como explica AMWAE, son altamente mediatizados en función de legitimar la colonización de la cultura Waorani (2013).

4.1. La dinámica entre la nacionalidad Waorani y la cultura occidental en la actualidad

Según datos de la CONFENIAE (2019), “la nacionalidad Waorani se compone de 3082 personas agrupadas en 22 comunidades” (ver fig. 1) dentro de las provincias de Orellana, Pastaza y Napo; se ubican en una extensión territorial de 678.220 hectáreas, y su territorio se traspala con el Parque Nacional Yasuní¹⁴ y la Zona Intangible *Tagaeri Taromenane* (ZITT). Cabe señalar, dentro del Parque Nacional Yasuní se localiza el campo Ishpingo Tambococha-Tiputini (ITT), donde “existe el 18,3% de las reservas de petróleo probadas del país. La explotación petrolera está siendo monitoreada por el Estado a fin de minimizar los impactos que éstos puedan generar” (UNESCO, 2021).

14. Parque Nacional Yasuní, fue creado en 1979, cuenta con 1.022.736 hectáreas, de las cuales el 99.73% conformada por vegetación natural original (UNESCO, S/f). Es el área protegida más grande del Ecuador, caracterizado por su altísima biodiversidad en plantas, animales, insectos, propia del bosque húmedo tropical. Además, dentro de sus límites viven las comunidades de la nacionalidad Waorani, y los pueblos en aislamiento voluntario Tagaeri y Taromenane. Fue declarado como Reserva de la Biósfera por la UNESCO en 1989, junto a la Reserva Étnica Waorani (REW), debido a sus características y la delicada existencia de culturas ancestrales nativas.

Figura 1. Mapa de ubicación nacionalidad Waorani



Fuente. Instituto Geográfico Militar (2010, 2011); Ministerio del Ambiente (2010); Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (2012); *Wildlife Conservation Society* (2012).

A pesar de los cambios que ha sufrido su cultura ancestral, adoptando la horticultura y trabajos asalariados en las empresas extractivas, las mujeres y hombres Waorani aún presentan prácticas como la caza y la recolección; manejan un alto y minucioso conocimiento de las plantas y animales de la selva, siendo el manejo de las plantas un eje primordial dentro de su cultura. Dos de las especies de plantas que manejan se las llama *tewe* (chonta) y *kene* (yuca). Para algunas de las comunidades Waorani, aún

poco aisladas, el dinero tiene un peso simbólico, pues la base de su sustento son los recursos que la selva les brinda en la complicidad de existencia mutua.

En este sentido, el hábitat natural tiene una complicidad única entre la existencia de las personas Waorani y su alrededor; la lideresa Waorani Manuela Ima en su libro “Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: Plantas, Salud y Bienestar en la Amazonía del Ecuador”, explica de la siguiente manera:

El disfrute ornamental del mundo vegetal para nosotros se concentra en los brotes, ya que los apreciamos como energía vital, al igual que las hojas nuevas con sus texturas, colores, olores y sabores. Al contemplar nuestro paisaje decimos: «*wemongui bapa*», que significa hermosura, o «*weñenga*», que expresa nuevo o hermoso (2012, p. 31).

Por otro lado, explica la Dra. Kati Álvarez¹⁵, la nacionalidad Waorani tiene cuatro clasificaciones desde el yo hasta un *alter ego*: (i) *Ninacabo*/Yo. Ser individual y son todos los que conforman el grupo familiar, (ii) *Huamoni*. Sus coresidentes. Grupos locales o estructura de familias coresidentes conformadas a partir del contacto con la sociedad blanco-mestiza nacional. Incluye a principales jefes de los clanes y demás alianzas: hijos e hijas casados y hermanas y hermanos del principal, (iii) *Huarani*. Grupos con los que no es posible establecer alianzas, como el matrimonio, y donde surgen conflictos. Estos tres

15 Dra. Kati Álvarez. Antropóloga y doctora en Historia de los Andes por Flacso-Ecuador en el año 2019. Su contacto formal con la nacionalidad inicia en el año 2001, con una aproximación como etnógrafa, en un proyecto de la Universidad de Stanford de Carolina del Norte. Ahí se aproximó como etnógrafa, por el cual la enviaron al grupo más tradicional de aquel entonces Bamenó, quienes fueron contactados en 1984. Actualmente, es docente en la Universidad Central del Ecuador, en la Facultad de Jurisprudencia, Ciencias Políticas y Sociales.

grupos componen los humanos y los no-humanos que llevan “mi sangre”, lo que “yo sembré”, y yacen dentro de su territorio, son parte y, (iv) finalmente su *alter ego cuwuri* (también escrito como *cowudi*, *cowode*) (Vallejo & Mantilla, 2019).

La idea *cuwuri* significa los “no humanos que comen lo que no deben” comenta Álvarez (2018); es decir, el petróleo, la madera, los minerales, arrasando con esto el bosque que es el lugar físico y espiritual en el que ellos habitan. Esta idea, al parecer, es un resignificado de la idea original, la cual se refería a los “monstruos”, “no humanos”, “amorfos”, partiendo de un mito, un monstruo que se pegaba en la vagina de las mujeres y ella no podía escapar, que se alimenta de sangre, etc. (Álvarez, 2018).

Pero tras la época de explotación del caucho, se provocó una masacre, un choque cultural violento, “convirtiendo a la persona blanca-mestiza como *cuwuri*, el monstruo no humano que corta cabezas, viola, dispara”. Álvarez (2018), denomina a este resignificado como un “giro lingüístico” tras el ingreso de caucheras y petroleras a la región amazónica ecuatoriana, y deja claro que es su hipótesis.

Ahora bien, los rituales propios de la cultura tienen su estrecha relación con las propiedades vegetales; “las personas se frotan en su cuerpo las hojas para adquirir las propiedades de las plantas” (Álvarez, 2018). Tipa Irumenga¹⁶, lideresa de la comunidad Gareno, comenta que cuando alguien es elegido para cantar se realiza un ritual que implica el cortar la lengua a un pájaro y pegar bajo la lengüita del infante, y así adquiere el poder

16 Tipa Irumenga. Lideresa de la comunidad Gareno y Auxiliar de Enfermería del Centro de Salud Gareno debido a su vasto conocimiento sobre plantas medicinales. Hija de Monka (Guerrero Waorani).

de emitir los cantos para transmitir conocimientos, ideas, lecciones de vida (Irumenga, 2018).

Otra de las características principales sobre la nacionalidad Waorani radica en ser un grupo de personas donde prevalece la igualdad entre hombres y mujeres en el sentido de tener los mismos derechos; existen jefas y jefes quienes ocupan lugares de poder dentro de las comunidades. Los líderes y lideresas, conocidos como “*awene*” (persona importante), están encargados de la seguridad y organización de fiestas y rituales propios de su cultura.

En cuanto a la organización familiar, se conforman mediante clanes, como explica Ima:

Al mirar quienes somos por tradición sabemos que un clan estaba conformado por el «*nanicabo*» y los «*waomoni*», por esta circunstancia su nombre correspondía al líder guerrero. Así, teníamos los clanes de: *Babe* (*Babeiri* en *wao tededo* o gente de *Babe*), *Wepeiri*, *Baihuairi* y *Peyemoini*, entre otros. En este sentido, cada grupo dominaba una región dentro del inmenso territorio Waorani. En la actualidad, nuestras comunidades replican en cierta medida este tipo de estructura, pero los «*nanicabo*» se han transformado, privilegiando la organización «*waomoni*»; por esto, usualmente todavía residimos en familias extendidas y múltiples que están en casas separadas (2012, p. 29).

Es importante anotar que una característica importante de los *waomoni*, es que son de carácter endogámicos; es decir, se unen con personas de la misma familia o linaje, mediante el ritual del matrimonio, y surgen alianzas entre familias. “Entre los Waoranis

existía, ancestralmente, la bigamia y el levirato; es decir, que no era raro ver a un hombre casado con dos mujeres y, a la muerte de su hermano, podían casarse con la viuda” (Ima, 2012).

Finalmente, existen dos organizaciones con las cuales se presenta la nacionalidad Waorani ante el Estado ecuatoriano y a nivel mundial, como puente entre las comunidades y Occidente. Primero, a partir de la década de los 90’s, se conformó la Organización de la Nacionalidad Waorani de la Amazonia Ecuatoriana (ONHAE), que hoy en día se la llama Nacionalidad Waorani del Ecuador (NAWE), quienes, al representar a toda la nacionalidad ante la problemática socioambiental, generalmente con petroleras, experimentaron la influencia del sistema capitalista, colonial y patriarcal, en su accionar. Por lo tanto, fue dirigida solo por hombres, dando espacios limitados a las mujeres.

En el año 2005 se conforma la AMWAE. La AMWAE (2013) se define de este modo “somos las actoras clave para el bienestar familiar y para la conservación de los bosques amazónicos, en la Reserva de la Biósfera Yasuní”. Desde este postulado, que desencadena un alto dinamismo por parte de las mujeres Wao, surgen cuestionamientos en cuanto a la estructura organizativa dentro de dicha comunidad, tomando en cuenta la cosmovisión, percepciones, prácticas espaciales cotidianas del manejo del recurso, transmisión de su conocimiento, estructuras de poder entre hombres y mujeres, dentro de su territorio.

Actualmente, entre otras actividades, la AMWAE se concentra en la organización de las mujeres Waorani entorno al desarrollo de algunas actividades económicas, como la

elaboración y comercialización de artesanías, las cuales circulan tanto a nivel nacional como en el extranjero.

4.1.1. Mujeres Waorani en defensa de su territorio y la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE)

La historia respecto a la defensa del territorio Waorani por parte de las mujeres, existe desde sus ancestros, como expresa la lideresa Nemonte Nenquimo¹⁷: “El pueblo Waorani siempre hemos sido defensores de la selva. Nuestros antepasados han defendido y seguimos luchando”. La historia de Dayuma, como hito histórico en el inicio de la relación entre culturas mestiza-Waorani, es un punto de partida desde el cual se puede considerar la lucha en defensa de su cultura y territorio desde el año 1980.

En este sentido, Omari Ima comenta que su referente en la lucha por territorio es la primera lideresa de la que se tiene registro en su contacto con Occidente, “Dayuma”: “...una mujer fue por primera vez lideresa, ella tenía toda información, se llama Dayuma. Cuando era niña, yo pensé: «yo estaré ahí como ella». Son imagen que pienso” (2018).

En el año 2003, según la AMWAE, las mujeres Waorani inician un proceso de organización, en gran parte debido a la cuestionada gestión de la NAWA, y alentadas por la

17. Nemonte Nenquimo, líder Waorani de 35 años, que presidió el proceso legal para suspender la explotación petrolera, por lo cual sido reconocida a nivel mundial. En el 2020 ganó el premio Goldman, en septiembre del mismo año, fue reconocida por la revista TIME como una de las 100 personas más influyentes del mundo y el 24 de noviembre, fue declarada por la BBC como una de las 100 “mujeres inspiradoras e influyentes en el mundo”.

Petrolera española Repsol (2013). Un año más tarde, proyectos como CAIMAN¹⁸, pregonan la formación de la AMWAE.

Y es así como en el año 2005, como se mencionó antes, se conforma la AMWAE, y serán, desde ese año, reconocida y registrada jurídicamente por el Consejo Nacional de Mujeres (CONAMU), con su primera lideresa Alicia Cahuiya y 169 socias, a pesar de la resistencia por parte de la NAWA, quienes no estuvieron de acuerdo con su conformación.

Según la página oficial de la AMWAE (2013), sus objetivos son: (i) mejorar la economía y bienestar de las mujeres y familias Waorani; y (ii), trabajar para la conservación de los bosques en nuestras comunidades y la Reserva de la Biósfera de Yasuní. Estos objetivos los realizan mediante el desarrollo del cultivo de cacao y su proceso de manufactura, la producción de artesanías, turismo y viveros comunitarios.

Cabe señalar, la AMWAE es representativa de todas las mujeres y familias de la nacionalidad Waorani frente a foros, como es el caso del Comité de Gestión de la Reserva de Biosfera Yasuní (CGRBY), por medio del cual el programa Yasuní cuenta con permanente colaboración de 7 agencias del Sistema de las Naciones Unidas. Siendo así, la AMWAE es conocida a nivel internacional y recibe apoyo de varias organizaciones no gubernamentales, generalmente para la organización de talleres de capacitación para la producción, comercialización y venta de sus productos.

Es importante señalar que, para llegar a la presidencia de la organización, las mujeres deben ser bilingües, es decir comprender el castellano y el *waotededo*, lo cual implica contar con un grado de instrucción. En este sentido, Omari Ima comenta:

18. Conservación en Áreas indígenas Manejadas con el apoyo de USAID.

Una amiga me dijo: «Manuela tienes que estudiar», era francesa... Pero luego en el proyecto me dijo: «No me apoya la gente». Entonces me quedé (en la selva) a aprender la botánica, plantas, ríos, bosque, todo eso yo entiendo. Luego empecé a organizarme, hacer guía turística, y así me di a conocer. Luego me lancé a dirigencia, todo el pueblo Wao me apoyó. Me apoyaron. Estaba en contacto con amigos. Tenía que hacer capacitaciones y gestiones, tuve que tener licencia idioma, me encanta mucho. Toca hacer y ahí voy. (2018).

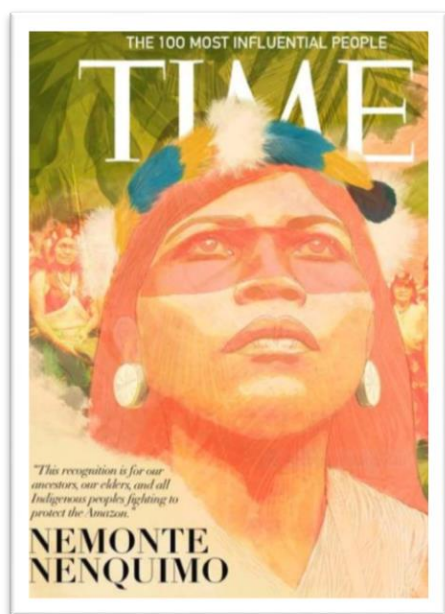
Como se explicó anteriormente, el ingreso de empresas extractivas, como proceso de colonización de la Amazonía y territorios ancestrales, provocaron la acelerada pérdida cultural, violencia externa, cambios en el orden comunal, la gestión parcializada de la NAWA, y el impulso por parte de organizaciones y las empresas petroleras en el marco de sus “proyectos sociales”. Las mujeres ven la oportunidad de manejar montos de dinero en función de las necesidades que surgían inmersas en este contexto adverso. Como explica O. Ima: “no había nada para mujeres, qué raro. Conversábamos con dirigencia (NAWA), y decíamos que queríamos capacitar, aprender artesanía, hay plata para proyecto. No querían” (2018).

En la entrevista realizada a Alicia Cahuiya en el 2013 por el grupo Plan V, comenta el apoyo que recibió de los más ancianos, quienes depositaron su esperanza en la gestión de una mujer frente a la nacionalidad Waorani: “Cuando empecé en la AMWAE escuché la voz de los ancianos: «Alicia, tú tienes que decir basta de los petroleros porque ellos están contaminando»”.

4.1.2. Nemonte Nenquimo y el Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Waorani del Ecuador- Pastaza (CONCONAWEP)

Por otra parte, otro hito en la historia actual de la lucha por el territorio y sus recursos desde las mujeres Waorani es el surgimiento del liderazgo de Nemonte Nenquimo, quien actualmente es presidenta de la Consejo de Coordinación de la Nacionalidad Waorani del Ecuador Pastaza (CONCONAWEP), y su gestión ha sido reconocida a nivel internacional (Ver fig. 2).

Figura 2. *Dirigente Waorani Nemonte Nenquimo. Portada revista TIME*



Fuente: Imagen digital de Heroínas.net

La CONCONAWEP se definen como “Organización con enfoque al cuidado de los derechos de la nacionalidad indígena Waorani de Pastaza sin fines de lucro”, quienes han caminado en el proceso de resistencia a la explotación de petróleo en la provincia de Pastaza, en específico del bloque 22. La trayectoria de su lucha a nivel mediático se caracteriza por el liderazgo de Nemonte Nenquimo, quien en la actualidad ha logrado suspender la concesión del bloque 22.

A manera de reseña de este gran logro, en el año 2012, se llevó a cabo, de forma irregular, la consulta previa, libre e informada a las comunidades Waorani y de otras nacionalidades que habitan la zona de la provincia de Pastaza, (pues es un derecho colectivo), sobre la futura concesión del bloque 22 para explotación de petróleo en una extensión de casi 200.000 hectáreas y que se superpone en un 16 % con territorios de 16 comunidades Waorani, y en territorio nacional en “muy buen estado de conservación natural” (Cardona, 2019).

Para el año 2018, tras declaraciones del entonces ministro de Energía y Recursos Naturales no Renovables, Ing. Carlos Pérez García, aseguró que se llevaría a cabo las concesiones para la Ronda Suroriente¹⁹, en la cual se encontraba contemplado el bloque 22. Por este motivo, las comunidades locales no esperaron para organizarse y demandar que no se tome en cuenta al bloque 22 para explotación de petróleo, así manifestó Oswaldo Nenquimo, vocero de las comunidades Waorani del Pastaza:

19. La “Ronda Suroriente” es el nombre de la convocatoria por la que se prevé licitar campos de producción de petróleo en el suroeste de la Amazonía nacional. Se basa en que “el suroriente ecuatoriano, comprendido por las provincias de Morona Santiago y Pastaza, con 231.000 habitantes en conjunto, puede reemplazar las reservas petroleras hasta hoy explotadas en el Ecuador, lo que extendería su horizonte, marcado en 20 años, con 3,5 millones de barriles por explotar”. Secretaría General de Comunicación de la Presidencia, 2016. Revisado en:

Hemos reclamado al gobierno que deje este bloque fuera de la tienda de negociaciones y, junto con Defensoría del Pueblo y CONCONAWEP, hemos pedido información pública para ver cómo fue la consulta. No tienen consentimiento de las comunidades y hemos presentado la acción de protección después de una caminata pacífica en Puyo (2018).

Así Nenquimo declaró que su comunidad ha sido vulnerada con la “consulta” elaborada en el 2012: “En ese entonces las comunidades fueron vulneradas y engañadas con la consulta. La gente del gobierno llegó a recoger firmas a cambio de panes y colas, como una hora y luego se iban” (Nenquimo, 2018).

El día 27 de febrero del 2019, Nemonte Nenquimo, presidenta de la CONCONAWEP, y varias *pekenani*, encabezaron la movilización de la población Waorani de Pastaza y de las nacionalidades Kichwa, Shuar y Sapara que habitan el sector, junto a grupos de niños, niñas, jóvenes y hombres, por toda la ciudad el Puyo, para, finalmente, llegar ante el Consejo de la Judicatura y presentar una “acción de protección”, y así evitar que se licite el bloque 22 hasta que la Asamblea Nacional promulgue una ley de Consulta previa, libre e informada (Cardona, 2019).

El 26 de abril del 2019, el Tribunal encargado del caso, con sede en Pastaza, y a cargo de la Jueza Ponente Dra. Esperanza Araujo Escobar, dio el fallo a favor de las comunidades que habitan dentro del bloque 22, en particular de la comunidad Waorani. Así expresaron la felicidad y júbilo de este gran resultado, que marca la historia nacional los Colectivos de Resistencia Waorani y CONCONAWEP en su boletín de prensa.

Puyo, Ecuador, 26 de abril de 2019 – Hoy ganó la vida. Ganamos todos los pueblos y nacionalidades indígenas. Ganó la Constitución y la independencia judicial. El fallo histórico del día de hoy ratifica que, cuando la justicia escucha la verdad de boca de nuestros pueblos, puede comprender que cada vez que nuestros territorios están en juego también lo están nuestras vidas, nuestra Amazonía y el planeta. (Boletín de Prensa Resistencia Waorani y CONCONAWEP, 2019).

Por su parte, Nemonte Nenquimo no ocultó su felicidad por la victoria de las nacionalidades ecuatorianas de la Amazonía sobre la actividad extractiva:

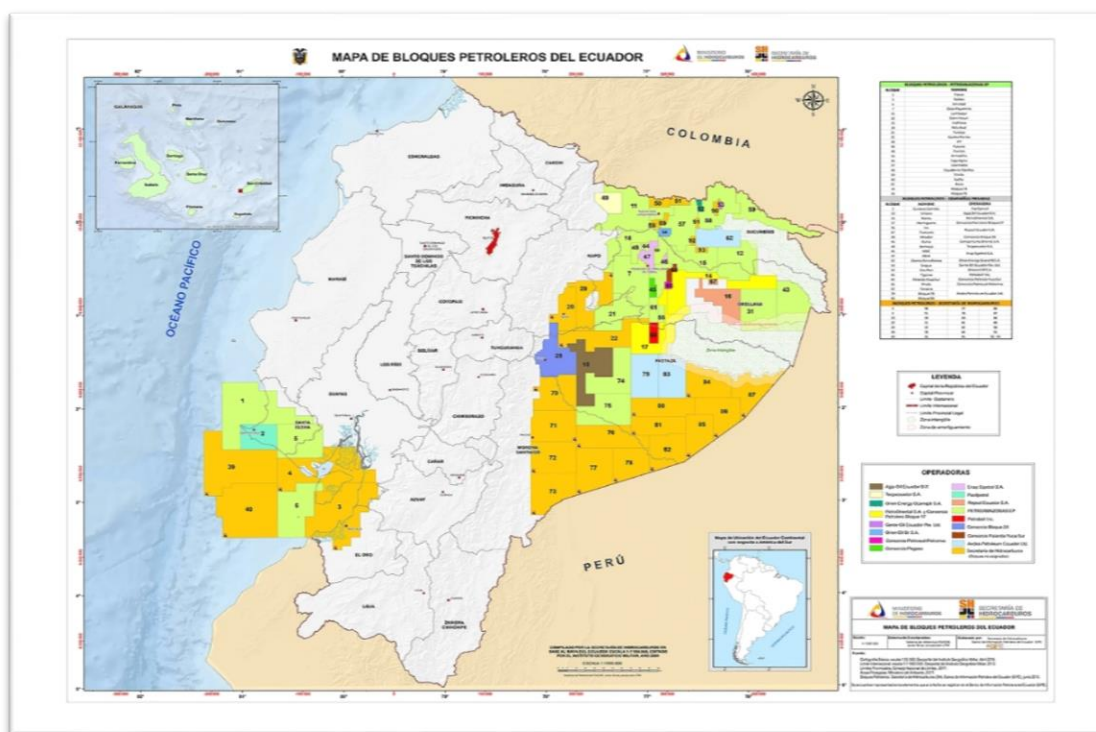
Nuestros hijos y futuras generaciones van a vivir sanos, libres y alegres. El mensaje que puedo darle a otras nacionalidades es que nos unamos y hagamos un solo puño para defender nuestra selva. He visto las afectaciones que se han dado en otros lugares (norte de la Amazonía ecuatoriana), y cómo nunca se han recuperado y hoy siguen con enfermedades que antiguamente nunca hubo en nuestras casas. (2019).

Este evento, nacional y mundial, promovió la trayectoria de Nemonte Nenquimo; sin ahondar sobre cual fuere el impulso para movilizar a varias comunidades y nacionalidades de la Amazonía frente a una causa común, marca un precedente sobre la trayectoria de las mujeres Wao en defensa de su territorio, representando a hombres, familias, niños y niñas, ante el mundo.

4.2. La vida en la Comunidad Gareno

La comunidad Waorani, autodenominada Gareno, la cual forma parte de las 24 comunidades de la nacionalidad, ubicada en la parroquia Chontapunta, del cantón Tena, provincia de Napo, en la selva amazónica ecuatoriana dentro del territorio ocupado por el bloque 21, en la proximidad a la actividad de la empresa Petroamazonas como se puede observar (dentro del círculo rojo) en el mapa que se presenta a continuación:

Figura 3. Mapa de ubicación Comunidad Gareno



Fuente: Ministerio de Hidrocarburos del Ecuador. Revisado en:

<http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/mapa-de-bloques-petroleros/>

La comunidad Gareno fue creada el año 2001 debido a guerras internas, tras las cuales, se decide trasladar a zonas cercanas a vías de comunicación, según explica T. Irumenga, para tener acceso a una mejor educación para sus generaciones jóvenes (2018).

Gareno se conforma de 25 familias, el 45% son hombres y 55% son mujeres. Los *pekenanis*, las personas más viejas de la comunidad, si bien es cierto que mantienen su lengua tradicional el *waotededo*, también hablan castellano y, a pesar de esto, transmiten su lengua a las generaciones más jóvenes; es decir, la comunidad, al tener aún con vida a un *pekenani*, tiene la oportunidad de dar continuidad a su cultura.

Por otro lado, la vestimenta se ha transformado con el pasar de los años, pues ahora visten prendas occidentales a diario. Aun así, en celebraciones especiales usan sus trajes tradicionales. De igual forma, beben la chicha de yuca, su bebida tradicional y, a pesar de vivir en casas de bloque o adobe, mantienen su centro de reuniones llamada Maloca. (Ver fig. 4)

Figura 4. *Maloca Waorani. Comunidad Gareno*



Elaborada por Gómez, A., Ecuador, 2018.

Sus actividades principales son las destinadas al autoconsumo y los servicios que prestan a las petroleras. Las primeras de autoconsumo tienen base en su característica tradicional de cazadores-recolectores, la pesca y los cultivos en sus chakras²⁰. Pero,

20 Según el Ministerio del Ambiente del Ecuador (2020), “la chakra es un sistema ancestral de producción sostenible, generalmente, quienes aplican saberes ancestrales y ecológicos conservando el bosque, el agua, el suelo y la vida silvestre. La producción de especies alimenticias, medicinales, frutales, espirituales y ornamentales provee a las familias seguridad alimentaria, así como la generación de ingresos para suplir otras necesidades” (2020, p. 2).

actualmente, los hombres dan servicio a las petroleras en cuanto a actividades como limpieza de vías, desbroces, entre otras (Álvarez, 2018).

En cuanto a su religión, es importante anotar que, a pesar de los esfuerzos para evangelizar, las comunidades Waorani mantienen su cosmovisión, por esta razón no creen en deidades, aun así, existen animales que se les respeta e interactúan con ciertos códigos; explica Álvarez:

El águila arpía; al volar bajo significa alerta de peligro, no así al volar alto, que indica tranquilidad en la zona. Algunas de las personas que se refieren a “dios”, es producto de la evangelización de los grupos misioneros, en la etapa de protectorado (2018).

A pesar de mantener sus creencias, actualmente se los escucha referirse al Dios cristiano, mediante expresiones como: “Dios mío”, “que Dios no quiera”, etc.

Por otro lado, la organización política interna de Gareno se estructura mediante la figura de lideresa, la hija del *pekenani* guerrero, Monka. Tipa, hija de Monka, es lideresa a cargo de la comunidad Gareno, pues se ha destacado por su vasto conocimiento en cuanto a medicina natural. Viajó por el territorio Waorani alrededor le país y es enfermera del centro de salud de Gareno.

Finalmente, la comunidad cuenta con una escuela con educación trilingüe, así, la Escuela Gareno brinda a los estudiantes lecciones de castellano, *waotededo* y algunas lecciones de inglés, además de las asignaturas occidentales como aritmética, ciencias

naturales, ciencias sociales, entre otras. Las profesoras son parte de las comunidades, tanto Kichua como Waorani.

4.3. Mi acercamiento a la nacionalidad Waorani. Nuestro encuentro

Mi trayectoria como mujer geógrafa, investigadora, profesional de las Ciencias Sociales y Humanidades, y por el interés propio de aprender sobre la selva amazónica del Ecuador, me llevó a tener múltiples experiencias dentro de esta región caracterizada por su altísima biodiversidad cultural y natural. Tengo el honor de haberla visitado, quizá, quince veces, en las cuales el aprendizaje que adquirí conforma parte de la mujer que ahora soy.

El día que ingresé a la comunidad Gareno lo hice con la Dra. Kati Álvarez; viajamos desde la ciudad de Quito, pasando por los valles interandinos y los asentamientos en el piedemonte de la Cordillera Oriental. Para llegar a la comunidad se requiere pasar el control militar que advierte el ingreso al bloque petrolero N° 21, a cargo de la compañía Petroamazonas. Una vez que los militares de turno realizaron la revisión de nuestros documentos, nos dieron el paso para continuar el camino de lastrado que conduce a la comunidad Gareno.

Al llegar, lo primero que observé fue la escuela ubicada al borde derecho de la vía, junto a la estructura escolar convencional, se levanta una Maloca, lo que diferencia de los pueblos colonos que se observan a lo largo del trayecto desde Quito hasta la Amazonía.

Al margen izquierdo de la vía nos esperaban las mujeres, jóvenes, niños y niñas, de la comunidad, con gran expectativa, tanto de ellos, como mía. Así, la Dra. Álvarez nos

introdujo con la lideresa, la señora Tipa Irumenga y su familia, quienes serían las anfitrionas de nuestra estadía en el lugar, su hogar.

Luego de la introducción de la Dra. Kati, y tras comentar el motivo de nuestra visita a su hogar, nos brindaron un espacio para armar nuestras carpas, una frente a la otra, dentro de la Maloca principal. Estaba bastante emocionada, contenta y, también, algo tranquila mientras armaba mi carpa, cuando escuché la voz cálida de la Dra. Kati, quien me advertía que no era pertinente desempacar todas las cosas de la mochila, pues, si llegase a suceder algo dentro de la comunidad (accidente, enfermedad, muerte), en el entender de la cultura Waorani, podríamos ser nosotras las que llevamos esa mala suerte, por poner una palabra leve, pues somos mestizas, consideradas *cuwuri*.

Así inicia el diálogo de conocimientos, con el suficiente respeto, humildad y apertura, para comprender que solo somos visitantes, ajenas a su cultura. Nos abrieron las puertas para conocerlas, respetar aún más su existencia, para no sabotear su cultura, su conocimiento, su sabiduría, y confrontar nuestra efímera existencia a su entender sobre nosotras. Un diálogo justo, horizontal, donde no son las “subdesarrolladas”, “tercermundistas”, “pobres”, son mujeres Waorani, quienes tienen su propio conocimiento y sobreviven dentro del sistema que se instaura desde la época de la colonia en toda América Latina, mujeres con conocimiento.

CAPITULO II

Metodología

1. Proceso y herramientas para entablar el diálogo horizontal

Para iniciar el presente capítulo, es importante retomar lo mencionado anteriormente e iniciar el análisis concreto sobre las metodologías y los procesos que he usado para recabar la información, entablar el diálogo entre los dos conocimientos y llevar a cabo el objetivo principal de la investigación: *Crear un diálogo horizontal de conocimientos, científico y ancestral, con base en la cosmovisión indígena de las mujeres Waorani como contribución para frenar el epistemicidio y la conformación de una epistemología desde el sur global en cuanto a la configuración mujeres-naturaleza, transmisión de conocimiento y estructura de género.*

Para construir el diálogo horizontal de conocimientos como propuesta del presente trabajo, se establecieron los siguientes objetivos específicos:

1. Comprender, con base en el conocimiento ancestral conservado, la configuración mujeres-naturaleza y la forma de transmisión de dicho conocimiento dentro de la nacionalidad Waorani.
2. Conocer la estructura de género (rol de mujeres y hombres) y sus dinámicas de relacionamiento internas de la nacionalidad Waorani.
3. Elaborar un diálogo entre los dos conocimientos (Waorani y Occidental) respondiendo las cuatro preguntas guías planteadas.
4. Redactar un documento que integre las voces de las mujeres Waorani, las voces de personas que trabajan con la nacionalidad Waorani, las voces

desde la teoría occidental y la voz de la autora desde la experiencia en el presente trabajo, como las mujeres, y como académica.

Cabe recordar que el diálogo es construido en torno a los ejes temáticos que se analizarán en el siguiente capítulo, y los expreso mediante cuatro preguntas guías para comprender el conocimiento de las mujeres Waorani sobre su vivencia, tanto individual y comunitaria, en cuanto a cada tema. Las preguntas son las siguientes:

1. ¿Cuáles son las características de la configuración mujeres-naturaleza que impulsan la participación política activa de las mujeres en defensa de su territorio y recursos?
2. ¿Cómo es el proceso de transmisión de conocimiento sobre la naturaleza y su cultura dentro de la nacionalidad Waorani?
3. ¿Qué cambios presenta la estructura de género interna tras la participación política activa por parte de las mujeres?
4. ¿Cuál es el aporte de esta investigación para la creación de una “epistemología del sur”?

La metodología en la que se basa el presente estudio es de tipo cualitativo para alcanzar los objetivos antes mencionados, y está ligada a las premisas de la Metodología Participante, que, como se explica más adelante, tiene como objetivo principal respetar la cosmovisión de la comunidad, su forma de pensar, su lengua, etc., recordando siempre la premisa de Ferreira Faria: “ser tratadas a las personas involucradas como sujetos, no como objetos” (2016, p. 2).

Cabe señalar que, el análisis de cada temática se enmarca en los feminismos decoloniales, aun así, las respuestas desde la comunidad Waorani no se deberán encasillar

en un feminismo, pues, como se analizó en el capítulo anterior, no es parte de la justicia cognitiva sesgar las respuestas.

Adicionalmente, tomé en cuenta los ejes principales del enfoque Emic, que, como se explicará más adelante, permite conocer la cultura de una comunidad desde las y los actores de la misma comunidad.

Siendo así, el texto integra las voces de quienes han participado en la investigación mediante la debida citación, es decir, de las mujeres Waorani, de quienes han trabajado con esa nacionalidad, las teóricas e investigadoras occidentales, y también incluyo mi voz, que, con el fin de diferenciar de las citas más relevantes, será presentada en este documento con letra cursiva.

1.1. Enfoque decolonial feminista

Es importante ubicarme desde la perspectiva académica decolonial desde el Sur global. Sin embargo, pretendo desarrollar un diálogo horizontal como mujer mestiza investigadora dentro de la academia; por lo tanto, no pretendo “producir conocimiento sobre mujeres Waorani”. Mi intención es aportar a los procesos actuales, académicos y militantes, de visibilización y respeto a las culturas en peligro de extinción, a través de la creación de un diálogo horizontal entre dos culturas, con el apoyo de metodologías existentes, el sustento de las formulaciones de otras académicas y enfoques afines a mis objetivos.

Deseo firmemente mantenerme lejos de interpretar a quienes no son occidentales. Deseo mantenerme lejos de tratar a las mujeres nativas como “las otras”; no quiero caer en lo que preocupa a Chandra Talpade Mohanty (1984), caer como escritora del “tercer mundo”²¹, en estrategias analíticas, posicionando mi cultura mestiza como “la norma” occidental, y a las mujeres Waorani como “las otras no occidentales”. Mi papel en esta propuesta es, o al menos es mi ejercicio interno, fungir como “secretaria”²², con el rol de conectar las ideas tanto de las mujeres Waorani como desde las categorías e interpretaciones de Occidente.

Ahora bien, la propuesta de diálogo que presento en este documento es mi experiencia, en palabras de Talpade Mohanty (1984) de “deconstruir y dismantelar” mi construcción como mestiza urbana y occidental; y además, de formular el diálogo horizontal entre conocimientos desde la “autonomía, geografía, historia y cultura” tanto mía como la de las mujeres Waorani, pues no entro en el rol de concebirme como superior, ni mencionarlas como “las otras” dentro de un proyecto que incurre en frenar el epistemicidio y con eso hacer justicia cognitiva.

Es por lo anterior que, en el marco del desarrollo de una investigación dentro de la academia occidental, me apoyo en varios enfoques que me ayudan a presentar mi idea de diálogo horizontal desde, en lo posible, el margen de la hegemonía académica, en palabras

21 No es el ámbito de debate, pero aclaro, no estoy de acuerdo con los términos *tercer mundo* o *subdesarrollado*, es por eso que lo indico entre comillas. No uso esos términos, no me considero parte de esos términos ni categoría, tampoco considero a las personas nativas como parte de esas categorías, y me atrevo a anotar en este espacio, debería no existir esas categorías.

22 Adopto con todo respeto el término que la Dra. Kati Álvarez usa para reconocerse dentro de su relación con la nacionalidad Waorani en el Ecuador. La Dra. Álvarez no interpreta, no señala, no obliga, ella respeta, aprende y comprende desde su experiencia dentro de las comunidades, la cultura, historia, cosmovisión Wao y observa los cambios que se generan poco a poco por la presencia de industrias extractivas y el Gobierno dentro de la Amazonía, territorio ancestral Waorani.

de Rocío Medina (2013) desde un “feminismo periférico”, y de los errores desde personas urbanas mestizas, quienes interpretan o crean conocimiento sobre mujeres nativas de sus mismos países.

Mi idea, la vuelvo a recalcar, es un diálogo horizontal desde las ciencias sociales que no sin “proyectar u oscurecer aún más las sombras y profundizar los silencios” (Medina, 2019, p. 117) del mundo real de las mujeres Waorani, y dialogar con el conocimiento eurocentrado sobre las temáticas propuestas.

Ahora bien, para desarrollar la investigación y crear el diálogo horizontal, se usó la metodología de investigación cualitativa con enfoque decolonial feminista, que es una perspectiva epistemológica que busca descolonizar y feminizar el conocimiento y la investigación. El enfoque feminista decolonial es un método que nos ayuda a deconstruir la arraigada idea de que las prácticas sociales ocurren en los sures y el pensamiento teórico en los nortes” (Medina, 2019, p. 115). Las metodologías desde el feminismo decolonial aún están en construcción, y existen varias autoras que trabajan en torno al análisis de esta forma de investigar, para eso se presentan a continuación varias conceptualizaciones sobre este enfoque para la investigación social.

En cuanto al objetivo principal de investigación, es diálogo horizontal, y el carácter horizontal se crea justamente, al equilibrar la relación de poder entre los conocimientos, y al eliminar la interpretación de una cultura. Lograr esta horizontalidad, la metodología con enfoque feminista decolonial, según las autoras Spivak y Giraldo, se basa en la idea de que el conocimiento es político y que las relaciones de poder, la opresión y las desigualdades sociales influyen en la producción y uso del conocimiento (2003).

Este enfoque parte de la premisa de que la investigación debe ser participativa y colectiva, involucrando a las personas que son el sujeto de estudio y reconociendo sus conocimientos y experiencias, así añade Rita Segato en la entrevista realizada por Julius Gavroche en el año 2021. Se busca visibilizar y valorar los conocimientos y prácticas de las mujeres y otros grupos históricamente marginados o excluidos del conocimiento hegemónico.

Cabe mencionar que, el documento final, compila en un capítulo llamado Marco Teórico, algunos de los aportes sobre categorías que se usan en cada uno de los ejes que componen el diálogo, pero dicho diálogo es horizontal; por lo tanto, son solamente una referencia a la realidad de las mujeres Waorani. En consecuencia, para el desarrollo de la investigación requerí una metodología adecuada, que brinda ejes de reflexión. Como explica Mariana Guerra (2018), esta metodología implica una reflexión crítica sobre las categorías y conceptos utilizados en la investigación, cuestionando su universalidad y reconociendo su historicidad y contexto cultural. Entonces, busco analizar cómo estas categorías y conceptos han sido construidos y utilizados en el contexto de la colonización y cómo influyen en la producción y uso del conocimiento en la actualidad (Guerra, 2018).

Finalmente, vale incluir la reflexión de los autores Sergio Baquero, Julián Caicedo y Juan Rico en su artículo *“Colonialidad del saber y ciencias sociales: una metodología para aprehender los imaginarios colonizados”*, la metodología de investigación cualitativa con enfoque decolonial feminista busca descolonizar y feminizar el conocimiento desde las mujeres Waorani, y la investigación como autora mestiza, reconociendo las desigualdades y opresiones presentes en la producción del conocimiento y promoviendo una investigación participativa, crítica y reflexiva (Baquero et al., 2015).

Siendo así, y situada dentro del enfoque feminista decolonial, es importante dejar en claro los puntos más significativos para que el presente trabajo sea comprendido por las lectoras de una manera precisa. Esta investigación, si bien es cierto se debe enmarcar en un enfoque articular, porque está realizada desde la academia europea y dentro de una institución universitaria, parte de los resultados son las respuestas de las mujeres Waorani, una comunidad, como se comprenderá más adelante, que está siendo colonizada, día a día, por las actividades occidentales de carácter extractivista en la Amazonía. Adicionalmente, su cosmovisión no contempla categorías y conceptos occidentales, más bien están siendo adoptados, poco a poco, como parte de este proceso de colonización continuo.

Entonces, para la investigación es un diálogo con enfoque feminista decolonial por sus herramientas utilizadas, pero no se pretende encasillar las respuestas de las mujeres Waorani en categorías ni en interpretaciones ya existentes, sino abierta a aprender de una forma de vida, una forma de ser, estar y suceder en el mundo, y así “reformular los mapas de poder epistémico” (Medina, 2019, p. 118).

1.2. Metodología participante

La metodología participante, como se explicó arriba, radica su utilidad en comprender, de forma respetuosa y humilde, la cosmovisión y forma de vida de una comunidad no Occidental, desde las personas que pertenecen a dicho grupo humano. Según Ivani Ferreira da Faria (2018) es un enfoque de investigación que involucra a las personas participantes de un estudio como coinvestigadoras activas. Esta metodología se basa en la

idea de que las personas participantes poseen conocimientos y experiencias valiosas que pueden ser incorporados en el proceso de investigación para enriquecer la comprensión de un fenómeno o problema.

En la metodología participante, los sujetos no son simplemente variables de estudio, sino que se convierten en sujetos activos que contribuyen en la definición de los objetivos y la planificación de la investigación, la recopilación y el análisis de datos, y en la interpretación y la comunicación de los resultados. De esta manera, Ferreira explica: “se busca una mayor participación y empoderamiento de los participantes en el proceso de investigación y se busca generar conocimientos más relevantes y aplicables a la realidad de los participantes” (2018, p. 3).

Además, es vital que como investigadora me sitúe dentro del estudio como observadora participante para investigar junto con las mujeres Waorani. Si bien es cierto, como resultado final pretendo redactar un diálogo entre conocimientos, mi función como vínculo en el diálogo es desde mi realidad como mujer mestiza urbana, pues es importante asumir, en palabras de Medina que “la producción de conocimiento es siempre intersubjetiva y dialógica” (2019, p. 118).

Ahora bien, como expliqué en un inicio, debido a la pandemia de Covid 19, modifiqué la metodología en dos puntos: primero; en cuanto a las herramientas, pues ya no se aplicaría historias de vida y talleres de conocimiento, se culminaría con entrevistas en profundidad a distancia, complementando la información recabada en la salida realizada; y, segundo, debido a la imposibilidad de ingresar nuevamente a la comunidad, mantuve contacto mediante celular, correos y redes sociales con las informantes claves. Esta

colaboración permitió extraer los últimos detalles de la información requerida, y conformó el retiro final para iniciar el proceso de análisis y redacción de los capítulos.

Finalmente, cabe recalcar, una vez editado y aprobado el documento dentro del programa, se obsequiará una copia a la comunidad Waorani para el uso que ellas quieran dar al mismo. Este presente se realizará cuando las condiciones globales de movilidad sean totalmente seguras, en especial para las personas de la nacionalidad Waorani.

Entonces, se realizará una investigación hacia y desde la comunidad, en palabras de Ferreira de Faria (2016), se realizará una investigación con diálogo sujeto-sujeto, mediante el uso de observación participante dentro de la comunidad, y la ayuda de herramientas de análisis cualitativo, las cuales se analizan más adelante, observación participante y entrevistas a profundidad de las mujeres Waorani, determinadas previamente como informantes clave, investigadoras y teóricas de la temática.

1.3. Enfoque Emic

El enfoque metodológico Emic (Etic-Emic) es una perspectiva metodológica que se utiliza para el estudio y análisis de la posición de las y los actores e investigadores en una comunidad determinada. El enfoque Emic hace la distinción entre los conceptos de "*Etic*" y "*Emic*".

El enfoque *Etic* se refiere a la perspectiva del investigador, que se basa en sus propios marcos de referencia culturales y lingüísticos. En contraste, el enfoque *Emic* se refiere

a la perspectiva del miembro de la comunidad, que se basa en sus propios marcos de referencia culturales y lingüísticos (García, 2017, p. 5).

Entonces, la perspectiva Emic permite a las investigadoras comprender la cultura de una comunidad; con su propio conocimiento, desde su propia perspectiva, sin imponer un marco de referencia ajeno a su cultura e investigar con las personas involucradas²³.

En el estudio de las comunidades indígenas, el enfoque Emic permite a las investigadoras comprender los valores, las creencias y las prácticas culturales de la comunidad desde su propia perspectiva, lo que puede ayudar a evitar la imposición de valores y creencias ajenos a la cultura de la comunidad. Esto puede ser particularmente importante en contextos en los que las comunidades indígenas han sido históricamente marginadas y discriminadas, pues se evita imponer valores y creencias externas a su cultura permitiendo una comprensión más completa y precisa de su cultura y su forma de vida (Corona & Maldonado, 2018, p. 2).

1.3.1. Habilidades importantes

²³ Si bien es cierto, las mujeres Waorani de la comunidad Gareno, ya viven la colonización a diario, que se evidencia en el uso del castellano, alguna vestimenta urbana, y el uso de aparatos electrónico, no pretendo encasillar las palabras que conforman su respuesta. Su forma de contestar a las preguntas, no las interpreto, tampoco modifiqué las formas de uso del castellano para darse a entender. Esto para respetar la idea construida que tienen, por ejemplo, sobre la categoría “mujer”, sobre la idea de educación, etc. siendo construcciones nuevas y alternas a su cultura. También es importante aclarar que, para la comprensión de la explicación que me dieron sobre ciertas figuras de su cultura, me apoyé en las personas entrevistadas que han trabajado durante años con la nacionalidad Waorani.

Ahora bien, para poner en práctica la metodología propuesta junto con el enfoque Emic, fue importante tomar en cuenta ciertas directrices en el camino para cumplir el objetivo. Algunas de las habilidades que se incluyen en el enfoque Emic y, como investigadora, tomé muy en cuenta, fueron las siguientes:

a) Habilidad para reflexionar sobre el propio proceso de investigación.

Como investigadora debo ser capaz de reflexionar críticamente sobre mi propio proceso de investigación y ser consciente de sus propias perspectivas y prejuicios, para evitar imponerlos en la interpretación de los datos (Corona & Maldonado, 2018, p. 3).

Esta habilidad para llevar a cabo el enfoque Emic ha sido el reto más grande durante el desarrollo de la investigación, tanto para situarme como mujer en una investigación para mujeres y respetando totalmente el conocimiento Waorani, pues, desde el inicio de mi carrera como investigadora social, estuve alineada con la premisa de la activista y académica ecofeminista alemana María Mies, quien explica que:

No hay que olvidar que el desafío de tomar nuestra propia experiencia como punto de partida surgió de nuestra frustración frente al hecho de que la vida de las mujeres, su historia, sus experiencias, luchas e ideas, no forman parte de la ciencia dominante (1998, p. 73)

Entonces, tomando en cuenta mi punto de referencia como mujer mestiza, me situé en perspectiva a la cultura Waorani y, de forma totalmente cuidadosa con la realidad de las mujeres de la comunidad, conformé el eje principal para el desarrollo de la investigación: entablar un diálogo entre dos conocimientos.

b) Competencia lingüística.

Como investigadora necesité apoyo lingüístico suficiente para comprender el idioma de la comunidad estudiada y, así, poder entender las categorías culturales y las expresiones lingüísticas propias de la comunidad.

Para comprender su lengua y no empañar la explicación sobre su cultura, me apoyé en las mismas mujeres Waorani, pues hablan el castellano y el *Waotededo*, lo cual ayudó mucho para la escritura y la comprensión de sus ideas y conocimiento. En el caso de algunas palabras o expresiones que, tanto la entrevistada o mi persona, no comprendíamos, tuve apoyo de dos personas quienes ayudaron en la traducción *Waotededo*-castellano y viceversa.

c) Sensibilidad cultural.

Como investigadora necesité comprender de forma profunda la cultura de la comunidad estudiada para así respetar las diferencias culturales, sin imponer mi propia perspectiva.

En cuanto a esta premisa, es relevante anotar que esta investigación es el resultado de un camino de vida y, como se explicó en un inicio, la conciencia que tengo sobre la heterogeneidad y alta diversidad de personas que habitamos este planeta, me caracteriza en no presentar rechazo de ningún tipo hacia dicha diferencia, todo lo contrario, la vivo como una fortaleza de la humanidad.

d) Habilidad para identificar patrones y temas.

Como investigadora fue importante identificar patrones y temas recurrentes en los datos recopilados a través del enfoque EMIC, y analizarlos de manera rigurosa y sistemática.

El diálogo de conocimientos, como se explicó arriba, se construye en la presente investigación es una conversación sobre cuatro temáticas diferentes (relación mujeres-naturaleza, estructura de género interna, transmisión de conocimientos y creación de epistemologías desde el sur global), que serán analizadas adelante desde la cultura occidental, y también desde el enfoque de las mujeres Waorani entrevistadas y la información recopilada.

e) Habilidad para integrar diferentes fuentes de datos.

El proceso para integrar diferentes fuentes de datos, incluyendo entrevistas, observaciones y registros históricos, es importante, eso conllevó a analizarlos en conjunto para obtener una comprensión más completa de la cultura Waorani.

En este caso, la habilidad de integrar diferentes fuentes de información se adquiere durante toda la formación académica y profesional que es parte de mi camino como persona y mujer dentro de las ciencias sociales y humanidades.

1.4. Desafíos en la investigación.

Para la elaboración de la presente investigación, tuve que sortear varios desafíos que se convirtieron en realidades que matizaron el proceso desde el inicio.

Primero, al ser la nacionalidad Waorani el centro de este estudio, y al estar ubicada en una zona de explotación petrolera del Ecuador, no generó la importancia para el Gobierno del Ecuador. Por lo tanto, y lamentablemente, no hubo apoyo económico que solicitó a través de una beca.

Aunado al punto anterior, el segundo desafío constituye un tema que tiene como fundamento el poner en práctica la horizontalidad de un diálogo de conocimientos, ejercicio que no conviene a ningún gobierno que tiene una lucha de poderes con las nacionalidades en una región que guarda los tesoros naturales a ser explotados como base económica de todo un país, como es la Amazonía. Es así como, siendo estudiante de doctorado, costéé todo el proceso, viajes de estudios, viaje a la Amazonía, libros y todo el material que conlleva la elaboración de un doctorado.

El tercer desafío, y como se explicó anteriormente, empañó el desarrollo de la presente investigación, fue la crisis por la pandemia por Covid-19. Se generó la necesidad de realizar cambios en la metodología para completar la obtención de información necesaria dentro de la comunidad, lo que conllevó a paralizar mi regreso al Ecuador y por ende el último ingreso a la Amazonía. A pesar de esto, ya contaba con información necesaria y, sobre todo, el contacto con las mujeres de Gareno, con quienes mantuve diálogo a la distancia.

Aun así, el desarrollo del diálogo de conocimientos desde el enfoque Emic presentó sus propios desafíos, tomando en cuenta la ubicación de la comunidad, las características presentes e históricas, la lengua, en fin, la total diferencia con la cultura occidental. Es por esto que se presentan, a continuación, los principales desafíos propios de la investigación:

1.4.1. Sesgo de la investigadora.

Aunque el enfoque Emic busca minimizar el sesgo como investigadora occidental, es posible proyectar mis propios valores y creencias en el trabajo de campo, lo que puede distorsionar la comprensión de la cultura de la comunidad estudiada.

Mi proceso de investigación conllevó un trabajo interno, con el apoyo de la Dra. Kati Álvarez, para situarme como investigadora, como mujer mestiza, urbana, y trabajar junto con las mujeres Waorani, y así disfrutar el comprender su cultura. Para la base de esta práctica, más adelante retomo el término usado por Haraway (1995) “conocimiento situado”, pues si bien es cierto, construyo un diálogo horizontal desde mi vínculo entre los dos conocimientos, me involucro en un ejercicio que no invisibiliza mi construcción, pero respeta las categorías, ideas y conceptos desde las mujeres Waorani.

1.4.2. Dificultades de acceso.

En algunos casos, puede ser difícil obtener acceso a las comunidades indígenas y establecer una relación de confianza con sus miembros, lo que puede dificultar la aplicación del enfoque Emic. Siempre es necesario tomar en cuenta la alta vulnerabilidad en la que se encuentran dichas comunidades.

En este caso, el nexo para el ingreso a la comunidad fue mediante la colaboración totalmente desinteresada y en un marco de solidaridad como mujeres, académicas y profesionales, con la Dra. Kati Álvarez, quien, como se expliqué anteriormente, ha trabajado con la nacionalidad Waorani durante más de dos décadas.

1.4.3. Cambios culturales.

Las culturas y las comunidades indígenas pueden cambiar con el tiempo.

En este caso, se apuntan hechos históricos sobre la nacionalidad Waorani, información recabada en entrevistas a las lideresas, a las investigadoras que conocen la nacionalidad y en la literatura Waorani existente; también se contextualiza su situación y existencia desde el hito más importante, que es el ingreso de las empresas extractivas, sobre todo la petrolera, que se ubicaron en territorio ancestral.

Entonces, los cambios culturales existen, y son muy importantes, puesto que realicé el diálogo de conocimientos comprendiendo estos cambios como parte de la dinámica cotidiana de la nacionalidad Waorani, desde el contacto con Occidente.

Siendo así, los desafíos presentados fueron superados a través del apoyo de varias personas, la comprensión profunda de la cultura y de la perspectiva desde la comunidad que brindó mi ingreso a su hogar, además la capacitación adecuada en el enfoque Emic y en la metodología de la investigación cualitativa (García, 2017, p. 6).

1.5. Herramientas de análisis

1.5.1. Revisión de fuentes y documentos secundarios

Llevé a cabo la exhaustiva revisión de fuentes y documentos secundarios en cuanto a los tres ejes de análisis: transmisión de conocimiento, configuración mujeres-naturaleza y estructura de géneros, tanto en estudios/investigaciones anteriores sobre la nacionalidad Waorani, como en documentos en castellano generados por las lideresas con apoyo de

instituciones nacionales y organizaciones no gubernamentales, en las que se recopila características de su cultura, manejo de plantas medicinales, y su trayectoria en defensa del territorio. Además, revisión de información sobre teorías que formen puentes de entendimiento en cuanto a los tres ejes de análisis.

La información sobre la nacionalidad Waorani está disponible tanto en bibliotecas, hemerotecas, videotecas y en la red de internet, con una gran cantidad de información recopilada en las últimas décadas por investigadoras nacionales y extranjeras, además de gran número de artículos de periódicos locales. Estos recursos brindaron información sobre la problemática entorno a las actividades extractivas de empresas nacionales y extranjeras, además del apoyo de organizaciones y fundaciones para sobrellevar la situación, siendo, una forma de colonización moderna hacia las comunidades Waorani y otras nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana.

1.5.2. Observación participante

La observación participante es una técnica de recolección de datos utilizada en la metodología de investigación cualitativa. Como explica Ferreira (2018), esta herramienta tiene base en la idea de que la investigadora debe involucrarse en el contexto o situación que se está estudiando, a fin de obtener una comprensión profunda y detallada de las prácticas, experiencias y significados de las personas participantes.

En la observación participante, la investigadora se convierte en un miembro más del grupo que está siendo estudiado, interactuando con los participantes de manera natural y participando en sus actividades cotidianas. De esta manera, se puede obtener información

de primera mano sobre las prácticas y experiencias de las personas, así como sobre los significados que atribuyen a sus acciones y situaciones.

Es importante destacar que la observación participante requiere una inmersión prolongada en el contexto o situación que se está estudiando, a fin de obtener una comprensión profunda y detallada. También es necesario que, como investigadora desde el enfoque decolonial en construcción, mantenga una actitud reflexiva y crítica, cuestionando mis propias suposiciones y prejuicios y reconociendo su influencia en la investigación, manteniendo la “sesuda reflexión crítica” en palabras de Medina (2019).

Justamente, siendo que el título de la investigación indica que el diálogo de conocimientos va desde y hacia la comunidad Waorani, utilicé esta herramienta para comprender la dinámica diaria de las habitantes de la comunidad Gareno. El convivir unos días posicionándome, desde mi realidad mestiza y como visitante dentro de la comunidad, me ayudó a absorber, mediante todos mis sentidos, la cotidianidad de la comunidad y profundizar en aspectos de las labores cotidianas, tanto los roles de género como la transmisión de saberes y su relación con la naturaleza. Así mismo, logré adquirir información de las problemáticas más relevantes en cuanto a su existencia en un sector petrolero que, ancestralmente, pertenece a la nacionalidad Waorani. Es así que se llevó a cabo la salida de campo hacia la comunidad junto con la Dra. Kati Álvarez.

1.5.3. Entrevista a profundidad

La entrevista es una técnica de recolección de datos utilizada en la metodología de investigación cualitativa. Retomando a los autores Sergio Baquero, Julián Caicedo y Juan

Rico, explican que existen algunos pasos para la planificación y realización de una entrevista en esta metodología:

1. Definir el objetivo de la entrevista: es importante tener claro qué se quiere conocer con la entrevista y cómo se relaciona con los objetivos generales de la investigación.

2. Seleccionar a los entrevistados: se deben elegir a las personas que tienen la información o experiencia que se busca. Debe haber una variedad de perfiles y perspectivas para tener una imagen completa del tema.

3. Elaborar un guion o lista de preguntas: se deben elaborar preguntas abiertas y claras que permitan a los entrevistados expresarse con libertad y profundidad. El guion debe ser flexible y adaptarse a las respuestas y a la dinámica de la entrevista.

4. Analizar los datos: se deben transcribir y analizar las respuestas, buscando patrones y temas emergentes. Se pueden utilizar técnicas como el análisis de contenido o el análisis temático (Baquero et al., 2015).

Es importante destacar que, en la metodología de investigación cualitativa, la entrevista es solo una de las técnicas de recolección de datos y debe complementarse con otras como la observación participante y el análisis de documentos. Además, es fundamental tener en cuenta los aspectos éticos y de confidencialidad en todo el proceso de investigación.

Para fines de la presente investigación, realicé varias entrevistas dentro y fuera de la nacionalidad Waorani. Entrevisté a tres mujeres que pertenecen a la nacionalidad, Sra. Omari Ima (Manuela Ima, dirigente Waorani), Sra. Tipa Irumenga (lideresa de Gareno) y Sra. Margoth Nenquimo (habitante de Gareno), para conocer su cultura mediante la memoria colectiva, saberes, conocimientos, su tradición oral y sus ideas sobre los tres ejes de análisis. En este aspecto es vital subrayar que, las mujeres Waorani entrevistadas (mediante grabaciones y a distancia), firmaron el formato de Consentimiento Informado.

Así mismo, fuera de la comunidad entrevisté personas que han trabajado con la nacionalidad durante décadas, siendo este punto la base de la selección de estas fuentes: Dra. Kati Álvarez, Lcda. Milagros Aguirre, Lcdo. David Suárez²⁴, Mtra. Marisol Rodríguez²⁵, Lcda. Ruth Ross²⁶.

Como comenté en un inicio, debido a la pandemia, no pude regresar a la comunidad para finalizar las historias de vida, es por esto que opté por realizar entrevistas en

24. El sociólogo David Suárez, el año 2004, inicia su cercanía con la nacionalidad Waorani, al aceptar un trabajo en El Consejo Provincial de Orellana, en el departamento de Ambiente, siempre interesado en hacer trabajo en campo y caminar en la lucha territorial, cuando aún existían un protagonismo colono, enmarcados en la demanda de los campesinos en la Amazonía. Más adelante ingresaría al Vicariato, al trabajo en la Pastoral, en el acompañamiento en procesos y reivindicaciones sociales. En el 2013 se involucra en la campaña Yasuní, con el objetivo de establecer una red nacional, estando frente a muchos jóvenes activistas. Ingresó a la Fundación Labaka como Coordinador del Proyecto Pueblos Indígenas, donde trabajo con 30 comunidades en tema de derechos colectivos, siendo una forma de mantenerse cerca de la nacionalidad Waorani y pueblos aislados, pues su trabajo era a diario y directo. Actualmente, trabaja en CDES.

25. PhD ©. Marisol Rodríguez. Antropóloga de formación universitaria, actualmente candidata a PhD. en Sociología en FLACSO-Ecuador. Desde el 1991 trabajó en la Amazonía ecuatoriana con grupos de varias nacionalidades, entre ellas la Waorani debido a ser parte de algunas consultorías. En el año 2012 trabajó con la nacionalidad Waorani en cuanto al tema de los derechos de las mujeres. Además, vivió en la región amazónica durante varios años, por lo cual su cotidianidad estuvo marcada por la cercanía a la nacionalidad Waorani.

26. Socióloga Ruth Ross. Trabajó desde el 2012 hasta el 2019 en el Plan de Protección para Pueblos indígenas en Aislamiento Voluntario. Ministerio de Justicia del Ecuador. Trabajó con comunidades campesinas, con población de la nacionalidad Waorani por ser cercanos a los pueblos en aislamiento. Actualmente realiza la tesis para la obtención del grado de Maestría en Políticas Públicas y Ambientales en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (UBA), en el tema de imaginarios geográficos en la Amazonía ecuatoriana, en específico dentro del Parque Nacional Yasuní.

profundidad. Durante la salida de campo y el contacto siguiente que mantuve con las señoras Tipa Irumenga y Margoth Nenquimo, las entrevistas las realicé con bastante detalle sobre las temáticas de análisis, e incluyen las experiencias de vida que me permitieron comprender su realidad y su relación con las estructuras occidentales que han adquirido.

Mediante este enfoque, las entrevistas que realicé me ayudaron a explorar los procesos de las mujeres dentro de la nacionalidad Waorani, en específico de la comunidad Gareno, incluyendo sus vivencias, relaciones y desafíos viviendo en la Amazonía ecuatoriana, su territorio, hoy en día ocupado por empresas petroleras. Es así que, mediante la información compartida, pude entender cómo han sido afectadas por las desigualdades y opresiones estructurales, y la función de organizaciones y fundaciones que ingresan para ayudar, análisis que se compartirá más adelante en el capítulo del diálogo de conocimientos.

Las entrevistas se realizaron en el siguiente orden cronológico:

Año 2018. Entrevistas en persona

- Dra. Kati Álvarez (Especialista en Comunidad Waorani)
- Lcda. Milagros Aguirre (Especialista en Comunidad Waorani)
- Lcdo. David Suárez (Especialista en Comunidad Waorani)
- Sra. Omari Ima (Lideresa Waorani)
- Sra. Tipa Irumenga (Lideresa Waorani)
- Sra. Margoth Nenquimo (Mujer Waorani)

Año 2020. Entrevistas virtuales

- Sra. Margoth Nenquimo (Mujer Waorani)

- Sra. Tipa Irumenga (Lideresa Waorani)
- Dra. Kati Álvarez (Especialista en Comunidad Waorani)
- Dra. Marisol Rodríguez (Especialista en Comunidad Waorani)
- Lcda. Ruth Ross (Especialista en Comunidad Waorani)

Año 2021. Conversaciones de forma virtual

Conversaciones sobre la situación de la pandemia con la Sra. Margoth Menquimo
(Mujere Waorani)

1.5.4. Diario de campo

El diario de campo es una herramienta importante en la metodología de investigación cualitativa de tipo decolonial feminista. Es un registro detallado y sistemático de las observaciones, reflexiones y experiencias del investigador/a durante el proceso de recolección de información.

En este enfoque, el diario de campo se utiliza para reflejar y cuestionar la posición del investigador/a en la investigación, así como para documentar los procesos y desafíos que se presentan durante la investigación. El diario de campo también permite al investigador/a reflexionar sobre sus propios prejuicios, suposiciones y valores, y cómo estos pueden influir en la investigación.

En la metodología de investigación cualitativa de tipo decolonial feminista, el diario de campo se utiliza para descolonizar y feminizar el conocimiento, cuestionando las categorías y conceptos utilizados en la investigación y reconociendo la influencia de las estructuras de poder y opresión. Así añade Mariana Guerra en su artículo “*Notas para una*

metodología de investigación feminista decolonial. Vinculaciones epistemológicas”, esta herramienta también se utiliza para valorar y visibilizar las voces y experiencias de las personas que han sido históricamente marginadas o excluidas del conocimiento hegemónico a la vez de un espacio de escucha, lectura y escritura colectiva (2018).

Es mediante el diario de campo que recopilé mis impresiones, reflexiones, frases, palabras, ideas y todo tipo de información que pude observar y escuchar en mi viaje a la comunidad. Apunté los resultados de mis reflexiones y análisis, en palabras de Medina, los momentos en que paramos a analizar “para quiénes investigamos, con quiénes lo hacemos y para qué” (2019, p. 114), información que también expongo como parte del capítulo Diálogo de Conocimientos. El cuaderno ahora guarda la huella de humedad y las manchas del suelo rojizo por su alto contenido ferroso, típico del maravilloso ambiente amazónico en el que me adentré varios días para compartir, con mi máxima gratitud y respeto, la vida junto las mujeres en Gareno (Ver fig. 5 y 6).

Finalmente, cabe recalcar, una vez editado y aprobado el documento dentro del programa, se obsequiará una copia a la comunidad Waorani para el uso que ellas quieran dar al mismo. Este presente se realizará cuando las condiciones globales de movilidad sean totalmente seguras, en especial para las personas de la nacionalidad Waorani.

CAPITULO III

Marco Teórico

1. Debates conceptuales desde miradas occidentales

Es importante iniciar el presente capítulo recordando que la característica intrínseca de la presente investigación es establecer un diálogo de conocimientos horizontal, respondiendo cuatro preguntas principales, con base en cuatro temáticas bien diferenciadas, que marcan, además, el orden del presente capítulo: (i) Epistemologías del sur global, (ii) Configuración mujeres-naturaleza, (iii) Transmisión de conocimiento y (iv) Estructura de género dentro de una comunidad indígena.

Las respuestas a los cuestionamientos planteados se obtendrán, tanto por parte de las mujeres Waorani, como desde el conocimiento eurocéntrico representado por teorías, categorías, conceptos desde el enfoque decolonial e interpretaciones de investigadoras entrevistadas quienes han trabajado con la nacionalidad Waorani. Y es, justamente, desde el marco teórico donde se retoma el estado del arte de las principales categorías y conceptos, interpretaciones de las y los autores que se acercan a la explicación de cada temática que guía cada pregunta del diálogo.

El presente capítulo es una recopilación y análisis de varios postulados, ideas y reflexiones de autoras que considero son importantes en cada una de las temáticas planteadas para configurar el diálogo que se presenta en el capítulo IV. De esta manera, desde la información existente del conocimiento eurocéntrico se pauta los ejes dentro de cada tema.

Ahora bien, el ser humano parece haber estado siempre preocupado por entender y desentrañar el mundo que lo rodea, por penetrar en sus conexiones y en sus leyes, expresando las relaciones y el posible sentido de los sucesos que existen a su alrededor. Esta apreciación otorga el piso correspondiente para inferir que ningún hecho o fenómeno de la realidad se aborda sin una adecuada conceptualización o ideas dentro de las variadas culturas a nivel mundial. Es por esto que es importante mencionar mi posicionamiento en mi propuesta de diálogo horizontal entre culturas.

El diálogo que entablo entre los dos conocimientos se acerca a las premisas feministas decoloniales, en palabras de María Lugones (2010), está dentro de la posibilidad de vencer la colonialidad del género, que, a breves rasgos; como se abordó el análisis de este enfoque en el capítulo anterior, es una de las corrientes filosóficas y de pensamiento que propone una resignificación en la comprensión de la realidad de América Latina.

En este sentido, la conciencia desde el enfoque decolonial, que reconoce a las mujeres sujetas de participación, su creación discursiva y epistémica, es básico para comprender a las mujeres Waorani y para revisar los ejes de cohesión, argumentación, acción política y pedagógica de su dinámica en su contexto geopolítico.

Además, entiéndase que las palabras, *conocimiento occidental*, en el presente texto, abarcan también la producción de conocimiento por parte de mujeres urbanas mestizas feministas, que interpretan realidades de mujeres nativas desde su quehacer académico. Por esto, lejos de interpretar una cultura, quiero conformar un diálogo entre culturas, manteniendo en lo posible un equilibrio en cuanto a postulados epistemológicos desde la academia y las respuestas de las mujeres Waorani, y de esta manera evitar los

señalamientos y supuestas verdades sobre una cosmovisión que se pierde paulatinamente y se funde con la cultura occidental.

También, dejo clara mi postura respecto a la información disponible para la elaboración de este capítulo. Si bien es cierto, aprendo mucho con la producción académica feminista sobre varias temáticas, me posiciono, reflexiono, destruyo y construyo, pero, por otro lado, no existe un ejercicio de diálogo entre culturas, más que un importante diálogo entre autoras feministas europeas, del “tercer mundo”, negras, lesbianas, desde enfoques comunitarios, etc., que visibilizan la diversidad de posturas y la necesidad de desligar universalidades como parte del respeto básico hacia la diversidad y la diferencia.

Mi papel en esta investigación es articular un diálogo horizontal, apoyada en conceptos y categorías que son útiles, pero sin apagar las voces de mujeres que no son académicas y viven en la vasta Amazonía sin ser protagonistas en libros o artículos, ni buscando palabras exactas para comunicar su cosmovisión, que tampoco conocen del debate sobre ellas, o que son catalogadas como “nativas”, “mujeres del tercer mundo” que solo viven, resisten, se adaptan y tienen mucho que enseñarnos, sobre todo la humildad ante un hábitat complejo y místico.

Mi ejercicio individual es mantenerme como vínculo entre los dos conocimientos, para que el diálogo sea horizontal, desde la “periferia”. Aun así, no se elimina el hecho de que la investigación está elaborada desde algunas dimensiones caracterizadas como occidentales, dentro de una institución académica, realizada por una persona mestiza y guiada por dos doctoras europeas. Es por este hecho que formulo el presente marco teórico desde el conocimiento occidental en cuanto a los temas analizados con las mujeres de la nacionalidad Waorani.

Siendo así, acentúo el carácter dinámico del proceso del conocimiento, juzgándose la importancia de abordar el trabajo de investigación, teniendo como punto de partida una sólida perspectiva teórica desde Occidente que haga explícitos los conceptos, categorías y supuestos que dan origen a la investigación, siendo que el cometido que cumplen las bases teóricas es, pues, situar las temáticas de diálogo dentro de un conjunto de conocimientos, en lo posible, sólidos y confiables que permitan orientar la búsqueda y ofrezcan una conceptualización adecuada de los términos que se utilizan.

El trabajo, como indiqué anteriormente, está dentro de los estudios feministas decoloniales, que traen consigo una propuesta ideológica, pero esto no quiere decir que catalogue a las mujeres Waorani dentro de esta categoría, tampoco como “otras” con “otro conocimiento”. Pero sí, ubicar mi postura feminista desde una práctica más justa desde los “feminismos periféricos” (Medina, 2013, p. 55), con base en mi experiencia como mujer mestiza, desde la cual apporto con el diálogo de conocimientos horizontal.

Por esta razón, el punto de partida para reconocer las categorías existentes desde la cultura occidental, lo constituye el conocimiento previo que se tenga de los fenómenos que se aborden y las referencias que se extraigan del trabajo de revisión bibliográfica que, necesariamente, se tiene que hacer para entablar el diálogo entre conocimientos occidental y Waorani.

Mediante estas herramientas de análisis, y en mi razonamiento, aportar con el diálogo horizontal para frenar la desaparición del conocimiento de mujeres nativas, que significa traer las formas de expresión, relación, lenguajes, símbolos, prácticas de las mujeres como formas específicas de conocimiento que aún se prevalecen pero que están a

punto de perderse, y de alguna forma, ofrecer un camino de justicia hacia lo que han vivido, como mujeres y como indígenas.

Finalmente, las autoras y los autores que recopiló en el presente capítulo, brindan premisas que a lo largo de mi trayectoria académica han conformado mi comprensión y el acercamiento al diálogo horizontal. Los conceptos que presento, no tienen un orden específico cronológico, son conceptos que organizaron la antesala para mi propuesta de diálogo. No pretendo un diálogo entre autoras y autores, pretendo presentar sus aportes para luego dialogar con las mujeres Waorani respondiendo las preguntas guías, pues reitero, no se trata de solamente interpretar, sino, con base en el respeto y atendiendo a mis limitaciones, presentar las respuestas a las temáticas planteadas desde dos culturas diferentes.

Y así inicio este análisis teórico como un segmento del diálogo horizontal. Por un lado, el conocimiento ancestral de mujeres nativas, con base en la construcción de su propia narrativa y, por otro, el conocimiento occidental hegemónico expresado mediante las filosofías, teorías, conceptos, categorías y movimientos que se explicarán en epígrafes a continuación.

1.1. El diálogo horizontal desde las Epistemologías desde el Sur Global

El diálogo que se propone, como mencioné anteriormente, se centra en dos conocimientos que coexisten dentro de una misma matriz sistémica que ha sostenido una dinámica de “invasión y sometimiento” cultural, en palabras de Luis Barjau (2014). Indica

que se manifiesta a diario la invisibilización y no legitimación de los conocimientos ancestrales. En este sentido, parte de la creación de nuevas epistemologías implica el trabajo de alcanzar la justicia social para las culturas que tienen otra cosmovisión que no corresponde al conocimiento de Occidente, y que han sido afectadas por dicha invasión y sometimiento y, como explica De Sousa Santos: “no hay justicia social global sin justicia cognitiva” (2012).

La justicia cognitiva es el proceso de reconocer esos otros conocimientos, manteniendo un diálogo horizontal como alternativa para el crecimiento de las naciones en América Latina, manteniendo y respetando la rica diversidad cultural sin dejar a un lado el proceso emancipatorio de las personas, cualquiera que sea su etnia.

Justamente, el eje central de la investigación es trabajar en función de respetar epistemologías que no son dominantes, pero que existen y coexisten con la epistemología desde Occidente. Es por esto que inicio desde la tendencia, dentro de las Ciencias Sociales y Humanidades, denominada “*Epistemologías desde el Sur Global*”, enfoque de varios autores y autoras que he venido abordando, entre ellos del Dr. Boaventura de Sousa Santos y la Dra. María Paula Meneses²⁷, de donde parte mi objetivo, establecer un diálogo entre los conocimientos científico occidental eurocéntrico y el ancestral propio de cada comunidad indígena, pues se habla mucho al respecto, pero poco se ha llevado a la práctica.

²⁷. María Paula Meneses nació en Mozambique. Es Doctora en Antropología por la Universidad de Rutgers (New Jersey). Profesora, investigadora y vice presidenta de las actividades científicas del Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coímbra, Portugal.

En este punto es importante señalar que, en lo personal, no estoy de acuerdo completamente con la referencia “Sur global” o “Norte global”, tampoco con el agrupamiento de los países y sus realidades desde la cultura hegemónica en “primer mundo o tercer mundo”²⁸, pues son categorías que nos han impuesto desde una percepción, que no es siquiera geográfica, sino que con fines de “organizar” al planeta y sus habitantes, las formulan como etiquetas tras la máscara de “términos” universales. Este es un tema bastante debatido que no se aborda en el presente trabajo, pero si lo puntualizo para fines de comprensión del contexto para mi propuesta de diálogo de conocimientos.

La epistemología se considera como el estudio de la naturaleza, origen y alcance del conocimiento. Por esto, a juicio de Boaventura de Sousa Santos, quien aborda en su obra *"Epistemologías del Sur"* la necesidad de una nueva epistemología que tenga en cuenta las perspectivas y saberes de los países del sur global, la epistemología occidental ha dominado el mundo del conocimiento y ha excluido los saberes y experiencias de los pueblos del sur, premisa que comparto con varias autoras que desarrollan sus ideas desde los feminismos decoloniales.

Siendo así, De Sousa Santos (2009) sostiene que la ciencia moderna se constituye en la forma particular de conocimiento, convirtiéndose en la forma dominante de producción del mismo. Esta forma de conocimiento se ha construido a partir de una visión eurocéntrica del mundo y ha excluido las formas de conocimiento y las experiencias de los pueblos del sur global.

²⁸ Se conoce que estos conceptos parten desde la Segunda Guerra Mundial con base a los países alineados a USA o la URSS en ese tiempo, pero que se ha tergiversado al punto de etiquetar a los países en vías de un desarrollo económico dentro del sistema capitalista, y se extiende a las nacionalidades indígenas que poco se comprende su cosmovisión, como es el caso de la nacionalidad Waorani.

En otras palabras, y tal como lo señala De Sousa Santos, es necesario construir una nueva epistemología que tenga en cuenta las perspectivas y saberes del sur. Esta nueva epistemología debe ser "crítica, diversa y pluralista" (2009), y debe estar basada en la idea de que hay múltiples formas de conocer el mundo.

A partir de esto, De Sousa Santos destaca la importancia de los saberes populares en la construcción de una nueva epistemología. Según el autor:

La primera lógica, la lógica de la monocultura del saber y del rigor científico, tiene que ser cuestionada por la identificación de otros saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente en las prácticas sociales. Esa credibilidad contextual debe ser considerada suficiente para que el saber en cuestión tenga legitimidad a la hora de participar en debates epistemológicos con otros saberes, sobre todo, con el saber científico (2009, p. 113).

Además, De Sousa Santos aborda la necesidad de un diálogo intercultural entre las diferentes formas de conocimiento, siendo el diálogo intercultural una forma de intercambio horizontal de conocimientos y saberes que permite el enriquecimiento mutuo y la construcción de nuevas formas de conocimiento (2009). Este diálogo debe tener en cuenta las diferentes perspectivas y saberes de las diversas culturas a nivel mundial.

En este punto, el diálogo que se plantea, en lo posible, no está dentro de las prácticas de poder, como denomina Talpade Mohanty desde las "prácticas del feminismo académico que están inscritas en las relaciones de poder, relaciones a las que se enfrentan, resisten o, quizás, incluso respaldan implícitamente" (1984, p. 115). El ejercicio que

realicé, como expliqué anteriormente, es interno y también de creación desde mi autonomía y con base en el respeto al conocimiento de las mujeres Waorani.

Ahora bien, el enfoque desde María Paula Meneses, académica y activista, quien propone una crítica a las epistemologías occidentales dominantes, y defiende la importancia de desarrollar epistemologías desde el sur, entendidas como una forma de conocimiento que surge de las luchas y experiencias de los pueblos subalternos del hemisferio sur. Una de las principales críticas que Meneses hace a las epistemologías occidentales dominantes es su carácter universalista y abstracto, que las lleva a ignorar las particularidades y diversidades de los pueblos alrededor del mundo.

Según Meneses, esta perspectiva universalista implica una imposición de formas de conocimiento hegemónicas que no tienen en cuenta las formas de vida, las cosmovisiones y las experiencias de los pueblos del sur. Como ella misma afirma:

Se validan estructuras jurídicas, económicas, religiosas y no familiares utilizando conceptos preocupados por conocimientos y representaciones provenientes del Norte global. Aquí es donde entra en juego la universalidad etnocéntrica (2018, p. 76).

El aporte de Meneses radica en la importancia de construir epistemologías desde el sur, entendidas como una forma de conocimiento que surge de las luchas y experiencias de los pueblos subalternos del hemisferio sur. Estas epistemologías, según esta autora, parten de la idea de que el conocimiento es situado; es decir, está enraizado en las experiencias concretas de las comunidades y no puede ser desligado de ellas. La autora señala:

Todo y cualquier conocimiento está situado y, por tanto, es imposible decir que se produce conocimiento neutral. La ubicación social, o lugar de expresión de cada grupo o individuo define su posición en el campo del conocimiento (2018, p. 80).

Asimismo, una de las características principales de estas epistemologías desde el sur es su apertura a la diversidad y a las múltiples formas de conocimiento que existen en el mundo. Para Meneses, estas epistemologías parten de la idea de que el conocimiento es plural y está en constante diálogo con otras formas de conocimiento. En este sentido, estas epistemologías no buscan imponer una verdad universal, sino que buscan construir un diálogo intercultural que permita la construcción, mejor dicho, reconstrucción o rescate, de saberes que respondan a las necesidades y demandas de los pueblos. Meneses afirma:

El Sur global, en su inmensa diversidad, es hoy un vasto campo de innovación económica, social, cultural y política, un espacio de diálogo entre el conocimiento local y el conocimiento de carácter universal. El desafío a la hegemonía de la ciencia moderna deriva del hecho de que la ciencia representa sólo una (entre varias) formas importantes de conocimiento. Como fundamento teórico y metodológico, el desafío a la latencia colonial se sustenta en la idea de la presencia de multiplicidades epistemológicas, y la posibilidad de relaciones no aniquiladoras, en las que se privilegia el diálogo entre saberes (2018, p. 65).

Esta idea de Meneses es parte de la base del presente trabajo, pues comparto totalmente, el hecho de que las culturas en América Latina, en específico la cultura

Waorani, tiene mucho para brindar a la cultura occidental, sobre todo el carácter “innovador”, la pregunta sería: ¿Occidente tiene la apertura para adquirir tan preciadas ideas?

En definitiva, las epistemologías desde el sur, propuestas por Meneses, representan una crítica profunda a las epistemologías dominantes occidentales y defienden la importancia de construir formas de conocimiento situadas, plurales y abiertas al diálogo intercultural. Estas epistemologías, según Meneses, son una forma de resistencia a la colonización del saber y una manera de construir una sociedad más justa e igualitaria. Afirmando que las epistemologías desde el sur son una forma de lucha y resistencia ante la exclusión, el racismo y la opresión, pero también son una forma de construir una sociedad más justa y equitativa (2018).

Ahora bien, es importante considerar la perspectiva que presenta Katherine Walsh, en su obra *"Interculturalidad crítica y (de) colonialidad"*, donde propone un enfoque crítico de la interculturalidad que rompe con el pensamiento hegemónico y colonialista de las sociedades occidentales y plantea la importancia de construir un diálogo intercultural desde una posición epistemológica del sur. Para Walsh, la interculturalidad crítica es “una acción consciente, una actividad radical, una herramienta de afirmación y transformación basada en la praxis” que se desarrolla desde la “particularidad de las historias locales y los lugares de enunciación políticos, éticos y epistémicos, marcados por la diferencia colonial y por la lucha decolonial” (2018, p. 59)

La autora explica la interculturalidad como intercambio de conocimientos, en donde la horizontalidad es importante, desde la base de la perspectiva relacional de la interculturalidad, así explica:

...la que hace referencia – de forma más básica y general – al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad (2012, p. 63).

También añade la perspectiva funcional de la interculturalidad, en la cual destaca promover el diálogo con base en el reconocimiento de la diversidad:

Aquí la perspectiva de interculturalidad se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida. Desde esta perspectiva “liberal” – que busca promover el diálogo, la convivencia y la tolerancia...” (2012, p. 63).

En este sentido, la perspectiva de Walsh destaca la importancia de la construcción de un diálogo intercultural justo y equitativo. Esta perspectiva implica una reconfiguración de las relaciones de poder y saber en la que se reconoce la diversidad cultural, y vuelvo a la pregunta: ¿Occidente está preparado para el diálogo horizontal con las culturas que co-habitan el planeta?

Ahora bien, el filósofo paraguayo Daniel Sotelo cuestiona la idea de una única verdad universal y objetiva, defendiendo la existencia de múltiples formas de conocimiento y la necesidad de valorar y respetar la diversidad cultural y epistémica de los pueblos subalternos.

Así, en su trabajo "*Epistemologías del Sur y Epistemologías para la Paz: encuentros analógicos y ecológicos*", Sotelo señala la importancia de las epistemologías desde el sur como una forma de resistencia frente a la dominación cultural y epistémica del norte global. En este sentido, afirma que “el norte”, con su conocimiento científico, se ha adueñado de la verdad.

El norte global tiene mucho que aprender de los «otros» conocimientos tradicionalmente relegados, excluidos y marginados, como los propios de los pueblos indígenas de América (a pesar de todo lo que ya se ha perdido durante los procesos de conquista, colonización y formación o desarrollo de las nuevas repúblicas) (2022, p. 48).

Sin embargo, ¿quién decide qué es verdad y qué no lo es? Las epistemologías del sur global deben ser entendidas como un desafío a la verdad hegemónica; igualmente, la investigadora social Natalia Montaño destaca la importancia de construir una sociedad desde una nueva perspectiva. En su artículo "*Descolonizar la mirada para una epistemología desde el Sur*", afirma que "para construir epistemologías del sur, descolonizar la mirada es el primer paso para la apertura a otros y nuevos paradigmas, conocimientos y saberes, y el levantamiento de una epistemología desde el Sur" (2021, p. 111).

De este modo, Montaño resalta que comprender la experiencia propia de una comunidad, pueblo o grupos de edad, por ejemplo, ayuda a “expandir la realidad y por ende la posibilidad de acción” (2021, p. 111). El trabajo desde Occidente es abrirse a estas posibilidades.

Así mismo, Liliana Suárez, autora del artículo "*Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales*", desde su perspectiva de feminista poscolonial, señala la importancia de la construcción de epistemologías desde el sur como "un terrero más fértil para la resistencia", el cual enmarque "alianzas híbridas, multclasistas, transnacionales entre los pueblos del sur" (2008, p. s/n), de América Latina, y entre los diversos feminismos, para la transformación social y la construcción de una sociedad más justa y equitativa.

En este sentido, se comprende que la epistemología desde el sur es un enfoque crítico que surge como respuesta a la imposición de una única forma de conocimiento y relacionamiento entre individuos, y como un espacio de resistencia a esas formas impuestas que crean conocimiento desde miradas que buscan una vida realmente justa en esta práctica constante que es la universalización de una forma de vida desde Occidente.

Otros aportes, desde este enfoque, han sido desarrollados por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, quienes proponen una epistemología situada que tenga en cuenta las particularidades históricas, culturales y sociales de los países del llamado sur global.

En su obra "*El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*", Castro-Gómez y Grosfoguel sostienen que:

La negación de la simultaneidad epistémica, esto es, la coexistencia en el tiempo y el espacio de diferentes formas de producir conocimientos crea un doble mecanismo ideológico. En primer lugar, al no compartir el mismo tiempo histórico y vivir en diferentes espacios geográficos, el destino de cada región es concebido como no relacionado con ningún otro. En segundo lugar, Europa/Euro-norteamérica son

pensadas como viviendo una etapa de desarrollo (cognitivo, tecnológico y social) más ‘avanzada’ que el resto del mundo, con lo cual surge la idea de superioridad de la forma de vida occidental sobre todas las demás (2007, p. 15).

En el caso de estudio para la construcción del diálogo horizontal, las mujeres Waorani, viven en la Amazonía, lugar donde nosotras mujeres mestizas urbanas vemos lentitud navegar en un río durante veintiuna horas, ellas ven con agradecimiento haber llegado al destino. Y este hecho, justamente, conlleva parte del ejercicio de deconstruir el aparataje epistémico sobre el desarrollo como punto de inflexión entre las culturas, es más bien, un punto de análisis interno sobre el ser, estar y suceder en otra región del planeta.

Entonces, la necesidad de promover las epistemologías desde el sur, radica en el respeto de la diversidad de saberes y formas de conocimiento existentes en el mundo y la valoración de las perspectivas y experiencias de los países del sur, y así comprender, respetar y vivir otras culturas, otras epistemes, de forma horizontal, sin jerarquías.

Esta diversidad cultural se fundamenta en la existencia de varios conocimientos, por ejemplo, el conocimiento ancestral, desacertadamente denominado desde el conocimiento hegemónico como saberes, supersticiones, mitos, creencias, como explican Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: “desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano”, y añaden: “solamente el conocimiento generado por la elite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento ‘verdadero (...)’ (2007, p. 20)

Por lo tanto, las reflexiones realizadas por Castro-Gómez y Grosfoguel representa una importante contribución al análisis, pero, sobre todo, a la propuesta en cuanto a la construcción de una nueva realidad global, diversa, justa y digna para cada cultura. Pues para las epistemologías del sur, esta gran diversidad queda desperdiciada porque, debido al conocimiento hegemónico que tenemos, permanece invisible (Santos, 2012, p. 17.).

Las premisas anteriores, nos conducen a cruzar la idea principal de las epistemologías del sur con las reflexiones y movimientos desde las mujeres, no solamente grupos o colectivas feministas occidentales, sino con activistas mujeres desde el sur, nativas, quienes complementan y dan sentido a las reflexiones desde la academia, que nos muestran los desafíos desde otras cosmovisiones que coexisten en este sistema.

Por todo lo anterior, es de considerar lo señalado por Lorena Cabnal²⁹, lideresa feminista, comunitaria y maya-xinka de Guatemala que ha dedicado gran parte de su trabajo a la construcción de epistemologías desde el Sur y a la defensa de los saberes y prácticas de los pueblos indígenas y afrodescendientes. En su texto, *“Feminismos Diversos, el feminismo Comunitario”* justamente, desde su enfoque comunitario, Cabnal cuestiona la imposición de los saberes y formas de conocimiento occidentales y aboga por una forma de conocimiento situado y comprometido con las realidades y luchas de los pueblos del Sur. Así expresa la autora:

Nuestro feminismo comunitario, sigue hilándose, sigue tejiéndose, es una epistemología que se está configurando como un nuevo paradigma de pensamiento

29 Lorena Cabnal. Nació en Nicaragua en 1973. Pertenece a la cultura Maya-Xinka, y es una de las grandes defensoras del feminismo comunitario. Cofundadora del movimiento cofundadora del movimiento feminista comunitario-territorial en Guatemala y de la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Tzk'at (en lengua maya quiché).

político ideológico feminista, para contribuir a las propuestas de lucha contra sistémica que el feminismo y los movimientos de lucha social e indígenas ya han iniciado (2010, p. 24).

En este sentido, un diálogo horizontal, parte del avance en la lucha contra el colonialismo, pues, la teoría crítica se enfoca más en la lucha contra el capitalismo, premisa “incompleta” según De Sousa Santos, ya que, al dar un giro en la comprensión de la realidad, resulta que tanto el capitalismo y el colonialismo maniobran junto al sistema patriarcal. Es así como la lucha de las mujeres es contra la dominación del colonialismo, capitalismo y patriarcado y, en el caso de las mujeres Waorani, se traduce en la lucha contra las grandes empresas extractivas, lo que se revisó en el Capítulo I.

De acuerdo con lo expresado, el conocimiento de las mujeres Waorani viene dado por una continua lucha por defender su territorio ancestral, que tiene base en el comprender de su propia configuración mujeres-naturaleza, y deviene en la producción de conocimiento, pues, como lo señala Nilma Gomes³⁰ (2017) las luchas sociales actúan como pedagogos dentro de las sociedades, y este conocimiento, como en el caso de las mujeres Waorani, representa hitos importantes que se transmiten a las generaciones más jóvenes dentro de las comunidades, y a nivel mundial como ejemplo de resistencia de mujeres

30 Nilma Gomes nació en 1961 en Belo Horizonte-Brasil. Es Licenciada en Pedagogía, Magíster en Educación por la UFMG, y Doctora en Antropología Social por la USP. Los temas en los que actualmente trabaja son: (i) organización escolar, (ii) la formación de docentes para la diversidad étnico-racial, (iii) los movimientos sociales y la educación, (iv) las relaciones raciales y (v) la diversidad cultural y el género, entre otros temas.

nativas frente a la colonización cultural, racismo, violencia de géneros y devastación ambiental de su hogar. Estos temas se abordan más adelante.

El conocimiento ancestral, como parte de sus raíces, es vital para los grupos indígenas, en esto radica la importancia de conservar y legitimar como parte de un bagaje cultural y de conocimiento, y esto implica un fuerte trabajo de reconocimiento de conceptos, ideas, de una diferente estructura cognitiva, conceptual, contextual e ideológica. Un gran ejemplo y aporte para Occidente sobre la cultura Waorani es el libro *“Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonia del Ecuador”*, elaborado por la lideresa Waorani Manuela Omari Ima Omene, en el cual se explican algunas de las características culturales de la nacionalidad, los saberes y uso de plantas que la selva les proporciona. Cabe señalar, este libro se presentó en el marco de la iniciativa Yasuní ITT, para denotar la importancia de preservar este perímetro marcado por técnicos como un lugar altamente biodiverso, pero, sobre todo, el hogar de comunidades Waorani y sus parientes no contactados *Tagaeri* y *Taromenane*.

Finalmente, en este apartado destaco la importancia de la construcción de alianzas entre los países del sur global, y la necesidad de generar un diálogo intercultural que permita la construcción de un conocimiento situado y comprometido. En definitiva, las epistemologías desde el sur es un enfoque crítico que busca descolonizar el conocimiento y promover una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, y en función a mi propuesta de diálogo horizontal entre conocimientos, situado desde la periferia de las dos culturas, para no incurrir, en palabras de Talpade Mohanty (1984) en “estrategias analíticas” utilizadas por los feminismos de Occidente.

1.2. Configuración mujeres-naturaleza

La configuración entre las mujeres y la naturaleza ha sido objeto de estudio y reflexión en diversas disciplinas, como la ecología, la antropología, la historia y los estudios de género. Desde tiempos remotos, las mujeres hemos tenido un papel fundamental en la gestión y conservación de los recursos naturales, así como en la producción de alimentos y la crianza de animales. Sin embargo, esta relación ha sido a menudo invisibilizada y subvalorada, tanto en las sociedades tradicionales como en las modernas. En la actualidad, existe un creciente interés en comprender y visibilizar la interconexión entre la lucha por los derechos de las mujeres y la protección del medio ambiente.

Siendo así, el estudio del entorno, el espacio como producto social, de la geografía rural y urbana, de la relación sociedad-naturaleza tiene nuevos enfoques. Uno de esos es desde las mujeres como agentes sociales, tanto individuales como colectivas, de cambio en el entorno, actoras y sujetas³¹ de decisiones para el buen o mal manejo de los recursos naturales, formulando siempre una relación diferente con la naturaleza.

En este orden de ideas, esta relación ha sido reconocida como una fuente de poder y resistencia para las comunidades locales y los movimientos sociales en defensa de los derechos de la tierra y los recursos. Las mujeres han asumido un papel activo en la defensa de sus territorios y recursos naturales, a través de la participación política y la acción

31. Es importante aclarar, la investigación es realizada y escrita por una mujer en función de hacer “justicia cognitiva”, por lo tanto, será escrita en femenino sin ánimo de ofensa, simplemente usando la opción de femenino en toda referencia.

colectiva. Es así que los postulados de las filosofías, teorías y movimientos ecofeministas, desde aportes antiguos hasta los más recientes, serán el paraguas teórico científico bajo el cual se establecerá el diálogo con el conocimiento ancestral de las mujeres Waorani, en cuanto a la configuración mujeres y naturaleza, además del aporte de otros autores.

Los ecofeminismos, trabajan en el análisis crítico de la relación de las mujeres y la naturaleza, con base en la existencia de la similitud en el sistema opresivo patriarcal ejercido desde los hombres, tanto hacia las mujeres como a la naturaleza, y pretenden desarticular, mediante la crítica, las dicotomías hombre-cultura y mujeres-naturaleza que están interiorizadas en la población mundial, haciendo referencia a la masculinización de la cultura, objetivando como lo racional, lo lógico, incluso superior, y la feminización de la naturaleza, irracional, débil e inferior. Según , Carole Pateman³², quien trabaja en temas relacionados con la democracia, la igualdad y los derechos de las mujeres,

La humanidad intenta trascender una existencia meramente natural, de manera que la naturaleza siempre se considera como algo de orden inferior a la cultura. La cultura se identifica con la creación y el mundo de los hombres, porque la biología y los cuerpos de las mujeres las acercan más a la naturaleza, y porque la crianza de los hijos y las tareas domésticas, su trato con infantes no socializados y su trato con materias primas, hacen que tengan un íntimo contacto con ella (1996, p. 9)

32. Carole Pateman nació en 1949 en Reino Unido. Investigadora feminista y politóloga, obtuvo el grado en Política, Filosofía y Economía y el Doctorado en la Universidad de Oxford. Es miembro de la Académica Británica desde 2007.

Sin embargo, hoy en día existen diversas opiniones, resultado de varias investigaciones en el ámbito académico, que conforman los distintos matices dentro de las corrientes ecofeministas y que impulsan la participación política activa de las mujeres.

Aunado a lo anterior, la ecofeminista Yayo Herrero (2013) menciona que la dicotomía mente-cuerpo, también desde el pensamiento eurocéntrico, cruza la configuración entre las mujeres y la naturaleza pensada y analizada desde Occidente. En este caso, el cuerpo, en palabras de Herrero (2013) es “literalmente deshumanizado”, lo que conlleva la “falta de un vínculo emocional”.

Es por esto que los ecofeminismos traen consigo herramientas analíticas más amplias, mediante las cuales podemos comprender-nos dentro de un hábitat, así Herrero reflexiona sobre el gran beneficio de estas corrientes de pensamiento:

Desde los puntos de vista filosófico y antropológico, el ecofeminismo permite reconocernos, situarnos y comprendernos mejor como especie, permite comprender las causas y repercusiones de la estricta división que la sociedad occidental ha establecido entre Naturaleza y Cultura, o entre la razón y el cuerpo; permite intuir los riesgos que asumen los seres humanos al interpretar la realidad desde una perspectiva reduccionista que no comprende las totalidades, simplifica la complejidad e invisibiliza la importancia central de los vínculos y las relaciones para los seres humanos. (2013, p. 280).

Ahora bien, esta realidad epistémica eurocéntrica descrita, atraviesa la realidad de las mujeres, sobre todo quienes habitan lugares de alta biodiversidad como es la Amazonía, de donde se explotan recursos que sostienen la economía de un país. Pero que a la par

mantienen un caminar de luchas por defensa del territorio y contra todo tipo de violencia, enfrentándose a ideas tan arraigadas que sostienen esa realidad, como lo explica Herrero:

Se "racionaliza" el dominio y sometimiento de aquello que se considera simple y mecánico y que es posible prever. Al situar lo femenino, dicotómicamente separado de lo masculino, en el mismo lado que la Naturaleza y el Cuerpo, se justifica también su sometimiento y dominio (2013, p. 288).

Ahora bien, algunas autoras y autores argumentan que la conexión de las mujeres con el territorio y los recursos naturales está basada en una relación de cuidado y protección, que las motiva a tomar acciones para prevenir la degradación ambiental y la explotación. Otras sugieren que esta relación se basa en la comprensión de la interconexión entre la sostenibilidad ambiental y el bienestar humano, y que las mujeres tienen una comprensión más profunda de esta interconexión debido a su rol en la producción de alimentos y la gestión de recursos naturales.

En este sentido, es importante analizar distintas perspectivas que existen sobre la relación entre las mujeres y la naturaleza, para comprender mejor la interpretación de las características de dicha relación, por lo que, a continuación, se presentan algunas de ellas.

En primer lugar, Vandana Shiva³³, escritora, activista y académica india, ha sido una de las defensoras más destacadas de la justicia ambiental y de los derechos de las mujeres. En su obra, Shiva hace referencia a la relación que existe entre las mujeres rurales

33. Vandana Shiva nació en la India en el año 1952. Es filósofa, feminista, y ecologista. Doctora en Ciencias Físicas. Es una de las fundadoras de la unidad de género en el *International Centre for Integrated Mountain Development* (ICIMOD) y de la *Women's Environment & Development Organization* (WEDO).

de la India con la naturaleza: “A un nivel la naturaleza es simbolizada como la encarnación del principio femenino y, a otro nivel, es nutrida por lo femenino para producir vida y proporcionar sustento” (1998). En este sentido, la configuración entre mujeres y naturaleza es estrecha e interdependiente, y la autora añade, que ambas están siendo explotadas y degradadas por un sistema económico globalizado y patriarcal.

Según Shiva, la naturaleza es vista como un recurso para ser explotado y utilizado por las empresas y gobiernos que buscan maximizar sus beneficios económicos. Esta explotación de recursos, se traduce en la degradación del medio ambiente y la pérdida de la biodiversidad, lo que afecta negativamente a la salud y el bienestar de las personas, especialmente de las mujeres; que a menudo son las principales cuidadoras y agricultoras, y que viven en una “economía de subsistencia” (2004).

Además, Shiva sostiene que la agricultura industrializada y la privatización de las semillas y los recursos genéticos han tenido un impacto desproporcionado en las mujeres agricultoras quienes, a menudo, son las custodias de la biodiversidad y de las semillas tradicionales. La agricultura industrializada y la propiedad intelectual sobre las semillas han erosionado la diversidad y el conocimiento tradicional asociado de las mismas, lo que ha empobrecido a las mujeres agricultoras y ha aumentado su dependencia de las empresas de agroquímicos y semillas (1998).

Por consiguiente, Vandana Shiva estima que tanto la naturaleza como las mujeres están siendo explotadas y degradadas por un sistema económico globalizado y patriarcal que valora más los beneficios económicos que la salud y el bienestar de las personas y el medio ambiente. Para Shiva, la solución es la defensa de la biodiversidad y los derechos de

las mujeres agricultoras, junto con la promoción de formas más justas y sostenibles de producción y consumo.

En este orden de ideas, y retomando a la filósofa Pateman, sostiene en su obra que la relación entre mujeres y naturaleza es compleja y ha sido moldeada por las relaciones de poder y dominación en las sociedades patriarcales y señala que la naturaleza ha sido vista históricamente como una fuerza femenina, pasiva y subordinada al control masculino. Esta visión patriarcal de la naturaleza ha llevado a una explotación y degradación de la misma, ya que se considera que la naturaleza es algo a ser conquistado y controlado por los seres humanos (1989).

En cuanto a las mujeres, Pateman argumenta que la relación entre ellas y la naturaleza está mediada por el papel que se les ha asignado en las sociedades patriarcales. Como las mujeres han sido vistas como "portadoras" y "cuidadoras" de la vida, se espera que sean responsables de la reproducción y el mantenimiento de la vida en todas sus formas. Esta responsabilidad se extiende a la naturaleza, ya que se espera que las mujeres cuiden y protejan los recursos naturales para garantizar la supervivencia de las generaciones futuras.

Sin embargo, Pateman argumenta que esta relación también puede ser una fuente de empoderamiento y resistencia. Las mujeres pueden utilizar su conocimiento y experiencia en la gestión de recursos naturales para reclamar un papel más activo en la toma de decisiones y en la lucha por la justicia ambiental (1989).

Ahora bien, en conjunción con esta temática, es importante anotar el aporte de la española filósofa y activista por los derechos de las mujeres, Alicia Puleo³⁴, quien propone que el ecofeminismo “parte de la idea de que las identidades se construyen históricamente y tiene un contenido social muy fuerte por su cercanía a la crítica socialista de la mundialización neoliberal” (2007). Subrayando así, que las relaciones se construyen, en este caso la relación entre las mujeres y la naturaleza.

Para Puleo, si bien es cierto que las mujeres, debido a su papel histórico como cuidadoras y responsables de la vida, han desarrollado un conocimiento y una sensibilidad especial hacia el entorno natural, es una construcción de estas actividades, y su propuesta ecofeminista, que la denomina “ecofeminismo crítico”, radica justamente en “una redefinición de actividades y actitudes”, y “se realiza desde el proceso emancipatorio moderno y a su necesaria revisión, no considero que las mujeres sean los únicos o los principales agentes capaces de una actuación medioambiental positiva, pero sí que la crítica feminista tiene mucho que aportar a una cultura ecológica de la igualdad” (2011, p. 17).

Además, Puleo sostiene una clasificación de los ecofeminismos, ecofeminismos espirituales (esencialistas) y los ecofeminismos constructivistas. El primer grupo con base en las ideas ya revisadas de Vandana Shiva, y su reflexión y análisis desde la cosmovisión de la India, en el movimiento que nació de la resistencia a la explotación forestal en la comunidad Chipko, y que incurrió en la demanda contra la violencia doméstica y la visibilización política de las mujeres. Asimismo, Puleo incluye en este grupo a los

34. Alicia Puleo nació en Argentina en 1952. Se define como filósofa, escritora y profesora. Productora de varios ensayos feministas y ecofeministas. Actualmente es catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valladolid, España.

ecofeminismos desde América Latina, que tiene sus raíces en la teología de la liberación. Puleo concluye que “este ecofeminismo desde América Latina se caracteriza por su interés en las mujeres pobres y su defensa de los indígenas, víctimas de la destrucción de la Naturaleza” (2002, p. 38).

Aunque es notable la forma en que distingue los ecofeminismos, la propuesta de Puleo parte de las premisas de opresión, sometimiento, invisibilización de las mujeres, de los animales y de la naturaleza en general, así explica:

Se trata de un ecofeminismo que habla a todas las personas urbanas o rurales, que sienten, de una manera u otra según sus propias experiencias, que algo debería cambiar en nuestra relación con la Naturaleza, sea ésta nuestro propio cuerpo censurado y controlado, los animales torturados por diversión, los que nunca verán el sol en los criaderos industriales, los bosques originarios talados, los campos envenenados, los mares contaminados (2002, p. 16).

Sin embargo, para la autora “el ecofeminismo parte de la idea de que las identidades se construyen históricamente y tiene un contenido social muy fuerte por su cercanía a la crítica socialista de la mundialización neoliberal” (2007). La propuesta de Puleo es también una crítica al sistema neoliberal opresor y destructor que ha construido las identidades que ahora se quieren transformar.

Es por esto que, mediante su propuesta teórico filosófica, Puleo hace un llamado a la transformación del sistema, la necesidad de una nueva realidad, así lo menciona en su texto: “Transformar el modelo androcéntrico de desarrollo, conquista y explotación

destrutivos implica tanto asumir una mirada empática sobre la Naturaleza como un análisis crítico de las relaciones de poder” (2011).

En el caso de las mujeres Waorani, como analizaré más adelante, su configuración con la naturaleza, va cambiando poco a poco, es decir, que la influencia de Occidente permea su realidad y existencia en tiempo y espacio, por lo tanto, esta configuración, cambia. A la par, existen actores nuevos como las Organizaciones No Gubernamentales, proyectos de beneficio social desde el Gobierno y las petroleras, que actúan en beneficio a sus intereses; agentes modificadores de la configuración entre las mujeres Waorani y su entorno.

Ahora bien, integrado a lo anteriormente expuesto por grandes filósofas ecofeministas, es significativo considerar los aportes y reflexiones de algunos y algunas antropólogas que han estudiado las culturas de la Amazonía, quienes explican la “relación” entre las personas y el medio amazónico, para comprender aún más la compleja y asombrosa cotidianidad de la nacionalidad Waorani.

El aporte de Philippe Descola³⁵, quien es un antropólogo francés que ha trabajado en temas concernientes a la relación entre los seres humanos y la naturaleza desde una perspectiva cultural y filosófica, y su aporte es relevante puesto que ha convivido en la Amazonía ecuatoriana con comunidades de la nacionalidad Achuar. Como resultado de sus estudios en diversas partes del mundo, clasifica las formas de relacionarse con el mundo desde las diferentes culturas, incluida la amazónica.

35. Philippe Descola nació en Francia en el año 1949. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure y etnología en la École Pratique des Hautes Études. Actualmente es profesor en el Collège de France.

En este sentido, Philippe Descola, al igual que varias autoras feministas y ecofeministas, indica que la ciencia antropológica necesita trascender las dicotomías naturaleza-cultura, y hace hincapié: “nuestra propia visión dualista del universo no debería ser proyectada como un paradigma ontológico sobre muchas culturas a las que no es aplicable”, pues la idea de naturaleza tiene como base una “construcción cultural e histórica” (2001, p. 101). Esta construcción es diferente en cada cultura, y tomando en cuenta que estamos hablando de una cultura amazónica, es importante contemplar desde este acápite, las diferencias con la matriz epistemológica eurocéntrica.

Por ello, según Descola, existen cuatro formas principales para relacionarse con el mundo y con lo “otro” que pueden encontrarse en diferentes culturas y que determinan la relación entre los seres humanos y la naturaleza: (i) el naturalismo, (ii) el animismo, (iii) el totemismo y (iv) el analogismo. Cada una de estas interpretaciones tiene una concepción diferente de la relación entre los seres humanos y la naturaleza y, por lo tanto, una relación diferente entre mujeres y naturaleza (2005).

En la cosmovisión naturalista, que se basa en la ciencia occidental moderna, la naturaleza es vista como un conjunto de recursos naturales que pueden ser explotados por los seres humanos. En esta cosmovisión, la relación entre mujeres y naturaleza se basa en la idea de que las mujeres tienen un papel secundario en la gestión de los recursos naturales y que son los hombres los que están en el centro de la toma de decisiones sobre la naturaleza.

En la cosmovisión animista, que se encuentra en muchas culturas indígenas (ártico y Amazonía), la naturaleza es vista como un conjunto de seres vivos, cada uno con su propia agencia y subjetividad. En esta cosmovisión, la relación entre mujeres y naturaleza

se basa en la idea de que las mujeres pueden establecer una relación de cuidado y respeto mutuo con la naturaleza, a través de su conocimiento y su capacidad de comunicarse con los seres naturales.

La sociedad, como explica Descola en la entrevista realizada por la UNAM en el 2019, comprende mucho más que la sociedad occidental eurocéntrica, “en la Amazonía no había naturaleza, plantas, animales, espíritus que tenían almas y mantenían conversaciones en los sueños. Los Achuar vivían en constante interacción técnica, mental y emotiva con los humanos” (2019). Lo cual llevó a Descola a cuestionar la distinción entre naturaleza y cultura, que se realiza desde Occidente hacia y en todo el mundo. Cabe señalar que, a partir de la experiencia en la Amazonía ecuatoriana, Descola viaja a varias regiones del mundo para comparar la forma de vivenciar la conexión entre seres humanos y naturaleza.

Por otro lado, en la cosmovisión totemista, que se encuentra en algunas culturas indígenas en la Australia aborígen, la naturaleza es vista como un conjunto de clanes o grupos de seres vivos con los que los seres humanos tienen una relación de parentesco. En esta cosmovisión, la relación entre mujeres y naturaleza se basa en la idea de que las mujeres tienen un papel importante en la transmisión de conocimientos y prácticas relacionadas con los clanes naturales.

Finalmente, en la cosmovisión analogista, que se encuentra en algunas culturas de Asia, África occidental, en culturas andinas y parte de México, la naturaleza es vista como un conjunto de símbolos y metáforas que representan diferentes aspectos de la vida humana. En esta cosmovisión, la relación entre mujeres y naturaleza se basa en la idea de que las mujeres tienen un papel importante en la interpretación y uso de los símbolos y metáforas relacionados con la naturaleza.

En resumen, desde la perspectiva de Philippe Descola, la relación entre mujeres y naturaleza varía en función de las diferentes cosmovisiones culturales y las formas de vida como ya lo he indicado. En cada una de estas cosmovisiones, las mujeres pueden tener un papel diferente en la gestión y en el cuidado de la naturaleza y su relación con la misma puede ser vista de manera diferente. No obstante, sobre todo en la Amazonía, tras su convivencia con la nacionalidad Achuar, el autor marca una pauta en la errada universalización de categorías y conceptos desde las ciencias sociales que, en el caso de esa región, no funciona para explicar la relación entre humanas y naturaleza.

En este punto, cabe incorporar la reflexión y terminología del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro³⁶, quien ha trabajado en temas relacionados con la relación entre los seres humanos y la naturaleza desde una perspectiva filosófica y ontológica, sobre todo en la Amazonía. Así pues, Viveiros de Castro menciona en cuanto a las culturas amazónicas, que existe una “«entre-indeterminación» entre esas dimensiones, mucho más compleja que lo que soñaban nuestros dualismos” (2013, p. 12), estableciendo así una corriente diferente para la comprensión de las culturas amazónicas: el perspectivismo amerindio.

Cabe añadir que, Viveiros de Castro (2013) crea la idea de perspectivismo amerindio, siendo el perspectivismo una “convergencia de diferentes ideas” sobre las culturas en la Amazonía brasilera, en específico, mediante el trabajo interpretativo del canibalismo en la nación Tupinambá.

36. Eduardo Viveiros de Castro nació en Brasil en el año 1951. Es Doctor en Antropología Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro. Es cofundador del Instituto Socioambiental (ISA) y etnólogo americanista con experiencia en la Amazonia indígena. Es profesor titular de antropología social de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

Viveiros de Castro, menciona que el mundo indígena es “múltiple y no existe naturaleza única y lo que hay de único es la cultura humana” (2013, p. 271). Se sostiene, así, que la relación entre mujeres y naturaleza se basa en una concepción común de la vida y la muerte, ilustrando que las mujeres son vistas como portadoras y dadoras de vida, mientras que la naturaleza es vista como un sistema que produce y regula la vida. En esta concepción, la relación entre mujeres y naturaleza se basa en la idea de que ambas son partes de un mismo proceso de producción y reproducción de la vida.

En lo esencial, el aporte de Viveiros de Castro, permite comprender que la relación entre mujeres y naturaleza varía en función de las diferentes culturas y cosmovisiones. En algunas culturas, las mujeres tienen un papel importante en la gestión y cuidado de la naturaleza, mientras que en otras culturas este papel es desempeñado principalmente por los hombres. Sin embargo, independientemente de la cultura o cosmovisión, la relación entre mujeres y naturaleza siempre está basada en una concepción común de la vida y la muerte.

También se puede comprender desde las premisas de la corriente filosófica panteísta³⁷, en la cual el mundo es considerado uno solo junto con Dios (González, 1876), el universo, Dios y la naturaleza son uno solo. Desde el panteísmo se deduce que todos los seres están interconectados sin tener una separación entre los humanos y no humanos.

37. Según González (1876) La palabra panteísmo, considerada según su significado material y etimológica, equivale a Todo-Dios. porque, en efecto, el fondo y la esencia del panteísmo consiste en negar la pluralidad y distinción sustancial de lo que llamamos seres finitos, ya entre sí, ya principalmente con relación a Dios. De aquí es que bajo el nombre de panteísmo comprendemos y significamos ordinariamente todo sistema que enseña que todos los seres constituyen en realidad un ser [141] sustancial, respecto del cual lo que llamamos seres particulares y finitos no son más que, o evoluciones parciales, o modificaciones y fases varias del mismo ser, o fenómenos ideales del mismo.

Explica Antonio Rubial García³⁸, la separación entre personas y naturaleza se realizó desde la filosofía griega y la corriente religiosa del judaísmo, que instauran la idea de que el humano tiene alma y los demás seres están a servicio de estos. “Parte de la labor evangelizadora entre los siglos V y XV, radicó en extinguir las premisas panteístas, aunque se puede decir que no siempre tuvieron éxito” (2020).

En conclusión, la configuración de la relación mujeres-naturaleza es única en cada comunidad, en cada sociedad y en cada espacio geográfico donde se desarrolle su dinámica. Por tanto, las filosofías, teorías y movimientos ecofeministas tienen sus diferencias, lo cual resultará interesante dentro del diálogo entre los dos conocimientos y darán las pautas para la interpretación de la configuración mujeres-naturaleza desde el conocimiento de origen eurocéntrico para abordar el objetivo general de esta investigación la cual se centra en contribuir a frenar el epistemicidio mediante el diálogo entre el conocimiento científico y ancestral con base en la cosmovisión indígena de las mujeres Waorani.

1.3. Aproximación a la transmisión de conocimiento en comunidades no occidentales

La transmisión de conocimiento ha sido un tema de gran interés para varias/os pensadores y educadores a lo largo de la historia. En este sentido existen varias perspectivas desde donde se puede abordar la temática, representadas por académicas/os

38. Antonio Rubial García nació en México en 1949. Es Doctor en Historia por la Universidad Nacional y Doctor en Filosofía de la Universidad de Sevilla. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, de la Sociedad Mexicana de Bibliófilos, de la Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones y de la Academia Mexicana de la Historia.

que aportan, mediante su análisis, a la comprensión de las diversas formas de transferir el conocimiento entre personas.

Este diálogo de conocimientos horizontal con la cultura Waorani, desde la academia y el conocimiento occidental, me permite ubicar mi investigación a la par de mi postura frente a la educación hegemónica eurocéntrica en América Latina, y a todo trabajo académico que da continuidad a las doctrinas que datan desde la colonia, las cuales catalogan a las culturas e ideas de América Latina como subdesarrolladas, subalternas, míticas, incompletas, precientíficas, etc., como lo explica el gran pedagogo Marco Mejía (2011, p. 19).

En este punto, parte del diálogo horizontal entre conocimientos radica en no continuar la línea del imaginario social, donde se ubican a las culturas en un orden jerárquico. Por lo tanto, las respuestas sobre la transmisión de conocimientos están enmarcadas en autoras y autores específicos, principalmente en la idea de la pedagogía comunitaria de Paulo Freire³⁹, la conformación de redes educativas de Donna Haraway⁴⁰, Nilma Gomes sobre los movimientos sociales como herramientas pedagógicas, y, retomando a Lorena Cabnal, la transmisión de conocimientos entre mujeres mediante sus narrativas.

39. Paulo Freire (1921-1997). Nació en Recife-Brasil. Importante Pedagogo del siglo XX, fue director del Departamento de Educación y Cultura del Servicio Social de la Industria. Estudió letras. Su doctorado culminó en 1959 en Filosofía e Historia de la Educación, y es cuando presenta lo que sería su método de enseñanza, mediante el cual “todo proceso educativo debe partir de la realidad que rodea a cada individuo”. Fue el pedagogo de los oprimidos y en su trabajo transmitió la pedagogía de la esperanza.

40. Donna Haraway nació en Estados Unidos en el año 1944. Actualmente es profesora de la Universidad de California. Desde sus conocimientos como bióloga, zoóloga y filósofa, ha realizado un importante aporte al análisis en los estudios de la conciencia y estudios de las mujeres, con sus postulados críticos en cuanto a la relación de las personas y las máquinas. Uno de los aportes más importantes al debate planteando su premisa como ciborg feminismo es su “Manifiesto Ciborg” publicado en 1984.

El doctor Paulo Freire, filósofo y pedagogo brasileño, es uno de los más destacados en la temática, pues ha contribuido al campo de la enseñanza, el cual señala que la transmisión de conocimiento no es simplemente un acto de depositar información en la mente del estudiantado, sino un proceso dinámico en el cual la y el estudiante y la y el maestro se involucran activamente en un diálogo crítico. Freire sostiene que la educación no debe ser vista como una práctica de domesticación, sino como una práctica liberadora. En su obra "*La educación como práctica de libertad*", Freire sostiene que: "La educación es un acto de amor, y por esto un acto de coraje. No puede temer al debate. No puede rehuir la discusión creadora, so pena de ser una farsa. ¿Cómo se aprende a discutir y debatir con una educación que impone?" (1967, p. 88).

Cabe resaltar que Freire también hace hincapié en la importancia de la participación activa de las y los estudiantes en el proceso de aprendizaje. Para él, la y el estudiante no es un objeto pasivo que simplemente recibe información, sino un sujeto activo que debe participar en el proceso de creación y construcción del conocimiento, señalando que:

La educación para no instrumentar teniendo como objeto a un sujeto -ser concreto que no sólo está en el mundo, sino que está con el mundo- debe establecer una relación dialéctica con el contexto de la sociedad a que se aplica, cuando se integra con este ambiente, que a su vez da cimentaciones especiales al hombre a través de su enraizamiento en él (1976, p. 22).

Igualmente, se entiende que la transmisión de conocimiento, según Freire, implica un enfoque crítico que cuestiona el conocimiento existente y busca la creación de nuevo

conocimiento. El objetivo final es la liberación la y el estudiante, tanto individual como colectivamente, a través de la comprensión crítica de la realidad y la participación activa en la transformación de esa realidad, señalándose este autor que: "La educación no puede ser neutral en el proceso de liberación del hombre" (Freire, 1993).

Desde esta perspectiva, la visión de Freire sobre la transmisión de conocimiento ha sido muy influyente en la educación y ha sido utilizada para informar la práctica educativa en todo el mundo. La metodología de enseñanza participativa y crítica basada en la obra de Freire ha sido adoptada en muchos contextos y ha sido utilizada para empoderar a las comunidades marginadas y oprimidas.

En síntesis, la visión de Freire sobre la transmisión de conocimiento se centra en la importancia del diálogo crítico, la participación activa del estudiante y la creación de nuevo conocimiento. Freire aboga por una educación liberadora que desafíe las normas y los valores establecidos y busque la creación de una realidad más justa y equitativa. La visión de Freire ha sido utilizada para informar la práctica educativa en todo el mundo y ha sido un motor importante para la lucha contra la opresión y la marginalización.

De igual modo, la transmisión de conocimiento es un tema central en el campo de la educación y la filosofía, desde donde Donna Haraway, feminista y exponente del pensamiento posmoderno y marxista, establece su crítica desde su realidad posicionada, mediante varios manifiestos feministas, en los cuales expone su crítica condensada a la hegemonía⁴¹ de las ciencias occidentales, y su aporte hacia una objetividad más justa, como

41. Adopto el término desarrollado por Antonio Gramsci en su trabajo analítico desarrollado a inicio del siglo XX. Esta palabra será combinada varias veces a lo largo del texto, haciendo hincapié en la idea de imposición de una sola forma de pensamiento a nivel global y la descalificación de las formas paralelas existentes.

es, por ejemplo, “*Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial*”, donde expone que las ciencias occidentales caminan, en lo que Haraway denomina: “búsqueda de la traducción, de la convertibilidad, de la movilidad de los significados y de la universalidad”, y lo que la autora tilda como “reduccionismo” (1995, p. 9).

Para lo mencionado, Haraway propone un tipo de conocimiento al que llama “conocimiento situado” desde los estudios feministas, y lo explica de la siguiente forma “La objetividad feminista trata de la localización limitada y del conocimiento situado, no de la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto. Caso de lograrlo, podremos responder de lo que aprendemos y de cómo miramos” (1995, p. 13). Mediante su idea, lo que propone es un conocimiento desde la vivencia situada de cada persona, desde sus cuerpos, sus sentidos, su localización individual y colectiva, donde la homogenización no cabe, pues, cada experiencia es única y esto responde a un conocimiento único y respetable.

En función al diálogo de conocimientos que se propone en el presente documento entre el occidental y el de las mujeres Waorani, habitantes de la Amazonía ecuatoriana, el aporte de Haraway es bastante importante, no solamente en cuanto a su crítica a la hegemonía científica y un solo tipo de conocimiento, sino a su aporte desde la objetividad feminista y su conocimiento situado, pues, claramente deja por sentado que el objetivo que persigue se enmarca en que, en sus palabras, “haya mejores versiones del mundo, es decir, la «ciencia»” (1995, p. 20), donde no cabe el sujeto como objeto pasivo e inerte que, de

También la adopto para no escribir la palabra *violencia*, varias veces que es otra forma de describir a esta imposición cultural deliberada.

forma errada, pues, como explica Haraway, es “reducido a recurso para los proyectos instrumentalistas de las destructivas sociedades occidentales, o bien máscaras de intereses, generalmente dominantes” (1995, p. 23).

Cabe añadir que, la perspectiva de Haraway sobre la transmisión de conocimiento implica también el reconocimiento de los cuerpos como “objetos de conocimiento”, como parte de las redes complejas de transmisión de conocimiento, y como parte de la semiótica. Así lo explica en su obra *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*:

Los cuerpos como objetos de conocimiento son nudos generativos materiales y semióticos. Sus fronteras se materializan en interacción social. Las fronteras son establecidas según prácticas roturadoras. Los objetos no existen antes de ser creados, son proyectos de frontera. Pero las fronteras cambian desde dentro, son muy engañosas. Lo que contienen provisionalmente permanece siendo generativo, productor de significados y de cuerpos (1995, p. 28)

Justamente, puedo considerar al cuerpo de las mujeres Waorani como un medio de transmisión de ideas, que, frente a nosotras mestizas, muestra su resistencia y cuidado de su mundo interior, ante quienes representamos ser las “otras”, en su prácticamente reciente interacción con Occidente.

Por otro lado, Haraway, en su obra "*Manifiesto Cyborg*", presenta una perspectiva interesante sobre cómo se transmite el conocimiento en un mundo tecnológico y globalizado. Según Haraway, la transmisión de conocimiento no es un proceso lineal y

unidireccional, sino que es un proceso complejo y multidireccional que involucra a múltiples actores y redes (1991).

Para Haraway, la transmisión de conocimiento se realiza a través de la construcción de redes de relaciones y conexiones entre diferentes actores, incluyendo humanos y no humanos. Ella afirma que "no hay lugares desde los cuales se pueda empezar, puntos puros de origen; ni siquiera el inconsciente está fuera de un contexto histórico determinado" (Haraway, 1984). En otras palabras, el conocimiento no se transmite de forma aislada y descontextualizada, sino que está inextricablemente ligado a su contexto histórico y cultural.

Por lo tanto, la perspectiva de Haraway sobre la transmisión de conocimiento también se relaciona con su idea del "*cyborg*", que ella define como "una criatura híbrida de máquina y organismo, una criatura tanto de ficción como de realidad social" (Haraway, 1984). Los *cyborgs* representan la unión entre lo humano y lo tecnológico, por lo que, para Haraway, son un ejemplo de cómo la transmisión de conocimiento puede ser un proceso multidireccional e interactivo. Según esta autora, son las criaturas de un mundo en el que las fronteras entre las categorías tradicionales se desdibujan, en el que la naturaleza y la cultura ya no son categorías útiles.

Estas premisas que brinda Haraway, dan a comprender, justamente, que la transmisión de conocimientos no es única en el mundo. Existen tantas formas como comunidades pensantes, con diferente conformación de redes, relaciones, vivencia de los diversos cuerpos, siempre con influencia del contexto histórico y cosmovisiones. Y, el futuro de Haraway, ya es nuestro presente, pues el año que presentó su Manifiesto *Cyborg*, su idea del *cyborg* sugiere que la transmisión de conocimiento es un proceso

multidireccional e interactivo que involucra tanto lo humano como lo tecnológico, algo en lo que estamos inmersos hoy en día.

Ahora bien, es importante considerar la opinión de Nilma Gomes, exponente de la pedagogía brasilera, en función de que la transmisión de conocimiento es un proceso crucial en la educación, especialmente en contextos de diversidad cultural y étnica, la resistencia opresora y racista desde Occidente, y desde los movimientos sociales, siendo punto crucial en el diálogo de conocimientos, en particular por la organización de las mujeres Waorani en lucha por sus recursos naturales.

Por un lado, Gomes aborda la importancia de la transmisión de conocimiento en el contexto de la diversidad, estableciendo que debe ser un proceso que tenga en cuenta la realidad de la diversidad cultural y étnica, los procesos en los que se encuentra el grupo social, y que permita la construcción de un conocimiento crítico y reflexivo sobre la sociedad (Gomes, 2014).

A partir de estas consideraciones de Gomes (2014) en cuanto a la transmisión de conocimiento en el universo afrobrasileño, y para comprender la transmisión de conocimiento no occidental, es decir desde la oralidad, ritualidad, corporalidad entre otras formas, que comparte la cultura Waorani, son insuficientes las metodologías y categorías desde la lógica de Occidente, lo cual resulta un gran desafío para la academia.

Por otro lado, la realidad de la nacionalidad Waorani, en la actualidad, está caracterizada por un fuerte y progresivo movimiento generado desde las mujeres (con participación de sus compañeros), en defensa de su territorio, generalmente apoyado por ONG's y dentro de territorio petrolero y minero, pero que integra un tratamiento, en palabras de Gomes, “emancipador y no inferiorizador” de su cultura (2012, p. 733).

Aunado a lo anterior, el movimiento de mujeres Waorani reivindica su existencia con su postura frente a las decisiones del Gobierno sobre su territorio, por lo cual es una forma de “conquistar su lugar de existencia” dentro de la lógica occidental moderna de pensamiento abismal (Gomes, 2017).

Por otro lado, Gomes explica con base en la experiencia de Brasil que este dinamismo social es una herramienta pedagógica, pues genera cambios en la estructura educativa, así expone:

Los movimientos sociales son productores y articuladores de los saberes contruidos por los grupos no hegemónicos y contra-hegemónicos de nuestra sociedad. Actúan como pedagogos en las relaciones políticas y sociales. Mucho del conocimiento emancipatorio producido por la Sociología, Antropología y Educación, en Brasil, se debe al papel educativo desempeñado por esos movimientos que indagan el conocimiento científico, hacen emerger nuevas temáticas, cuestionan conceptos y dinamizan el conocimiento (Gomes, 2017).

Este dinamismo da cuenta de la construcción continua del conocimiento, el cual se despoja de la rigidez del conocimiento científico hegemónico desde Occidente.

Como se puede inferir, la perspectiva de Gomes sobre la transmisión de conocimiento destaca la importancia de considerar la diversidad cultural y étnica en el proceso de construcción de conocimiento crítico, reflexivo y desde el activismo, y subraya que la transmisión de conocimiento debe ser un proceso dialógico y crítico entre actores, ya

sean docentes y estudiantes o actores de la sociedad organizada, y que permita la construcción de una cultura escolar democrática y crítica.

De la misma manera, y retomando a Lorena Cabnal, es importante incorporar al análisis teórico, al diálogo de conocimientos propuesto con relación a la transmisión de conocimiento, el aporte de la líder comunitaria y defensora de los derechos de los pueblos indígenas en Guatemala, Lorena Cabnal, quien considera que “la propia construcción del conocimiento está asentada en una postura etnocéntrica y, por tanto, específica y limitada” (2010, p. 8).

Es entonces que Cabnal incorpora varios aspectos y prácticas antiguas, que todavía predominan en lo cotidiano, a las que el conocimiento hegemónico no considera ni reconoce como parte de su estructura de conocimiento, así lo menciona: “por ejemplo, la oralidad, el conocimiento de la cuenta del tiempo (como llevar registro de los días, sus significados, su relación con las energías lunares para los ciclos de la siembra y la cosecha), y prácticas de medicina originaria”. (2010, p. 13). Este proceso permite tanto la subsistencia como la evolución de la cultura y la sabiduría acumulada por generaciones anteriores.

El análisis de Cabnal en cuanto al conocimiento de los pueblos nativos de América Latina tiene base entonces en su cosmovisión, radicalmente diferente a la occidental. Es por esto que construye la propuesta desde esta cosmovisión “liberada”, liberada de las estructuras patriarcales del sistema occidental, así lo detalla en su documento: “Sus símbolos promueven la liberación de la opresión histórica contra los cuerpos sexuados de mujeres y contra la opresión histórica capitalista contra la naturaleza, pero a su vez evocan e invocan las resistencias y transgresiones ancestrales de las mujeres” (2010, p. 24).

Es así como, al mantener la cosmovisión “liberada” desde su forma ancestral en pueblos nativos, mediante la oralidad como mecanismo de transmisión de conocimiento, Cabnal señala que se “recupera la *femealogía*⁴² de nuestras ancestras, las nombra, las reconoce y legitima su conocimiento, resistencias y sabiduría. Reconoce a las ancestras de otros territorios e invoca su energía para el fortalecimiento de la lucha contra todas las opresiones” (2010, p. 25).

Las premisas de Cabnal enfatizan en la importancia de un proceso de transmisión de conocimiento que respete las formas de vida y el conocimiento de los pueblos originarios. En lugar de imponer una educación occidentalizada y homogenizante, Cabnal defiende una educación intercultural que reconozca y valore la diversidad cultural y lingüística de los pueblos indígenas.

Como resumen del presente apartado, se entiende que la transmisión de conocimiento se considera como un proceso fundamental en cualquier sociedad/comunidad; es un proceso clave para la supervivencia y resistencia de los pueblos indígenas, y debe ser abordado desde una perspectiva que valore y respete la diversidad cultural y lingüística de estos pueblos, que reconozca la importancia de las mujeres como transmisoras de la sabiduría ancestral, encaminado a sanar las heridas causadas por la violencia histórica y estructural.

42 Término Femealogía retomado por Cabnal pertenece a la práctica del grupo de feministas comunitarias de Guatemala como una episteme que recupera y (re)crea genealogías femeninas dentro de los linajes familiares y colectivos (2010)

1.4. Estructura de géneros y otros feminismos

La lucha por la igualdad entre géneros y la erradicación de la violencia hacia las mujeres es uno de los principales desafíos de la sociedad actual y en comunidades nativas. En el marco del objetivo del presente documento, y para llevar a cabo el acercamiento en cuanto a la estructura y realidades entre géneros dentro de la nacionalidad Waorani, se incorporan al diálogo de conocimientos varias teorías sobre la construcción de géneros y de los roles entre hombres y mujeres, mediante el aporte de varias académicas feministas. Cabe señalar que no se analiza la dinámica entre otros géneros para seguir fiel el objetivo del presente documento.

A continuación, incorporaré varios aportes de académicas feministas que explican las relaciones entre géneros desde Occidente, desde varios enfoques feministas y que aportan en las múltiples interpretaciones de la estructura de géneros en regiones no occidentales o en proceso de colonización occidental. El análisis de dicha información representa un ejercicio de acercamiento a la realidad de la comunidad Waorani, pues es importante tener en cuenta que esta nacionalidad amazónica vive su ancestralidad y su propia cosmovisión. Consecuentemente, se comprende en perspectiva el significado de la categoría *género*, frente a la realidad de las mujeres Waorani, que estamos a puertas de conocer mediante el diálogo de conocimientos propuesto.

Primeramente, y de manera general, es indispensable advertir a qué se refiere la categoría género, y para no incurrir en debates occidentales sobre esta categoría, me enmarco en la idea de Susana Gamba, comunicadora, activista feminista y defensora de los derechos de

las mujeres, quien en su artículo *¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género?*, resume de manera concreta y concisa la categoría género para la cultura occidental:

“En general la categoría de género es una definición de carácter histórico y social acerca de los roles, identidades y valores que son atribuidos a varones y mujeres e internalizados mediante los procesos de socialización. Algunas de sus principales características y dimensiones son:

- 1) es una construcción social e histórica (por lo que puede variar de una sociedad a otra y de una época a otra);
- 2) es una relación social (porque descubre las normas que determinan las relaciones entre mujeres y varones);
- 3) es una relación de poder (porque nos remite al carácter cualitativo de esas relaciones)
- 4) es una relación asimétrica; si bien las relaciones entre mujeres y varones admiten distintas posibilidades (dominación masculina, dominación femenina o relaciones igualitarias), en general éstas se configuran como relaciones de dominación masculina y subordinación femenina;
- 5) es abarcativa (porque no se refiere solamente a las relaciones entre los sexos, sino que alude también a otros procesos que se dan en una sociedad: instituciones, símbolos, identidades, sistemas económicos y políticos, etc.);

6) es transversal (porque no están aisladas, sino que atraviesan todo el entramado social, articulándose con otros factores como la edad, estado civil, educación, etnia, clase social, etc);

7) es una propuesta de inclusión (porque las problemáticas que se derivan de las relaciones de género sólo podrán encontrar resolución en tanto incluyan cambios en las mujeres y también en los varones);

8) es una búsqueda de una equidad que sólo será posible si las mujeres conquistan el ejercicio del poder en su sentido más amplio (como poder crear, poder saber, poder dirigir, poder disfrutar, poder elegir, ser elegida, etcétera).” (Gamba, 2018).

De forma específica, Rita Segato, antropóloga y activista feminista, en su obra *Contra-pedagogías de la crueldad*, aclara que la categoría género “no es otra cosa que una categoría analítica que pretende dar cuenta de cómo representaciones dominantes, hegemónicas, organizan el mundo de la sexualidad, de los afectos, de los roles sociales y de la personalidad” (2018, p. 26).

Esta categoría ya constituida desde la cultura occidental trae consigo un juego de poder violento que tiene base en lo binario, que lleva implícita la transmisión de conocimiento desde una pedagogía de la crueldad, de la cual las mujeres hemos sido víctimas, así lo analiza la Segato: “

Llamo pedagogías de la crueldad a todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas”. Agrega:

Cuando hablo de una pedagogía de la crueldad me refiero a algo muy preciso, como

es la captura de algo que fluía errante e imprevisible, como es la vida, para instalar allí la inercia y la esterilidad de la cosa, mensurable, vendible, comprable y obsolescente, como conviene al consumo en esta fase apocalíptica del capital. El ataque sexual y la explotación sexual de las mujeres son hoy actos de rapiña y consumición del cuerpo que constituyen el lenguaje más preciso con que la cosificación de la vida se expresa. Sus deyecciones no van a cementerios, van a basurales (2018, p. 11).

Esta explicación señala las características de la información homogeneizante que maneja, produce y reproduce en el sistema occidental en cuanto a la categoría género, siendo que en el mismo planeta existen comunidades que tienen diferentes ideas sobre la existencia humana y sus dinámicas cotidianas.

Estamos frente a realidades diversas y por ende diferentes, donde el carácter binario como parte de la “estructura de mundo de la colonial-modernidad”, no existe, sino que, como veremos más adelante, se va filtrando en las culturas ancestrales en América Latina, donde se presenta el carácter “dual” (Segato, 2018, p. 26).

Siendo así, la autora plantea que en cuanto a la categoría de género en comunidades indígenas y afrodescendientes donde existen nomenclaturas de género, que corresponden a una “organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descrita como un patriarcado de baja intensidad” donde no caben los feminismos eurocéntricos (Segato, 2011, p. 13).

Esta postura devela una vez más la necesidad de observar de forma respetuosa la realidad de comunidades Waorani, que presentan cambios al contacto y convivencia con empresas extractivistas, ONG's e instituciones gubernamentales con proyectos sociales en beneficio de sus intereses. Así nos permitimos comprender su estructura interna y observar los cambios que tienen en el tiempo.

Rita Segato, mediante su reflexión sobre la violencia hacia las mujeres, conduce este análisis hacia un urgente cambio de sentido del conocimiento que se imparte; un conocimiento con información violenta, que el sistema binario retroalimenta, es así que la autora destaca la importancia de construir un conocimiento situado y comprometido con la realidad latinoamericana.

Ahora bien, otro aporte viene de la maestra e investigadora en proyectos de mujeres, Susan Bourque, quien explica que el comportamiento de los hombres y de las mujeres es “resultado de la producción de formas culturales siendo una función central de la autoridad social y está mediada a la vez por una compleja interacción entre las instituciones económicas, sociales, políticas y religiosas” (Bourque, 2000. p. 2), queda claro que la estructura de géneros es una forma de organización que va ligada a cada cultura mediante su interacción desde varias esferas, por consecuencia se obtiene opresión desde dichas esferas.

El análisis precedente, sobre la estructura de géneros, un concepto central en la teoría feminista que se refiere a cómo la sociedad divide a las personas en dos grupos: hombres y mujeres, y cómo estas categorías se utilizan para justificar la opresión de las mujeres, conlleva a resaltar la opinión de María Lugones, filósofa, feminista y activista.

Lugones, ha desarrollado una teoría crítica de la estructura de géneros, que pone en cuestión la imposición un sistema de pensamiento colonial y patriarcal que ha impuesto una visión del mundo basada en la superioridad masculina y blanca, brindando, mediante su aporte, la necesidad de ver en perspectiva las categorías universalizantes como *género* y la necesidad de una intersección de varios aspectos en función de contrarrestar la cultura binaria y universalizante de la teoría feminista hegemónica.

En este sentido, Lugones explica en su texto *Colonialidad y Género. Hacia un feminismo descolonial*, que concebir el género como categoría “en sociedades precolombinas permite dar un giro paradigmático en entender la naturaleza y el alcance de los cambios en la estructura social impuesta por los procesos constitutivos del capitalismo eurocentrado colonial/moderno”. (2003, p. 42). Como exponemos en el siguiente capítulo, la vivencia de la dimensión femenina y masculina dentro la nacionalidad Waorani, presenta cambios en el tiempo debido a la influencia de Occidente.

Según Lugones, “el capitalismo eurocentrado global se constituye a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna” (2008, p. 86), siendo de gran utilidad esta premisa como marco de referencia para comprender que el sistema género moderno/colonial, que quita el poder de las mujeres y hombres no blancos, requiere de la interseccionalidad entre raza, clase, sexualidad y género para un acercamiento más completo de las múltiples realidades.

Entonces, al comprender la realidad de la nacionalidad Waorani, en proceso de cambio paulatino, es importante tener en cuenta que el concepto de género complica el estudio de la misma, pues esta colonialidad de género empaña la cosmovisión comunal,

igualitaria, el pensamiento ritual, la autoridad y el proceso colectivo de toma de decisiones dentro de la comunidad (Lugones, 2003).

Por ello, esta autora menciona que el feminismo decolonial es una lucha contra la universalización, contra la asunción de que las experiencias de las mujeres son todas iguales, y por la visibilidad de las diferencias que hacen diferencias (2003). En este sentido, el enfoque permite reconocer las múltiples formas de opresión que afectan a las mujeres en función de su raza, clase, orientación sexual, entre otras variables. En esta idea se reconoce que la opresión de las mujeres se basa en la construcción social y cultural de género, pero se evita la universalización de la experiencia de las mujeres y la imposición de una identidad común.

Es por esto que los aportes de María Lugones ofrecen una crítica profunda de la forma en que la sociedad ha construido y perpetuado la opresión de las mujeres a través de la división binaria de géneros colonial/moderna, y que “a diferencia de la colonización, la colonialidad del género sigue estando entre nosotros; es lo que yace en la intersección de género/clase/raza como constructos centrales del sistema de poder del mundo capitalista” (2010, p. 109), y que es útil para comprender que desde la realidad Waorani no necesariamente encontraremos una estructura binaria, un ser mujer o un ser hombre, más bien un caminar entre la idea ancestral y la actual.

Con base en la propuesta de un feminismo decolonial, se comprende la necesidad de reconocer y respetar la diversidad de experiencias y luchas contra todas las formas de opresión, sin imponer una identidad común a todas las mujeres. Así, el enfoque crítico y decolonial representa una contribución importante a la teoría feminista contemporánea, y

ofrece una herramienta valiosa para entender la complejidad de la opresión de género y la necesidad de luchar contra todas las formas de opresión.

En este orden de ideas, y retomando la importancia de comprender la categoría de género como categoría occidental de carácter binarista y jerarquizante, la abogada y académica afrodescendiente Kimberlé Williams Crenshaw formula un nuevo término para comprender la complejidad misma tras las realidades que ciertas categorías no reflejan, sobre todo desde la realidad de una afrodescendiente. En este caso la *Interseccionalidad* es el término que Crenshaw define como: “el fenómeno por el cual cada individuo sufre opresión u ostenta privilegio en base a su pertenencia a múltiples categorías sociales” (Crenshaw; 1989, cit. en Valiña, 2019).

Igualmente, la académica colombiana Mara Viveros Vigoya, en su documento “*La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación*”, especifica que la interseccionalidad es comprender “las relaciones sociales como construcciones simultáneas en distintos órdenes, de clase, género y raza, y en diferentes configuraciones históricas” (2016, p. 12). La dinámica de poder por raza, género, sexo son diferentes para los diversos grupos de mujeres a nivel mundial, no vive lo mismo una mujer blanca trabajadora, que una mujer indígena trabajadora, una mujer de clase media económica europea o una mujer clase media económica mestiza de América Latina, mucho menos similar a la realidad de una mujer de una comunidad amazónica. Esta idea deja en claro las múltiples formas de opresión, pero sobre todo de casi nula comprensión de las múltiples realidades.

Esta interseccionalidad es una herramienta de análisis que se retomará más adelante al responder las preguntas desde la cultura Waorani, donde se pone en evidencia la

necesidad de incluir más aspectos para una interpretación, quizás más cercana, de la realidad de la comunidad amazónica.

Manteniendo esta perspectiva, nos adentramos un poco más en los movimientos y filosofías de carácter feminista que analizan realidades diversas, puesto que no solamente existen feminismos blancos y europeos que se enfocan en una cierta realidad, sino que existen otros feminismos desde los cuales se dan diferentes aproximaciones a realidades en América Latina.

Es así como, Francesca Gargallo⁴³, memorable activista feminista y defensora de los derechos de las mujeres, explica la complejidad de instaurar luchas de los feminismos blancos en mujeres nativas, puesto que esos feminismos están dentro de un sistema de género binario, que busca la igualdad entre hombres y mujeres, “cuando en procesos duales no binarios, la igualdad no es un principio rector de la organización política que las mujeres reclamen” (2014, p. 11).

Además, hace hincapié en la idea de “escuelas de líderes” que se organizan desde los feminismos blancos, “sin darse cuenta que la misma idea de liderazgo pone en crisis la identidad política de quienes se piensan colectivamente, siendo capaces de aportes individuales que se socializan” (2014, p. 11). Con estos apuntes, Gargallo demuestra la necesidad de los feminismos desde mujeres de otras cosmovisiones que atiendan necesidades que los movimientos de mujeres blancas y mestizas no contemplan, la necesidad de un diálogo entre movimientos, como lo explica a continuación:

43. Francesca Gargallo nació en Italia en 1956 y murió en el año 2022. Fue Doctora en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México, se definió como “madre de Helena”, escritora, poeta, filósofa e investigadora feminista.

Se crispa ante la idea de una complementariedad múltiple, que las feministas de muchos pueblos estudian para volver a verse como constructoras de una historia no blanca ni blanquizada de América, donde ni las mujeres ante los hombres, ni su pueblo ante el estado-nación que lo contiene, vivan subordinación alguna, sino sean interactuantes en la construcción histórica de su bienestar (2014, p. 11).

Entonces, el feminismo es un movimiento amplio y diverso que busca transformar las estructuras sociales y culturales que perpetúan la desigualdad de género y la opresión de las mujeres. Gargallo sostiene que “hay múltiples corrientes y enfoques dentro del movimiento feminista, cada uno de ellos con sus propias perspectivas teóricas y objetivos políticos” (2014, p. 241). La autora, reconoce que los feminismos no son monolíticos y que existen tensiones y debates internos con relación a estrategias, agendas y concepciones de género. En este sentido, Gargallo establece que las estructuras de género son construcciones sociales y culturales que determinan las formas en que las sociedades asignan roles, expectativas y poder a los individuos en función de su género, destacando cómo estas estructuras son opresivas y perpetúan la desigualdad y la violencia hacia las mujeres.

De igual manera, Gargallo también examina cómo los feminismos han evolucionado y se han diversificado a lo largo del tiempo y en diferentes contextos culturales, recalca la importancia de reconocer y valorar las voces y experiencias de las mujeres de diferentes culturas, razas, clases sociales y orientaciones sexuales, y cómo estas perspectivas enriquecen el movimiento feminista en su lucha contra la opresión de género (Gargallo, 2014). Es entonces que se resalta la importancia de reconocer la diversidad de

experiencias y perspectivas de las mujeres y otros grupos marginados en el movimiento feminista.

Dentro de este marco de ideas, se comprende que la estructura de géneros es una construcción social y cultural que se ha utilizado para imponer la opresión de las mujeres y la división binaria entre hombres y mujeres en la sociedad, categoría que no es suficiente para comprender las múltiples realidades que se viven en América Latina. Por esto, Yuderkys Espinosa Miñoso, filósofa feminista y activista, ha desarrollado una teoría crítica a los feminismos occidentales, planteando una alternativa de construcción de feminismos desde América Latina, que busca romper con la visión binaria y universalizante de la teoría feminista dominante.

La autora Espinosa Miñoso en su ensayo *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional* analiza la necesidad de un feminismo desde las múltiples realidades en América Latina, por lo cual su propuesta nace desde los cuerpos subalternos. Así explica: "El movimiento permite avanzar hacia un posicionamiento situado, histórico, cultural y geopolíticamente, poniendo en acto un programa occidentalmente producido, sí, pero desde los márgenes, desde cuerpos subalternos" (Espinosa, 2012, p. s/n). Por tanto, la autora argumenta que no basta con la óptica desde feminismos occidentales para atender necesidades de pueblos indígenas.

Por lo expuesto, propone Espinosa Miñoso un enfoque feminista desde América Latina que busca reconocer la diversidad de experiencias y la minuciosidad que requiere el análisis de varios aspectos que no se toman en cuenta en los feminismos hegemónicos, así lo replantea:

Se trata de la configuración de un espacio de preocupación, denuncia y producción de saber que indaga y permite encontrar las interconexiones entre el cuerpo político del género y el cuerpo producido por determinadas condiciones geopolíticas, históricas y epistémicas: un cuerpo generado, (hetero) sexualizado, pero también racializado, oprimido y explotado por el capital y las políticas neocoloniales (Espinosa, 2012, p. s/n).

Por ende, este enfoque permite entender la complejidad de las formas de opresión y luchar contra todas ellas, sin imponer una identidad común a todas las mujeres.

Así, el análisis y crítica de los feminismos occidentales que Yuderkys Espinosa Miñoso realiza es una contribución importante a la teoría feminista de América Latina, y ofrece una herramienta valiosa para entender la complejidad de la opresión hacia la diversidad de mujeres y es una invitación a la lucha contra estas formas de opresión desde un análisis mucho más amplio. Su enfoque feminista busca reconocer la diversidad de experiencias y luchar contra todas las formas de opresión, sin imponer una identidad común a todas las mujeres. Si bien su teoría ha sido objeto de debate y crítica, su enfoque crítico y plural representa una propuesta valiosa para comprender la complejidad de realidades que los feminismos occidentales, hetero normativos y hegemónicos no cubren, y así trabajar hacia una sociedad más justa y equitativa para todas las personas.

Ahora bien, mucho más allá de quedarnos en el análisis y el debate hacia los feminismos occidentales, una propuesta importante para resaltar en el presente documento es el feminismo comunitario desde mujeres de diferentes comunidades bolivianas, como es

el caso de la activista, filósofa y escritora boliviana Julieta Paredes, quien formula, junto con varias mujeres más, un feminismo alterno que conjugue la resistencia al patriarcado, la transmisión de conocimientos ancestrales y mantener la comunidad como principio ancestral en América Latina.

En su obra, *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*, Paredes parte desde una definición propia de feminismo, la cual difiere de las definiciones occidentales, “feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en quiere etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime” (2010, p. 76).

Ahora bien, la propuesta de Paredes parte de la realidad de mujeres bolivianas aymaras, quechuas, guaraníes, culturas que cuentan con otra cosmovisión y forma de vida y representación. Además, sugiere la necesidad vital de rever la dicotomía hombre/mujer, que en Occidente es la base de los movimientos feministas, pues frente al hombre las mujeres se liberan.

Julieta Paredes señala que dentro de su cultura existen los pares complementarios *chacha-warmi*, que no la relación “frente a”, sino una dimensión de complementariedad, por lo que la autora comenta:

Los hermanos indigenistas nos hablan de que el feminismo es sólo occidental y que no hay en nuestros pueblos necesidad de esos pensamientos occidentales porque ya hay la práctica de la complementariedad *chacha- warmi*, hombre- mujer, y que sólo necesitamos practicar esto, porque el machismo ha llegado con la colonia (2010, p. 79).

Siendo así, la propuesta de feminismo comunitario tiene base en la reconceptualización de lo que es el *chacha-warmi*, forma de vida que se vio afectada por la llegada de los colonizadores hace más de quinientos años, así explica Paredes, “no es un simple cambio de lugar de las palabras, es la reconceptualización del par complementario desde las mujeres, porque las mujeres somos las que estamos subordinadas y construir un equilibrio, y la armonía en la comunidad y en la sociedad, viene a partir de las mujeres” (2010, p. 82 y 83).

Es entonces que el feminismo comunitario regresa a conformar un par complementario, en palabras de Paredes “sin jerarquías, armónico y recíproco, par de presencia, existencia, representación y decisión” (2010, p. 84), lo que no quiere decir que haya sido así antes de la colonización, pero sí es el ideal a construir hoy en día desde las mujeres nativas bolivianas.

Otro de los aspectos importantes de este feminismo comunitario, es la comunidad. Para esta autora:

“Cuando decimos *comunidad*, nos referimos a todas las comunidades de nuestra sociedad, comunidades urbanas, comunidades rurales, comunidades religiosas, comunidades deportivas, comunidades culturales, comunidades políticas, comunidades de lucha, comunidades territoriales, comunidades educativas, comunidades de tiempo libre, comunidades de amistad, comunidades barriales, comunidades generacionales, comunidades sexuales, comunidades agrícolas, comunidades de afecto, comunidades universitarias, etc. Es comprender que de todo

grupo humano podemos hacer y construir comunidades. Es una propuesta alternativa a la sociedad individualista.” (2010, p. 86).

Esta definición tan completa y explícita, es un ejemplo muy claro de forma de vida que llevan algunas comunidades nativas en América Latina, con respecto a la cultura occidental, grupos de personas reunidas con base a objetivos similares, que respetan sus diferencias, pero en cuanto a los hombres y mujeres dentro de una comunidad, Paredes se refiere de la siguiente manera:

“La *comunidad* está constituida por mujeres y hombres como dos mitades imprescindibles, complementarias, no jerárquicas, recíprocas y autónomas la una de la otra. Lo cual no necesariamente significa una heterosexualidad obligatoria, porque no estamos hablando de pareja, sino de par de representación política, no estamos hablando de familia, sino de comunidad.” (2010, p. 87).

Esta idea clarifica que el sentido binario dentro de la comunidad no es el mismo o difiere del sentido binario occidental. Este significado tiene otra connotación, pues señalar como, en palabras de Paredes (2010), “par de representación” es diferente a la pareja patriarcal.

La perspectiva de Julieta Paredes invita a la reflexión sobre la forma de vida que llevamos como Occidente, aún más como mestizas, pues tenemos herencia de nuestras raíces ancestrales; además, es parte de una reconstrucción del conocimiento con base a prácticas emancipadoras en América Latina. Su obra destaca la importancia de la

diversidad cultural y epistémica de los pueblos nativos y la necesidad de construir un conocimiento situado, comprometido y ético, simboliza una valiosa contribución a la lucha por la descolonización del conocimiento y la construcción de sociedades más justas y equitativas en la región.

Finalmente, la categoría de género es creada y analizada desde una óptica occidental, desde varias propuestas feministas que no abordan el mosaico de realidades que coexisten en América Latina. Por otro lado, las propuestas de feminismos más locales muestran el error de homogenizar las categorías a todas las dinámicas entre hombres y mujeres, siendo que otras cosmovisiones no funcionan. Consecuentemente, al ser el presente documento una propuesta de diálogo horizontal entre conocimientos, no se quiere incurrir en interpretar o asumir que la organización de una nacionalidad mediante la categoría género moderna y colonial, característica de dominación de Occidente.

Por lo anteriormente expuesto, es importante reconocer la diversidad de experiencias y perspectivas en el movimiento feminista, incorporar una perspectiva interseccional de varios aspectos, raza, sexo, clase y sexualidades, como ejes importantes para comprender las diversas realidades entre personas, entre mujeres, a nivel local como nacional, regional y continental, que tiene base en categorías impuestas desde la colonia y, así, comprender que la lucha por la igualdad de género beneficia a toda la sociedad.

Y retomando la idea de Gargallo sobre igualdad de género, esta no solo es una cuestión de justicia para las mujeres, sino que también es una cuestión de derechos humanos y de construir una sociedad más justa y equitativa para todos y todas. Sin embargo, el cuestionamiento a responder es: ¿esta lucha por la igualdad y equidad entre géneros beneficia a la cultura Waorani? ¿Existe un movimiento feminista Waorani? Habría

que empezar por conocer si la categoría de género explica la realidad de dicha nacionalidad amazónica. Lo analizaremos más adelante.

CAPITULO IV

Diálogo de conocimientos

1. Propuesta de Diálogo de conocimientos

Para iniciar este capítulo que presenta mi propuesta de diálogo de conocimientos, quiero retomar cuatro puntos que se explicaron con anterioridad. En primer lugar, el diálogo de conocimientos que se propone en esta investigación está estructurado por cuatro preguntas, las cuales fueron explicadas a las mujeres Waorani. Para esto me apoyé en expertas que permitieron mejorar la comprensión en el diálogo, y a esto se sumó su información sobre el tema. Además, revisé bibliografía sobre la nacionalidad producida desde ellas con apoyo de ONG's y también de algunas investigadoras.

En segundo lugar, al ser un diálogo horizontal desde un enfoque feminista decolonial, se anotarán las varias voces: desde las mujeres Waorani, las expertas sobre la nacionalidad Waorani, las teorías representadas por las y los autores analizados en el capítulo anterior, y, mi voz, mi análisis dentro del diálogo.

En tercer lugar, es necesario mencionar que la doctora Kati Álvarez, al ser quien conoce a la nacionalidad Waorani por 25 años, es la fuente principal y el puente de comprensión de varias de las características principales dentro de las temáticas abordadas. Es por esto que se le citará con la finalidad de descender la información y precisar datos relevantes.

Finalmente, es importante señalar que, si bien es cierto es un diálogo de conocimientos, también escribo mis apreciaciones y pensamientos en campo enmarcados

en recuadros dentro del diálogo, alineándome con las palabras antes expuestas de la ecofeminista alemana María Mies, tomando el desafío de incluir, en el presente texto, mi experiencia dentro de la comunidad y en las entrevistas realizadas a las mujeres Waorani como parte de la investigación, imprimiendo mis pensamientos, sentires e ideas.

Sin más preámbulo, lo que sigue, a continuación, es mi propuesta de diálogo horizontal entre conocimientos articulado por las preguntas guías y las respuestas recabas mediante la investigación, en función de frenar la muerte de ideas de una nacionalidad que resiste la colonización actual en la Amazonía ecuatoriana. Cada eje temático expresado en pregunta, tendrá como título una palabra en waotededo que se acerque a la temática a tratar.

1.1. Omede (Bosque-Selva)⁴⁴

¿Cuáles son las características de la configuración mujeres-naturaleza que impulsan la participación política activa de las mujeres en defensa de su territorio y recursos?

“Mujeres preocupa por territorio. El agua. Siempre agua quiere tomar sano.

Limpio. No quiere contaminado. No quiere escuchar de malas cosas, sino buena,

44. Uso como título del primer acápite del capítulo que desarrolla el diálogo de conocimientos, la palabra en la lengua Waotededo *Omede*, que significa Bosque o Selva, es decir el lugar donde vive la nacionalidad Waorani. Justamente, visto desde Occidente, la naturaleza que rodea a las mujeres Waorani, que a su vez es su hogar. Diccionario Español-Wao. Revisado en: http://www.waorani.com/dictionary_WAO2.html

para crecer la alimentación. Yuca, plátano. Cuidar el terreno de ellos. Quiere vivir en bosque que carga bien, y quiero cuidar”. (Ima, 2018)

“Me siento como parte, creo. Me siento alegre, viendo la selva que está ahí. Me siento bien... Mi hermana (Nemonte Nenquimo) dice: «hay que defender» (la selva). Ella vive en donde mi mamá, Nemompare. Hay que defender, no hay que permitir que entren petroleras” (Nenquimo, 2018)

“Como las abuelas nos enseñaron a tejer, a proteger el bosque, a caminar libres y felices, así criaremos a nuestros hijos, como las abuelas nos enseñaron”. Canto tradicional Waorani (AMWAE, 2013).

Estas fueron las respuestas que recibí, fueron cortas y concisas. Fue un diálogo pausado algunas veces, pues se requiere tiempo para comprender las palabras que componen la frase de cada pregunta: ¿cuál es su dinámica con la naturaleza? ¿Qué es la naturaleza para ti?

Al preguntar a una mujer Waorani que piensa o como es su dinámica con respecto a la naturaleza o su entorno, las respuestas, como se leen al inicio del presente acápite, fueron una explicación de su forma de vida marcada en lo importante del cuidado de los recursos, en especial del agua, la frecuencia con la que ven aves, animales, la alta o baja productividad de un terreno en cuanto al cultivo de ciertos productos de uso diario, y estas respuestas, permiten percibir el sentimiento que les provoca hablar de su entorno, la selva.

A su vez, estas respuestas dan cuenta de la diferencia en la matriz de comprensión de la vida, del territorio, de las relaciones, del país, del planeta, en fin, otra cosmovisión,

como se explica arriba, ellas tienen una lógica diferente de organización y de existencia en la faz de la tierra; una conexión interpersonal y una vivencia en la naturaleza diferentes, como veremos en el presente acápite, y que poco a poco va modificándose mediante el contacto con Occidente.

Cuando escuché la respuesta de Margoth, me contagié de su alegría cuando me comentaba lo alegre que le pone saber que “ahí está la selva”. Me es imposible no compararla con la posible respuesta de una persona citadina, mestiza, y haciendo un pequeño ensayo a amigas y familiares, las respuestas fueron: “quisiera salir de paseo fuera de la ciudad, solo así me relacionaría con la naturaleza”; “la relación que tengo es de pago de servicios, ¡ya se viene el fin de mes!”; “me gusta cuidar mis macetas dentro de mi apartamento”. Nadie respondió que es feliz y que quiere cuidar el agua.

Es importante tener presente que el hogar de las mujeres Waorani es la selva Amazónica ecuatoriana, lugar que invita a sentirse lejos, en tiempo y espacio, de la cultura común para la gente mestiza y blanca, la ciudad, lo occidental, vive la colonización, en pleno siglo XXI, por la dinámica que impone la industria extractiva, en especial la actividad petrolera.

Su hogar, el de las mujeres Waorani, es un escenario que me llena de paz y, a la vez, activa todos mis sentidos: escuchar en las mañanas las aves dialogando, los monos aullando, y en la tarde-noche el grillar que calma y, por momentos, ensordece, pero jamás cansa. Impregnarse del olor del sotobosque, con su hojarasca humedecida, y el olor de barro, propio de un suelo con alto contenido de hierro, arcilloso, resbaloso, me dice que estoy caminando sobre suelo amazónico. Todo esto lo percibí con el silencio que merecen

las especies que habitan el lugar y conforman este paraíso, por momentos surreal pero tan existente, propio e histórico lugar. Todo lo que para mí es natural y bonito, tristemente, está siendo destruido, poco a poco, por las petroleras. Ellas lo notan. Yo, citadina, me embeleso con lo que me brinda este espacio, lejos de la ciudad.

Por otra parte, desde la cultura occidental se comprende que las personas tienen una relación con la naturaleza, pero en la cultura Waorani, en general las culturas amazónicas, no existe tal relación. El sociólogo David Suárez, que trabajó durante décadas con la nacionalidad Waorani como parte de la Fundación Labaka, explica lo siguiente:

Desde el pueblo Waorani, no desde la vivencia del pueblo Waorani, el concepto de naturaleza no existe... No hay una lectura frente al objeto. Sí, podemos explicar científicamente, etnográficamente, pero en la vivencia Waorani, «traduciendo al español», lo que miran como territorio es un espacio convivencial, no solamente donde se desarrollan actividades físicas, sino un espacio con vidas, espíritus, caminos rivales, a ratos son complementarios, pero en sí, sistemas de relaciones recíprocas, necesidades relativas (Suárez, 2018).

Cabe señalar el aporte de Laural Rival, quien indica en su texto que no se puede comprender la realidad de la nacionalidad Waorani mediante los dualismos: “Producción – consumo; Naturaleza – cultura; Hombres – mujeres; Selva – casa” (1996), pues su cosmovisión comprende otra lógica.

La cultura Waorani, que vive en varios estados de colonización, entiende que los dualismos que conforma la cultura occidental eurocéntrica no comprenden categorías como sexo y género (Álvarez, 2018), difícilmente podemos comprender que no se saben “frente a” o “en relación a”, sino como “parte de”, como nos explica Álvarez (2018).

Siendo así, es necesario decir que no se trata de una relación, sino de una “configuración”, así lo argumenta la doctora Kati Álvarez en la entrevista realizada, pues no presentan un comportamiento “frente a la naturaleza, sino una complicidad con la misma” (2018), por eso las respuestas que dan son cortas pero dicientes: “Me siento como parte” (Menquimo, 2018), tomando en cuenta que el lenguaje castellano, herramienta que usan para comunicarse con nosotras, no es fluido, y buscan palabras conocidas para darse a entender.

Es así que, tomando como referencia la idea de Philipe Descola, sobre la construcción cultural e histórica de la idea de naturaleza, al ser diferente en cada cultura, claramente la cultura e historia de la nacionalidad Waorani, en “complicidad” con la selva Amazónica, está atravesada por la reciente colonización por parte de Occidente mediante la intromisión de empresas extractivas a su territorio. Entonces, en sus respuestas encontramos elementos contemporáneos, como la idea del cuidado del agua, pero también con la riqueza en productos como parte de su hogar, pues de ese suelo, plantas y animales ellas se alimentan, y se denota su actual baja productividad.

Entonces, se puede inferir que existen diferencias substanciales en la comprensión del cosmos, por lo cual se han establecido nuevas corrientes teóricas que sitúan las categorías occidentales fuera de lugar para el conocimiento de estas “otras” culturas, y se constituye la gran labor para no interpretar la cultura Waorani desde categorías

occidentales, que quizás limitan la real comprensión de la lógica en la Amazonía, más bien, se invita a la comprensión de las respuestas de las mujeres desde la apertura y humildad, mantenido la labor de los puentes teóricos que acercan la realidad de la cultura Waorani.

Al retomar las palabras del antropólogo Eduardo Viveiros, que anteriormente se analizaron, la cultura Waorani es un ejemplo de lo que el autor llama “entre-indeterminación”, y no solamente es compleja a nuestra mirada occidental, sino que se complejiza aún más con la adaptación, o sus estrategias, para mostrarse o dialogar con personas de Occidente.

También, cabe incluir al análisis de la configuración mujeres-naturaleza en la comunidad Waorani, que el eje de esta cultura es panteísta, pues no existe una separación entre humanos y no humanos. Aunque, debido a la permanente colonización de Occidente en esta región por medio de instituciones religiosas, mediante las cuales se introduce la existencia del dios cristiano, esta idea se va modificando, poco a poco. Aun así, todavía mantienen premisas ancestrales, constituyéndose como un ejemplo de las casi extintas premisas panteístas.

Ahora bien, el análisis de las investigadoras que han desarrollado proyectos etnográficos y sociales dentro de las comunidades de la nacionalidad Waorani, quienes han vivido junto a ellas y ellos, y de alguna forma comprenden su cosmovisión, son importante para complementar la información respecto a la configuración de las mujeres Wao y la naturaleza. Esto debido que, las respuestas recibidas, si bien es cierto, son muy dicientes, cortas y substanciales, la convivencia sostenida con personas Waorani, mediante la observación participante, ayuda a esclarecer la dinámica y los aspectos de dicha

configuración, teñida de modernismos, que ya veremos, son producto de la intervención del gobierno, religiones, petroleras y ONG's.

1.1.1. Complicidad Mujeres Waorani y Naturaleza

La doctora Kati Álvarez explica que esta nula separación entre naturaleza y cultura “implica un desarrollo bastante complejo de la cosmovisión y de la construcción epistemológica que tiene la nacionalidad Waorani” (2020). Es así que es importante comprender que existen, en palabras de Álvarez (2020) algunas “características o ejes” que conforman esta *complicidad* entre las mujeres y la naturaleza, que pueden parecer similares a las ideas modernas, pero al librarnos de estas estructuras por un momento, podremos comprender la especificidad de su complicidad.

a) Maternidad.

Explica K. Álvarez, como primer eje: “la maternidad. A este eje se lo entiende a través de mitos. A partir del mito Nimimpera, madre jaguar, cuidaba a sus hijos como cuida el territorio. La maternidad que protege y defiende en relación a la característica de defensa de los jaguares” (2020).

Como en toda cultura, los mitos son los que sustentan ciertas creencias que se convierten en paradigmas, marco referencial de la dinámica social. De la misma forma, la cultura Waorani tiene varios mitos sobre la maternidad, generalmente con animales mamíferos. Otro ejemplo, es el mito de la rata, explica K. Álvarez, la rata enseña a la mujer

a parir, pues, en tiempos pasados, los hombres mataban a sus esposas para sacar al bebé, es por esto que la rata enseña a la mujer a parir para salvar su vida (2020).

b) Trabajo.

Un segundo eje es el trabajo. Explica K. Álvarez: “el trabajo, entendido desde todas las visiones cosmológicas de los Waorani, utilizar, recoger, hacer. Entonces, la mujer aprende y aumenta su sabiduría con respecto a la misma a través del trabajo, por ejemplo, de los animales, mira como la guangana limpia su casa con sus patitas, procura imitar, la mujer copia como se debe tener limpia la «chakra» como la guangana” (2020).

Como lo explica Omari Ima en su texto, “nuestra cultura reconoce a la ocupación como “kaki”, esta palabra significa hacer, o “wamoni kemoni” que implica haciendo.” (2012, p. 33), concepción que ha cambiado por el ingreso de ideas modernas occidentales como el dinero, el concepto de trabajo, etc., que indica el cambio paulatino de cotidianidad de las mujeres (y hombres) Waorani.

c) Defensa y sabiduría.

Una tercera característica para K. Álvarez está relacionada con la defensa y sabiduría, pues las mujeres Waorani “aprenden a defender como la naturaleza se defiende, y a *aprender-haciendo*⁴⁵, como la naturaleza amazónica, como se va haciendo con la muerte, con la vida, con la putrefacción, pero que, al mismo tiempo, vuelve a nacer”. El

45 La doctora Kati Álvarez cita la idea metodológica de Paulo Freire, al ser similar a la forma de aprender de las personas Waorani dentro de la selva, mediante observación y mimesis con los procesos biológicos de las especies y el ecosistema en general amazónico.

conocimiento de las mujeres Waorani es una mimesis de la naturaleza; en otras palabras, es una apropiación de la dinámica de la naturaleza (2020).

d) Vivienda.

La idea de vivienda también es un aspecto característico por el cual se puede comprender la complicidad de las mujeres y la naturaleza, y las respuestas que se apuntaron por parte de las mujeres Wao entrevistadas sugieren que la selva es su casa, su hogar, y la defienden como en Occidente se cuida una casa con todo lo que hay dentro (electrodomésticos, muebles, decoración, y los implementos personales, joyas, dinero, ropas, etc.), hasta se colocan alarmas de seguridad.

e) Metamorfosis.

En función a los ejemplos que se menciona, y en cuanto a no existir dicotomías en la cultura Waorani, la antropóloga Marisol Rodríguez agrega que “los seres humanos pertenecen al mundo animal y el mundo animal en seres humanos. No hay ruptura” (2020). Esto da pauta para resaltar una característica peculiar de la cultura Waorani, en general de las culturas amazónicas, en función de la complicidad con la naturaleza: “la metamorfosis”.

Explica Ulrike Prinz, la metamorfosis amazónica:

...parece ser el principio «desordenador» anárquico o, mejor dicho, «el principio paradójico». Este principio, que puede ser leído como «creativo», también es controlado, disuelve los límites entre lo humano y no humano, tomando a lo «otro», como un vehículo, no como un objeto, que caracteriza la relación sociedad-naturaleza en Occidente (2004, p. 284).

Así, la socióloga Ruth Ross, explica en la entrevista realizada, que la cultura Waorani, en su propia complejidad sin dualismos, “cuando muere una mujer, su espíritu reencarna en jaguar macho, y lo mismo ocurre cuando muere un hombre, encarna en un jaguar hembra” (2020).

Y para complementar la idea de metamorfosis, M. González recalca que los mitos son una herramienta por la cual se puede encontrar la relación expresa como “*continuum* al tránsito de un ser humano a ser animal” (2020), esto lo cuentan mediante mitos cantados, totalmente diferente que en Occidente.

La explicación de David Suárez respecto a este principio que viven las personas Waorani es impactante:

En los mitos animales son personas, las personas animales. Los espíritus transitan a estados de ser jaguares. No solo existen las meñeras (quienes hablan con el jaguar), sino que los Wao piensan que tienen partes del jaguar. Por ejemplo, cuando están enojados tienen el enojo del jaguar, este es un enojo que no da lugar a estrategias racionales de violencia o dosificadas como en Occidente, ese momento se encarna la ira del jaguar, esto es diferente (2018).

No fue necesario ver una película, conectarme con una pantalla, ni usar audífonos para imaginarme el mito que Tipa nos cantó. Escuchar como una mujer se convierte en jaguar, para luego visitar y oír que dicen sobre ella dentro de la comunidad, es algo en lo personal alucinante. Como escenario la selva, la letra en Waotodedo, y la melodía entonada

por Tipa. Cuando terminó su canto, solo pensé: “¡Qué suerte tengo por vivir esto!”. (**Ver Anexo Audiovisual 1: *Canto de Tipa Irumenga***)

f) Cuerpos.

Por otra parte, la idea que impacta sobre la configuración de las mujeres y la naturaleza es la construcción de sus cuerpos frente a la otredad, en el ámbito identitario, en un sentido de negociación, que viene ligada al uso de accesorios, ya sean plumas, artefactos de chambira, el antifaz de achiote, dientes de animales, collares de semillas, etc. Como explica Kati Álvarez: “la colonización fragmentó sus cuerpos”, los separa de la naturaleza, se adornan para completar sus cuerpos con la naturaleza “incorporada” (2020).

En este sentido, la filósofa feminista Judith Butler, en cuanto a la performatividad apunta que “no es un acto único, sino una repetición y un ritual que consigue su efecto a través de su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto; como una duración temporal sostenida culturalmente” (1990, p. 17). Justamente, las mujeres Wao construyen su cuerpo frente al *cuwuri* que, identitariamente hablando, representa al caníbal, entonces ellas, frente a las personas que no son de su nacionalidad, consideradas caníbales, se visten como quieren que las vean para no dejarse consumir/comer.

La doctora Kati Álvarez interpreta esta dinámica como una “estrategia de resistencia”, pero también añade que ellas (las mujeres Wao) “saben que atraen turismo cuando se visten con todos sus adornos”, lo cual se resume en una doble estrategia de

subsistencia⁴⁶, tanto como Waorani (frente al *cuwuri*), como una ecuatoriana con la necesidad de ganar dinero. Aun así, “seguramente antes de la colonia hubo otros mecanismos de negociación, estos elementos son contemporáneos” (2018).

Banalmente, desde Occidente, sin comprender la cosmología Wao, el cuerpo y la decoración de las mujeres Waorani (nativas en general) se folcloriza, sin ser conscientes de que están frente a una construcción cósmica, de un «cuerpo cósmico», “algo muy lejano a nuestra comprensión” (Álvarez, 2018).

La categoría de “cuerpo-cosmos” se refiere a la compleja dinámica y el uso del cuerpo, la cual se sustenta en que los significados dentro de una cultura no siempre deben corresponder a la norma establecida con el fin de normar al grupo de personas, pueden también ser “cognitivos, estéticos y morales” (Gallardo, 2019, p. 62), con una suerte de exponer una identidad dentro de una cultura en un lugar determinado, con el uso de lo que ese lugar le proporciona, en este caso, la selva proporciona las plumas, dientes de animales, achiote y la chambira.

Ahora bien, en cuanto a los hombres dentro de esta compleja configuración con la naturaleza, es importante recalcar que ellos también manejan ciertos patrones de complicidad, quizás diferentes al de las mujeres, en palabras de la doctora Kati Álvarez, la “alianza con la naturaleza para proveer, la paternidad está atravesada por la defensa de su territorio” (2018); pero al final del día, es parte de la complicidad de las personas Waorani tejiendo su cultura.

46. Hay que recordar que son culturas que están sometidas a una colonización constante, pues como se explicó las empresas extractivas ocupan su territorio y como parte del proceso las evangelizan e implementan “proyectos” de desarrollo social, que al final del día no es más que la continuación de la llegada de las empresas a destruir su hogar.

1.1.2. En defensa de su existencia

a) Territorio.

Con el análisis realizado hasta el momento, aunque no maneja la visión desde Occidente expresada en la frase “la madre tierra”, se infiere que la cultura Waorani mantiene una complicidad con la naturaleza, dada tanto en mujeres como en hombres, dentro de su cotidianidad en la selva. Pero a nivel de organización política frente al estado ecuatoriano, el accionar de los hombres, en torno a la defensa del territorio, difiere del de las mujeres.

Esto se demuestra en la diferencia de la trayectoria en la gestión entre los hombres que lideraban la NAWA y las mujeres que lideran la AMWAE, no solamente desde las puntualizaciones en documentos que comentan la génesis de la AMWAE, sino por experiencias más puntuales como la de Alicia Cahuiya, la lideresa, también expresidenta, de la AMWAE. Al parecer, esta diferencia entre el accionar del grupo masculino y el femenino no viene dada por su cultura, más bien se puede considerar como resultado del proceso de fragmentación introducido por las petroleras (Álvarez, 2020).

En este sentido, en la entrevista realizada en el año 2021 por el grupo Plan V⁴⁷, Alicia expone el amedrantamiento que recibió por parte de los dirigentes de la NAWA, tras su discurso político en contra de la actividad petrolera ante la Asamblea Nacional en el año 2013 (Cahuiya, 2013). La anécdota, bastante impositiva, inicia desde el cambio de su trayectoria hacia una comunidad Waorani, por un viaje a Quito, en el cual, un dirigente

47. Grupo de periodistas investigadores ecuatorianos que promueve la libertad de expresión y pensamiento, dirigido por el periodista Juan Carlos Calderón.

Kichwa solicitaba que Alicia dijera “todo sí” ante la asamblea. Ella hizo caso omiso a tal petición, y cuando tomó la palabra arremetió contra el gobierno y las petroleras.

Luego de su intervención la trasladaron al Puyo, ubicado en la provincia de Pastaza (dentro de la región Amazónica del Ecuador), de manera camuflada y veloz, donde tuvo una reunión con dirigentes de la NAWA, quienes la amenazaron de muerte, pues ella “debía aceptar el petróleo en el Yasuní”, a lo cual Alicia respondió:

“Yo defiendo porque es mi casa, porque es Yasuní, donde yo nací, yo soy mamá, yo dejo sangre, doy luz a mis hijos. Ellos me dicen: «tú tienes que callar, no hablar más». Yo dije: «no me voy a callar porque es mi casa, más bien el gobierno nos debe una deuda»” (Plan V, 2013).

Este pasaje de la historia de la defensa del territorio y los recursos naturales de las mujeres Waorani, no contrasta con las respuestas de las entrevistadas. Justamente, su forma de responder, quizá, tiene frases bastante conocidas a nivel internacional, que conforman un discurso uniforme, pero no dejan de ser similares en el sentido de percibir a la selva como su hogar y lo defienden.

En este punto, M. Aguirre explica, a partir de la conformación de la AMWAE: “las mujeres empiezan a organizarse, y no tratan con petroleras, pero los hombres sí entregan su territorio; las mujeres no hacen eso, ellas defienden y promueven una defensa más generalizada” (2020). Esto muestra una gran diferencia entre los hombres y las mujeres en cuanto a dirigentes de organizaciones que representan su nacionalidad frente al estado

ecuatoriano, que requieren de convenios, estrategias, etc., para mantener, de alguna forma, el lugar donde viven.

Para complementar el análisis hace falta hacer referencia al papel de las petroleras, pues son de estas empresas de las cuales las mujeres defienden el territorio. Innumerables documentos relacionados con la historia de la “civilización” Waorani, levantados tras investigaciones con información primaria (etnografías realizadas por varias investigadoras desde el siglo XX), reportajes y documentales sobre la lucha de las mujeres Waorani, las múltiples entrevistas a personas de la nacionalidad Wao, confluyen en una realidad que es innegable, las empresas extractivistas caucheras, mineras, petroleras, en especial la petrolera, causan un grave e irreparable daño en el ámbito tanto ambiental como social.

b) Ambiente.

En el ámbito ambiental, debido a que la contaminación del agua, suelos y aire provoca problemas en la salud de las personas que habitan la Amazonía ecuatoriana, provoca también la disminución de especies de fauna, en especial aves, mamíferos, peces, que son parte del *huamoni*, parte del equilibrio que mantiene la subsistencia de las comunidades.

En este sentido, la lideresa Waorani Omari Ima comenta que su gente no puede ver papagayos, no pueden ver muchas aves, es por eso que quiere ayudar a su gente para que sus hijos puedan volver a ver aves (2018).

También, la antropóloga Marisol Rodríguez comenta que el ingreso de las empresas petroleras y madereras, debido al ruido que produce su actividad extractiva, provocó que no se puedan ver animales tan fácilmente “las mujeres Wao salían de sus casas y podían

ver animales cerca, solo a quinientos pasos había una guanta, un pajarito, etc., ahora ellas deben caminar hasta cinco horas para ver un ave” (2020).

c) Social.

Por otro lado, los efectos sociales de la presencia de las petroleras y madereras son bastante catastróficos y, tristemente, están respaldados tanto por el Estado como por los grupos religiosos. En conjunción, estos actores tienen un objetivo principal y es mantener en calma a la comunidad, por lo que les dan trabajo, y surgen cambios dentro de las familias, que se verán más adelante.

Por otra parte, este trabajo en equipo entre petroleras, grupos religiosos y el Estado, reconoce el ingreso de un cuarto actor- las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's), las cuales promueven la defensa del territorio- brinda una plataforma, junto con herramientas discursivas, como parte de la preparación de las mujeres para defender su territorio.

En este sentido, Kati Álvarez comenta que las mujeres Waorani han sido construidas por Occidente mediante las ONG's, “organizaciones que han sido clave en la construcción de esta imagen de mujer salvadora del mundo de carácter antiextractivista” (2020). Así se entiende el surgimiento de tres de las lideresas que representan a la nacionalidad Waorani frente al estado y frente al mundo: Alicia Cahuiya, Omari Ima y Nemonte Nenquimo.

En este punto cabe recordar, al ser una cultura de base cazadora y recolectora para su subsistencia, que recolectar sigue siendo parte de su cotidianidad, por lo tanto, se puede inferir que ellas recolectan lo que les sirve para sobrevivir. El cazar también sigue siendo

parte de su cotidianidad, y requiere de una estrategia. Estas características las usan también frente a Occidente. Por ejemplo, si encuentran algo que les sirve (alguna botella, ropas, cosas plásticas, etc.) se lo llevan. Y la estrategia, siendo esta una de las características de su forma de vida, la usan frente a Occidente, de forma estratégica, si es útil para la comunidad entrar en los programas de apoyo de las ONG's para reparar la ausencia de sus seres no humanos del *Huamoni*, pues ellas lo harán.

En este sentido, David Suárez (2018) explica que la cultura Waorani es igualitaria; por lo tanto, su proceso con respecto a la población ecuatoriana, es buscar la igualdad, no verse diferentes: “nosotros pensamos que los Wao luchan para radicalizar su diferencia, y que quieren volver a la selva”. Comunidades como Gareno se acercaron al borde de las vías, cerca de campos petroleros, porque ellos quieren “poseer las mismas condiciones y a las mismas cosas, bienes, servicios”. Al acercarse toman su realidad como Waorani civilizado para demandar bienes y servicios hacia las petroleras y el Estado, bajo la premisa de ser ciudadanos y tener derechos.

Aun así, las comunidades más alejadas de los centros poblados, las que tienen poco contacto con la civilización occidental, ubicadas generalmente en el Cononaco, toman su realidad de Waorani “puros” para no ser forzados a ser civilizados o aprender códigos occidentales; ellos expresan “Yo soy propio Wao, vivo como los antiguos, y mi inserción en tu mundo viene desde ahí. Tú tienes que darme porque yo soy un propio Wao. Quieren internet, por ejemplo, pero en sus términos” (Suárez, 2018).

También es parte de su estrategia acceder a la educación, lo cual se abordará más adelante, pero cabe mencionar que es parte de su estrategia, como menciona David Suárez:

“en Dicaro nos decían: «queremos que nos den talleres para aprender palabras como sustentable, para poder hablar con ministerios»” (2018).

1.1.3. Aporte desde los ecofeminismos

Ahora bien, mediante el análisis de varios aspectos de la construcción de la configuración mujeres Waorani y el entorno en el que viven, y sin la intención de ahondar en el debate epistemológico de las corrientes ecofeministas, se toma a los ecofeminismos como otro acercamiento que permite representar la configuración (ya se expuso que no es una relación) de las mujeres Waorani y la naturaleza.

Con base en las respuestas de las mujeres Waorani, se puede inferir que las características biológicas las une a la naturaleza; por ende, se abandera en proteger su hábitat, entrando en el terrero de la corriente ecofeminista esencialista; pero, por otro lado, la construcción de su cultura en conjunción/complicidad con la selva amazónica arroja una construcción de dicha configuración.

Tanto Vandana Shiva, María Mies, Alicia Puleo y otras exponentes, los ecofeminismos, tanto esencialista como constructivista, brindan un gran aporte mediante el desarrollo de sus teorías como puente para explicar la relación de las mujeres y la naturaleza.

Por un lado, las mujeres sí tienen una proximidad con la naturaleza, al punto de hacer mimesis, transformarse, etc., tal cual como los hombres. La cultura Waorani se va configurando, tejiendo, con la dinámica propia de ciertos animales amazónicos. En este

punto, las mujeres no están llamadas a luchar por el territorio, ni defender la naturaleza o tornar su economía sostenible, como dicta la premisa del ecofeminismo esencialista.

Aun así, la construcción de la imagen de mujer Waorani salvadora del territorio, como lo explicó Kati Álvarez, es una construcción desde las ONG's, o las mujeres usan esta estrategia para su subsistencia. Dicho discurso también es una analogía con su contexto social y político coyuntural. Al ser así, la premisa del ecofeminismo constructivista, en el cual la “relación” mujeres con la naturaleza viene dada por un proceso histórico y cultural, sería la que explica la configuración de las mujeres Wao y su entorno.

Algo que recalcar es el hecho de que los ecofeminismos no contemplan la posibilidad de actuar de forma estratégica para la subsistencia, al punto de adoptar discursos que ONG's les indican en defensa de la naturaleza (mujeres que defienden su territorio), como posiblemente lo hacen las mujeres Waorani. David Suárez argumenta sobre el uso estratégico del discurso referente a “las cuidadoras de la naturaleza”, pues “ninguna identidad es esencial, todas son estratégicas”. Así, mediante este discurso, “las mujeres han visto mayores oportunidades y posibilidades de visibilizarse, acceder a recursos, a plataformas de interlocución con la sociedad nacional que son interesantes”, no necesariamente por ser las llamadas a proteger el medio ambiente, y finaliza: “internamente, el territorio no es particular preocupación de hombres o mujeres, es del clan, del jefe guerrero” (2018).

Pero, como se puede inferir, la naturaleza de la cultura Waorani, siendo tan compleja de comprender y explicar, va mucho más allá de las categorías con las que se quiere interpretar. La complicidad con la naturaleza, tiene una clara base en la experiencia, notable diferencia con nuestra cultura de base occidental moderna, como explica Herrero

sobre la histórica construcción de nuestra relación con la naturaleza a partir del desarrollo tecnológico y científico: “La relación con la Naturaleza pasaba a ser establecida a través de ideas o concepciones abstractas y no a partir de la experiencia” (2013, p. 286). Mucho que aprender de la cultura Waorani, o quizás de la forma en la que nos paramos frente a nuestro entorno, del cual, inevitablemente, formamos parte.

Cada día que pasé en la selva, y desde que la visito, llegó una sensación de incongruencia que no logré comprender. Siempre me surge esta pregunta: ¿Cómo es posible que un lugar tan paradisíaco, hermoso, sublime, es espacio para ser destruido por las empresas extractivas? Siempre leí sobre los conflictos dentro de la selva amazónica, siempre escuché las noticias donde ponían a las comunidades amazónicas como defensoras de su territorio; pero, a su vez, en contra de una economía nacional. Solo cuando estoy en la selva puedo comprender, quizá muy poco, la lucha que llevan las mujeres, la resistencia de todo un pueblo y los daños que va generando la actividad extractiva en la cultura y el medio ambiente.

1.2. *Bito Ki imi (Ser/Soy)*⁴⁸

¿Qué cambios presenta la estructura de género interna tras la participación política activa por parte de las mujeres?

“Mi mamá contaba la manera de vivir bien, la manera de compartir. Hombre/mujer eran jefes. Yo miraba como compartían hombres y mujeres. Decían que aquí tienen que crecer, vivir y ayudar a la gente” (Ima, 2018).

“Mi mamá me explicó a ser mujer Waorani⁴⁹. Cuando te vas a la ciudad ya regresas como mujer de ciudad y no hay que actuar así, sino debes ser siempre mujer Waorani. Cuando van a la ciudad no comen carne, que no toman chicha. No tengo que cambiar. Ir a trabajar con el esposo en el chakra, tener sembríos frutas para niños. Mi mamá me explicaba eso” (Nenquimo, 2018).

“Los Waorani siempre hemos sido guerreros; eran los hombres quienes salían a defender y a luchar con lanzas su territorio, pero eran las mujeres quienes decían “basta, ya no más conflicto, no más violencia”. Los hombres escuchaban y obedecían la palabra. Por eso, ser mujer Waorani es ser mujer de paz en una selva viviente. La mujer, además, está conectada con la tierra, que nos brinda toda la

48. *Bito Ki imi*, es una idea en Waotodedo que expresa Ser/Soy. Diccionario Español-Wao. Revisado en: http://www.waorani.com/dictionary_WAO2.html

49 La madre de Margoth Nenquimo es Quichua y Zápara, y su padre es Waorani. Es por esto que su madre le explicaba como ser mujer dentro de la cultura Waorani.

riqueza que tenemos. Nosotras somos igual: damos vida. La raíz” (Nenquimo, 2018).

Estas son las respuestas a la pregunta en cuanto a los roles de mujeres y hombres dentro de la comunidad, la intención era conocer la división de roles, vista desde mi mirada como mestiza. Como primer aspecto, se puede denotar que las respuestas indican el cambio en su organización a partir del contacto con Occidente. Esto dejan ver las respuestas de tres mujeres de diferente edad y experiencia en contacto con ONG’s y el gobierno.

Primeramente, la respuesta de Omari Ima, siendo la lideresa más antigua, habla de su organización anterior, como su madre contaba la vida de hombres y mujeres jefes en la comunidad. Segundo, Margoth Nemquino comenta como la educó su mamá cuando se casó con el hijo de Tipa Irumenga, Orlando, que son Waorani, y le recomienda no perder sus características cuando sale a la ciudad. Finalmente, la tercera respuesta corresponde a Nemonte Nemquino, mujer joven líder y cara de las mujeres Waorani ante el mundo, a quien se conoce en redes sociales y ha sido portada de la revista *Time* y galardonada como una de las cien personas más influyentes del año 2020.

Ahora bien, el presente capítulo nos trae ideas concretas (como son las repuestas de las mujeres Wao entrevistadas) sobre su organización social “desde la cosmología y prácticas precoloniales” (Lugones, 2008, p. 42) que nos ayudarán a entender profundidad el proceso de colonización que se ha llevado a cabo en la nacionalidad Waorani desde Occidente. Recordemos que la comunidad Gareno tiene contacto fluido con empresas petroleras y organizaciones, por lo cual podemos denotar los cambios en sus respuestas sobre roles entre hombres y mujeres.

Cabe añadir, como parte de en la misma línea analítica con respecto al acápite anterior, al no tener dualismos, los roles de mujeres y hombres no son comprendidos “uno frente al otro”, sino, como se expondrá más adelante, tienen otra lógica de conformación dentro de los clanes.

Iniciando por el mito que hace referencia el origen de los hombres y las mujeres Waorani, cuenta que las personas Wao nacen de la boa, los dos del mismo animal: “la mujer nace de la cabeza y los hombres salen de la cola de la boa”. Pero los dos salen del mismo tronco⁵⁰ (Álvarez, 2018).

Las mujeres Waorani responden en función al cambio que existe hoy, las respuestas son acerca del pasado y, como la madre, en general, es la que les cuenta cómo eran las mujeres Waorani.

Así se denota la importancia de tener en cuenta que existe un antes y un después, como se demuestra a lo largo del documento, un antes del proceso de “pacificación” o “civilización” mediante las estrategias del protectorado, el ingreso de las madereras y petroleras, ONG’s, escuelas, y un ahora, el cual se ve caracterizado por las estrategias que adoptan para su subsistencia.

Este antes y después de su ingreso en el paradigma occidental que es patriarcal, provoca cambios en la organización interna, división de roles de género y sexismo en las relaciones, pues la cultura Waorani en sí no tenía un sistema de desigualdad de géneros, más bien al contrario, es un sistema con roles no marcados, que la lógica de expropiación cultura y humana, va diluyendo.

50. Entrevista K. Álvarez 29/5/2018.

También se debe tener presente que el proceso de colonización es actual, día a día se llevan a cabo actividades de “civilización” hacia la nacionalidad. Así, las personas investigadoras entrevistadas, quienes vivieron dentro de la nacionalidad Waorani, dan cuenta del momento en que se encuentra la cultura Waorani, que va mostrando ciertas prácticas occidentales, acompañadas de remanentes de prácticas ancestrales en un dinamismo de estrategia y/o resistencia frente a Occidente.

Por otra parte, la categoría “género”, de igual forma que la “relación con la naturaleza”, son recursos que se han conformado desde Occidente para la organización social, lo cual brinda una aproximación a la realidad moderna con génesis eurocéntrica, pero no necesariamente describiría la realidad dentro de una comunidad nativa con rasgos culturales precolombinos intactos.

Aun así, la estructura de género y los roles dentro de la nacionalidad, junto con la transmisión de conocimiento, son temas estrechamente ligados, pues es en su proceso de educación en el cual se aprende a ser una persona Wao, cazadora y recolectora, equitativa e igualitaria, cuidadora de su paz, territorio y en complicidad con la naturaleza que la rodea. La transmisión de conocimiento se analizará en el siguiente acápite.

Una vez expuestas las consideraciones importantes para analizar el tema, propongo un concepto en referencia a la construcción de los géneros, roles de mujeres y hombres, estructura, etc. Para fines del análisis de la estructura de géneros dentro de la nacionalidad Waorani, no retomo todo el debate actual sobre los géneros, así parto desde el concepto que brinda el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo:

“El género determina lo que se espera de una mujer o de un hombre, lo que se les permite o lo que se valora de unas y otros en un contexto dado. Determina las

oportunidades, responsabilidades, recursos y competencias asociadas con el hecho de ser hombre o mujer. El género también define las relaciones entre mujeres y hombres, entre niñas y niños, así como las relaciones entre mujeres y entre hombres. Estos atributos, oportunidades y relaciones se construyen socialmente y se aprenden a través de los procesos de socialización. Estos procesos dependen del contexto y del momento específicos y cambiantes. Género no significa «mujer»”. (PNUD, 2010).

Es decir, la categoría “género” hace referencia a los roles que las sociedades, comunidades, organizaciones sociales, otorgan a hombres y mujeres dentro de un contexto, tanto cultural como geográfico, formando, así, su estructura y dinámica, que no es estable sino cambiante de acuerdo a las circunstancias internas y externas.

Siendo así, la nacionalidad Waorani experimenta cambios en su estructura de género, que vienen dados en relación al antes y después de su “encuentro” con Occidente, así lo explica K. Álvarez:

“Antes del contacto con Occidente no había roles como tal. Todos colaboraban en medida de sus capacidades. Niños y niñas recolectan agua, leña; las mujeres siembran en medida de sus posibilidades. Manejan machete los dos. Los roles se darían en relación a la fuerza física, las destrezas y habilidades como ser individual” (2020).

Por su parte, David Suárez señala que existe cierta diferencia en los roles, pero inmersos en un “intercambio de conocimiento”, haciendo mucho más flexible la cotidianidad en la que los hombres que son capaces de manejar una canoa, explican cómo hacerlo a las mujeres. Tanto hombres como mujeres trabajan la chakra. Las mujeres se hacían cargo del fogón hasta hace poco, pero ahora hay gas o planchas eléctricas, que les facilitó el Estado o las petroleras. De igual forma, la mayoría del tiempo, las mujeres pescan y los hombres les ayudan con las redes. Es un trabajo compartido mediante el cual, al final del día, los lleva a compartir dentro de la familia sus productos (2018).

Aun así, Milagros Aguirre enfatiza que “casi todas las sociedades son los opuestos complementarios. Hombres y mujeres se complementan. Hay ciertos roles, pero no son encontrados. Opuesto no son, sino complementarios” (2018). Esto da cuenta del trabajo en equipo entre hombres y mujeres, armonizado por la transmisión de conocimientos entre ellos.

En este sentido, Ruth Ross hace énfasis en la fuerza física y psicológica que desarrollan tanto hombres como mujeres; la fuerza física se desarrolla en los cuerpos mediante las actividades cotidianas; por ejemplo, cuando van juntos a la cacería, el hombre mata al animal y la mujer lo carga de regreso a casa. Añade Ross: “las mujeres son muy fuertes, físicamente y mentalmente, incluso quizás más que los hombres” (2020).

Ahora bien, la dinámica de géneros que caracteriza a la nacionalidad Waorani está inmersa en la selva amazónica del Ecuador, lo cual es un factor importante, pues las actividades que se conocen desde Occidente en el cotidiano de las mujeres y hombres son totalmente diferentes. Se entiende así que la estructura de género en la nacionalidad

Waorani es parte de una construcción más amplia que aborda el espacio que se habita, con el que se teje la cultura entre lo humano y no humano.

En este sentido, Irene Molina (2006) explica que el espacio es un constructo social diseñado mediante prácticas de discursos y de imaginarios, que se complementa con la idea de que la construcción de espacios, géneros y relaciones, y viene dada mediante una configuración cultural y social de las mujeres.

Por otra parte, las actividades obvias que diferencian a hombres de mujeres (sin haber pasado por transformación de géneros) en el mundo entero, es el parir y el amamantar. En el caso de parir, las mujeres son las únicas que pueden hacerlo, pues son las que gestan al bebé dentro de su cuerpo durante nueve meses. Pero, en el caso del amamantar, existe un mito, el cual indica que “en un inicio, los hombres si podía amamantar, pero tras un conflicto con la luna, les fue quitado ese don, por lo tanto, hoy en día las mujeres son las que amamantan” (Álvarez, 2018). Aun así, en varias situaciones, los hombres se acuestan en las hamacas, y colocan a los bebés en su pecho.

En este punto, tanto David Suárez (2018) como Marisol Rodríguez (2020) se refieren al cuidado de sus criaturas como una actividad compartida, no es una actividad exclusiva de las mujeres; los hombres se quedan con los/as niños/as varios días cuando se van las mujeres, creando un vínculo con los/as niños/as.

Es importante mencionar la estética en la decoración del cuerpo de las mujeres, difiere de los hombres. Como se explicó antes, las mujeres se decoran con plumas, dientes, usan implementos de chambira, lo cual representa la feminidad, usan un antifaz de achiote, lo cual es protección del otro, en palabras de Kati Álvarez, el cuerpo de las mujeres es un

“ensamblaje de piezas” que lo completa (2018), los hombres no lo viven de la misma manera.

Cabe anotar la explicación de Omari Ima respecto al antifaz rojo hecho de achiote:

“El Achiote es super importante en la cultura. Puede dar la bienvenida. En una familia grande que se reúne y que vamos a encontrar felices en la naturaleza.

Vamos a compartir. Tú te pintas y somos iguales. Además, nadie puede ver porque me tapa. Es especial en las mujeres.” (2018).

Por otro lado, los factores territoriales, económicos, sociales, políticos, religiosos en la cultura Waorani vienen dados con diferentes configuraciones; están estrechamente ligados a la selva, con una equidad entre mujeres y hombres en cuanto a papeles de poder político, así es el caso de Tipa Irumenga, lideresa de Gareno. Aun así, Ruth Ross se remonta a experiencias como la de Dayuma, con la cual indica la existencia actual del matriarcado, pues las mujeres toman las decisiones, en la noche se reúnen, ellas son las que deciden (2020).

En mi visita a Gareno percibí el empoderamiento intrínseco de la lideresa Tipa, con ese aire de seguridad, se notaba que es el pilar más importante en la comunidad. No puedo explicar en palabras su actitud, su mirada nunca titubeante ni nerviosa, la hacía imponente frente a todo Gareno, inclusive frente a su esposo, quien no hablaba muy alto, y su presencia no resaltaba en el lugar cuando nos reuníamos en la Maloca.

Además, como se analizó en el acápite anterior, existen líderes y lideresas que representan a la nacionalidad Waorani frente al Estado ecuatoriano, y en ese ámbito han sobresalido las mujeres, tanto a nivel nacional, como a nivel internacional.

Tristemente, los rasgos equitativos e igualitarios de la cultura Wao van cambiando debido a los mismos factores analizados anteriormente, el contacto con Occidente mediante las “civilización”, actividades extractivas en la zona, la religión y la presencia de las ONG’s, quienes han provocado la división sexual del trabajo.

Este proceso inició con el ingreso del Instituto Lingüístico de Verano en 1969, como se explicó, mediante la educación occidental, religión cristiana, volvió sedentarios a las comunidades, infundiendo actividades como la agricultura que, aunque no es desarrollada en su totalidad, merma su característica de cazadores/recolectores, y mediante la cual las mujeres se quedan en la chakra, y los hombres salen a cazar.

Por otro lado, la convivencia con la cultura Kichwa, influye en la cultura Wao, pues, durante las décadas de “encuentro” cultural se han realizado alianzas, matrimonios y, como si fuera poco, el contrato de profesores Kichwas. En este punto, David Suárez explica que los hombres Waorani “ven la ventaja comparativa en el machismo Kichwa. Mujer en casa y que te cocine y que haga las cosas, que le tengas listo todo” (2018).

Y un factor muy importante es la dinámica que implica la presencia de las petroleras, pues es, y será, la influencia actual más potente en la división sexual del trabajo, el nacimiento de la violencia sexual, la prostitución y la amenaza de la salud en la nacionalidad Waorani.

En este sentido, las empresas contratan personas ciudadinas para el trabajo en campo (en el pozo petrolero), con un régimen de 21/7 (21 días en campo y 7 días en la ciudad), también contratan hombres Wao, convirtiéndose en mano de obra barata y asalariada, “así les mantienen contentos para que no se subleven y les saquen de ahí con lanzas” (Rodríguez, 2020).

Esta lógica de trabajo en las petroleras promueve el surgimiento de bares con venta de alcohol y lugares para trabajo sexual (prostitución) de jóvenes mujeres Waorani. Dos situaciones que desencadenan problemas sociales, característicos de Occidente, la violencia de género y la desconexión con su cultura.

Es impactante, darme cuenta, con cada entrevista, que las culturas que estaban mucho más distantes de sufrir daños por violencia de género, como los que sufrimos nosotras en Occidente, ahora viven los mismos problemas.

A continuación, se apuntan algunos de los comentarios respecto al tema:

Margoth Nenquimo: “aquí toman mucho trago por eso tratan mal a las mujeres” (2018).

Omari Ima sobre los cambios en su comunidad: “cambio de la cultura, en alimentación, cambio de la casa, vestimenta; cambio mucho y yo quiero vivir en casa más típica, pero hombre no hace” (2018).

M. Rodríguez: “ahora existen prostíbulos y alcohol. En sector de minería (cerca de comunidades Waorani) no había prostíbulos y ahora hay tres 24/7” (2020).

M. Aguirre: “frente a elementos occidentales han aparecido las muertes con el alcohol, casos de prostitución, SIDA, violaciones, violencia de género. Aparecen un montón de problemas que antes no tenían” (2018).

La doctora Kati Álvarez: “surge la prostitución en áreas de extracción de petróleo, madera y en las ciudades de la Amazonía. En zonas extractivas mujeres salen a las vías, y en las ciudades las chicas y señoras ejercen prostitución en bares y karaokes” (2020).

Entonces, estos factores detonan un cambio drástico en los valores, creando prejuicios y, como comentan Suárez y Rodríguez, los hombres van aprendiendo otras masculinidades con base en la relación de poder, dinero por sexo, violencia que desencadena el alcohol, etc., y se adoptan roles diferenciados por género: los hombres en petroleras a cargo del desbroce, carga, transporte, etc., provocando que las mujeres se queden a cargo de la casa, de los/as niños/as, de actividades en la chakra, en fin, del cuidado, como lo es en Occidente, atribuido a las mujeres.

Y, como si fuera poco, las ONG´s, mediante sus programas sociales, ahondan aún más en esta problemática en cuanto a implementar actividades diferenciadas (idénticas a la lógica occidental) para las mujeres. Por ejemplo, explica Marisol Rodríguez: “la gente de proyectos ingresa y solo a mujeres les dan talleres de corte y confección, y a los hombres cerrajería. Establecen nuevos roles, asumen que es lo ideal, así, hombres y mujeres, en su relación, van haciendo cambios” (2020).

Cabe anotar, algunas ONG´s preparan a los hombres para ser guardabosques, trabajo que las mujeres anhelan, por lo cual han solicitado que se les capacite también a las mujeres, convirtiéndose así en una pequeña lucha por acceder a actividades por el gusto, más no por el género (Álvarez, 2020).

Es en este punto es importante el aporte de María Lugones, como se explicó antes, en cuanto a la no generalización de la categoría de género occidental moderna/colonial, para comprender la cultura y organización social de comunidades nativas y afroamericanas.

Entonces, el ingreso de las petroleras y ONG's como representantes del sistema capitalista eurocéntrico, introducen las diferencias de género, como explica Lugones: “el sistema género es constitutivo de la colonialidad del poder, y la colonialidad del poder es constitutiva del sistema género” (2008, p. 43). Estas empresas occidentales, tienen sus intereses en explotar recursos, por lo tanto, aplican estrategias llamadas “proyectos sociales y económicos” por medio de los cuales educan con premisas occidentales.

Cabe recalcar que este dinamismo entre la comunidad Waorani y Occidente, lleva consigo una nueva (y permanente) colonización, en función a intereses capitalistas, en palabras de Rocío Medina, “de este modo, en la intersección de “raza” y las formas de control del trabajo en torno del capitalismo se fundamentaba la nueva colonialidad del poder” (2013 p. 59), que continuará mientras la economía del Ecuador tenga base en el petróleo, lo que requiere de relaciones pacíficas con habitantes y dueños (ancestrales) de la Amazonía.

Sí, tristemente, las generaciones más jóvenes están asumiendo los roles occidentales, influidos por los aspectos antes analizados. Hoy en día se ve una mujer en casa llena de hijos/as, y esperando que llegue el esposo luego de su jornada de trabajo remunerada, ellas encargadas de la educación de sus hijos/as. Así comenta Margoth Nenquimo: “cuando tienen hijos se sienten como: «tenemos que cuidar, enseñar todo, como bailar como Waorani». Mi hijo sabe bailar como Waorani. Estamos enseñando (las mujeres de la casa) para que baile como Waorani” (2018).

Específicamente en la comunidad Gareno, el cambio de los roles se va evidenciado con el pasar de los años que, si bien es cierto, existen adultos que quieren mantener su cultura, la tendencia es que va cambiando, poco a poco, como lo experimenta Tipa Irumenga.

A pesar de este hecho, actualmente, tanto hombres como mujeres realizan actividades de caza, recolección, pesca, construyen casas, atienden la chakra, emiten cantos como parte de su proceso de transmisión de conocimiento, y es durante las caminatas en la selva donde los pequeños/as aprenden a ser Waorani. Lastimosamente, estas actividades tradicionales de su cultura se realizan cuando tienen el tiempo suficiente tras sus jornadas laborales y estudiantiles.

Como señalé antes, Gareno se ubica cerca de las vías de acceso a la selva construidas por las petroleras, pues el objetivo de sus habitantes es acceder a la educación. En este contexto que da inicio a la comunidad, Tipa Irumenga menciona la preocupación que tiene al ver que su cultura se va perdiendo, y es así que su intención es generar un proyecto cultural junto a su hermano.

En términos de Antonio Gramsci, la “hegemonía cultural” de Occidente, mediante sus herramientas educativas y laborales, provoca que los habitantes de la nacionalidad Waorani adquieran, paulatinamente, ejes de educación occidental, que ubican a mujeres y hombres en roles de género occidentales, aun así, no se han perdido totalmente ciertas actividades tradicionales como las caminatas.

Siendo así, de forma general se resume en que existen cambios significativos y drásticos en las relaciones de géneros que no vienen dados por la participación activa de las mujeres en defensa del territorio. Si bien es cierto, la organización de las mujeres, como

grupo ante el Estado ecuatoriano, en representación de toda una nacionalidad y en defensa de su territorio, presenta diferencias significativas en comparación de la organización de los hombres, los cambios más importantes se dan a nivel local.

Al plantear la pregunta, cuando se estructuró la investigación, se pretendía conocer que el hecho de que las mujeres al salir a la luz pública para defender su territorio y los recursos naturales, afectaba la estructura dentro de la cultura. Esto parte de la idea de roles de género estrictamente diferenciados como en la cultura occidental, pero al realizar entrevistas y, sobre todo, ingresar en la comunidad, se observa que la cultura Waorani no tiene roles de género diferenciados por el hecho de nacer mujer o nacer hombre, salvo por la diferencia biológica de concebir, parir y amamantar, sino que vienen dados por el desarrollo de habilidades que van mostrando desde tempranas edades, y que las personas adultas las encaminan a fortalecer.

De todas formas, desde las respuestas de las mujeres Waorani, pasando por la interpretación de las personas que vivieron dentro de las comunidades y las teorías que construyen puentes para la comprensión de esta dinámica ancestral en proceso de cambio, al final del día flexible, la famosa cita de Simone De Beauvoir, lo resume: “las mujeres no nacen mujeres, se hacen mujeres”, esta construcción no es finita, es dinámica.

1.3. Eñengi (Aprender)⁵¹

¿Cómo es el proceso de transmisión de conocimiento sobre la naturaleza y su cultura dentro de la nacionalidad Waorani?

“...15 años aprendí español, no había profesores, nada que hacer. Mis padres me llevaron a otra comunidad, donde vivo ahora, sin educación. Cuando entré a la escuela era muy complicado. No había lápiz ni cuaderno, una vez rompimos, con mis hermanas, mitad y mitad de un lápiz, y duró una semana. Era un poco difícil, preocupamos. Mamá ayudaba. Pagaba. Nos retiramos, no había como estudiar. Luego fui a otra comunidad. Yo vi que una profesora que hablaba maravillas. Yo quería ser como ella. ¿Cómo manera? No quería acercar, tenía miedo para hablar. Después pensé, ¿por qué tengo miedo? Lo único que no me gustaba era la comida como tomate, me dolía la cabeza. El arroz me gustaba mucho. Después salía afuera a conocer. Era muy difícil para mí entender con gente. Y me fui a la escuela para aprender más cosas, fui a primero y segundo grado. En la ciudad, conocí a una familia buena. Hasta ahora quiero como si fuera mi mamá, la quiero como una familia. Era muy difícil aprender español”. (Ima, 2018)

“En mi comunidad Nemompare, fui a escuela Wao. Aprendí castellano. Profesor Waorani tenía. No aprendí inglés, solo Wao y español. Acabe escuela completa.

51. Eñengi, idea Waorani que significa aprender. Diccionario Español-Wao. Revisado en: http://www.waorani.com/dictionary_WAO2.html

Quisiera estudiar más. Quiero ser una maestra para niños, para niños pequeños. Eso estoy pensando”. (Nenquimo, 2018)

“Soy Waorani, pueblo de tradición oral, y es muy importante que el conocimiento de los abuelos quede escrito para los más jóvenes” (N. Nenquimo, 2020).

Estas son las respuestas de mujeres Waorani frente al tema de la educación. La avidez por aprender es una similitud constante. Este tema lo hablan bastante fluido, tienen ideas mucho más cercanas a la lógica occidental y muestran más vocabulario, saben sobre útiles escolares, carreras, universidad, escuela primaria, secundaria, la necesidad de usar el castellano, la necesidad de no perder el Waotededo, etc. A mi parecer, es el resultado más contundente de la influencia occidental mediante la evangelización y los proyectos sociales desde ONG’s, petroleras y el gobierno nacional.

La transmisión de conocimientos dentro de la cultura Waorani, también presenta dos momentos, como anteriormente se explicó, marcados por el contacto con Occidente, tanto por el proceso de “civilización” como por el ingreso de las empresas extractivas.

1.3.1. Educación ancestral en la nacionalidad Waorani

La manera ancestral de enseñar dentro de las familias se la realiza mediante dos contextos: por medio de la observación en la selva o chakra y los cantos frente al fuego dentro de la Maloca.

a) La observación

La observación se realiza durante las caminadas en la selva en las prácticas de caza y recolección; así, los adultos y los *pikenanis* (abuelas y abuelos), caminan con las niñas, niños y adolescentes por medio de la selva, donde se explican ciertas actividades (cacería, reconocimiento de plantas, recolección de plantas, trabajo en la chakra, cómo parir, cómo amantar, cómo cargar hijas e hijos, cómo limpiar, etc.), que se aprenden mediante la imitación.

Omari Ima explica el proceso de la siguiente forma:

“Entre los Waorani, los niños jamás preguntan nada, solo miran y tratan de replicar a los adultos y a los animales que sirven de ejemplo. Por ejemplo, en caso de que no logren cazar en el primer intento, no se preocupan, pues lo vuelven a ensayar las veces que sean necesarias hasta lograrlo, y es cuando reciben cumplidos o halagos” (2012, p. 32).

También, Marisol Rodríguez expone “no hay clases teóricas, las personas Wao practican sus actividades «aprendiendo-haciendo», se les enseña la forma de cazar, «con sus silbidos, silencios, la forma de lanzar la cerbatana, etc.»” (2020), y lo realizan las veces necesarias hasta que les salga bien.

El método analizado por Paulo Freire, “aprender- haciendo”, en el contexto de la selva amazónica, implica convivir con animales, insectos, cazar, pescar, movilizarse en canoa, preparar lanzas, conocer las rutas, ubicarse, etc., requiere que desde pequeñas y pequeños, las personas Waorani desarrollen cierto tipo de habilidad, simplemente para

sobrevivir. En este sentido, Ruth Ross añade: “ellas (las personas Waorani) desarrollan un grado de sensibilidad a nivel sensorial, perspicacia, independencia. Las conexiones neurales, quizá, son diferentes, para permitir el desarrollo de las habilidades necesarias” (2020).

El proceso finaliza cuando la persona pasa su adolescencia; con base en las habilidades desarrolladas, las actividades se vuelven especializadas, generalmente, comenta Kati Álvarez: las mujeres se enfocan en la chakra donde son acompañadas por las abuelas, madres, tías; los hombres que muestran habilidades para cacería son acompañados por abuelos, tíos y padres. Aun así, añade “cuando la niña acompaña al abuelo o padre en la caza, la niña aprende a coger la presa, a cargarla y desmembrarla” (2020).

Cabe señalar que el eje de su educación es una formación autónoma, sin premios, tampoco castigos; su aprendizaje se basa en el experimento dentro de la selva, y una vez adquiridos los conocimientos sobre las técnicas de caza, la interrelación entre especies de plantas y animales, pesca, épocas de cosecha, forjan sus habilidades para la caza y recolección, es una característica cultural.

Conviene recordar ciertas diferencias en roles entre mujeres y hombres, vienen dadas por las diferencias biológicas, estas diferencias se enseñan en estas caminatas, como se explicó antes, mediante el ejemplo con otros seres vivos. En el caso los monos, por ejemplo, el parir crías es una diferencia obvia entre hembras y machos; las hembras tendrán que parir y amamantar a sus crías, entonces las niñas y niños comprenden esas diferencias observando a monos y monas en su hábitat.

b) La oralidad/cantos/mitos

La segunda forma de aprendizaje se realiza por medio de los cantos, mitos cargados de información abstracta que conforma a la cultura Wao desde la dimensión del individuo hasta su dinámica con otros seres humanos y no humanos. Las abuelas o abuelos cantan frente al fogón, dentro de la Maloca; algunos de los temas de sus cantos son acerca de sus ancestros, sus guerras, cuando murió el abuelo en la guerra, cómo hacer justicia, cómo hacer artesanías, cómo tejer la hamaca, lo importante de alguna situación, consejos para vivir dentro de la selva como personas Waorani, etc., mientras las generaciones más jóvenes escuchan sentados alrededor.

Una niña o niño puede mostrar, desde pequeños, la habilidad para el canto, y así manifiesta la lideresa Tipa Irumenga: “un niño o una niña que se destaque por ciertas características puede ser elegido por los adultos para emitir sus cantos” (2018).

En este sentido, Omari Ima: puntualiza la forma en que se prepara a una niña o niño para que cante bien. La preparación consiste en cortar la lengua a un tucán (ave que canta a lo lejos), y pegarla con miel de abeja bajo la lengua de la niña o niño, y agrega “se le pone en la niña esa lengua, eso crece. Y ya no tiene miedo, va a cantar todo el día” (2018).

Cabe resaltar el papel que cumplen las mujeres y hombres llamados *pekenanis*, es vital en su transmisión de conocimiento, ellos representan una imagen de respeto de la comunidad, son guerreras/os que han luchado defendiendo el territorio de los *huarani*, de otras nacionalidades (*cuwuri*) y del Estado, quienes permiten que las empresas extractivas invadan su territorio.

Los *pekenanis*, añade el sociólogo David Suárez, son unas bitácoras del tiempo; “los viejos no hablan de futuro, no hay noción del futuro”, y los más jóvenes captan, mediante las historias de los ancianos, la dinámica de los territorios, poniendo así “el pasado en el presente” (2018). Tristemente, ya quedan pocas personas *pekenanis*; por ende, la forma ancestral de educación se va perdiendo.

Ahora bien, la colonización conlleva el cambio en el proceso de transmisión y aprendizaje. La educación, como categoría occidental, es comprendida por las personas Wao como un requisito de “civilización”, esto parte desde el protectorado (ingreso de la ILV), a partir del cual las comunidades se establecieron en bordes de ríos, carreteras y cerca de estaciones petroleras, inclusive se desplazaron a ciudades como el Puyo, Coca, El Tena, entre otras, en busca de beneficios para sus generaciones más jóvenes con la educación. En este sentido, David Suárez apunta:

“Las personas Waorani tienen un pie en el mundo de la selva, familia, tradiciones, donde no son «atrasados», y tiene el otro pie en el otro mundo (occidental), y ahí si se ven «atrasados». Ese mundo es donde se vale ser civilizados, ellos usan mucho el concepto de civilización, dicen: “somos más «civilizados»”, ...palabra que han adoptado para explicar su situación. Antiguos no eran civilizados, nosotros sí”. Y, añade: “estar en el mundo civilizado, lo hacen sobre todo en relación con su situación de pertenencia al estado nacional para demandar derechos” (2018).

La preocupación en cuanto al tema de educación que expresa Omari Ima va encaminada, justamente, en un sentido de superación, con avidez de educarse, aprender más:

“Una Wao me dijo: “Omari ven a aprender, es muy importante”. Aprendí en la capacitación cómo voy a hablar, era difícil. Me regresé a mi comunidad, entré a escuela. Me regresé a vivir con mis padres en la selva. Me encontré una fundación “Cada nacionalidad que trabaja”, y me encantaba mucho en Puyo. Plantas medicinales me encantaba. Aprendí botánica, aprender cosas. Puse nombre de plantas. No me gusta pintar ni nada. Era difícil para mí manejar la canoa. Y ahí aprendí. Aprendí español... Después quise estudiarme. Una amiga me dijo: “Manuela, ¿quieres estudiar?”. Era francesa. Pero luego, en el proyecto, me dijo: “No me apoya la gente”. Entonces me quedé aprender en la botánica, plantas, ríos bosque, todo yo entiendo” (2018).

Además, la lideresa Omari Ima deja muy en claro que, al ser complicado para ellas aprender a escribir el castellano, su forma de comunicar es dibujando, así lo expresa: “No podemos escribir, ¡dibújale! Eso es importante en la AMAWE” (2018).

Hoy en día, dentro de las comunidades, existen escuelas y colegios unidocentes, que funcionan como interculturales y bilingües, donde se enseña el *waotededo* y el castellano, pocas escuelas enseñan un poco de inglés. Generalmente, las profesoras y profesores pertenecen a la nacionalidad Kichwa, pocos son Wao, por lo que el *Waotededo* se va perdiendo. Las escuelas bilingües son denominadas “Guardianas de la lengua”. La escuela “Gareno” es una de esas. (Ver fig. 7 y 8).

Figura 7. Escuela "Gareno". Comunidad Gareno



Archivo privado Ana Gómez. Ecuador, 2018.

Figura 8. Material didáctico para lenguaje waotededo y castellano. Comunidad Gareno.



Archivo privado Ana Gómez. Ecuador, 2018.

Mi visita a la comunidad Gareno estuvo enmarcada, físicamente, en la presencia de la infraestructura de la Escuela “Gareno”, ubicada justo al frente del ingreso del espacio donde están las viviendas de la familia de Tipa, y la Maloca principal. No puedo negar el gusto que me dio cuando vi por las ventanas de la casa escolar, vi tarjetones con palabras en castellano y su traducción en Wao; la escuela tenía baños, patio, un coliseo pequeño; que usan para las reuniones, y una casita que era el centro de salud, donde Tipa trabaja. Lo que me impresionó fue la Maloca, al lado de la escuela, totalmente destruida. En mi matriz de pensamiento hubo un espacio donde surgió una gran pregunta: ¿cómo puede ser que la educación, lo que yo conozco como educación (siendo que he avanzado hasta este momento, realizando mi doctorado), puede ser un enclave para una cultura? Definitivamente, es una realidad compleja.

A partir de este punto, es importante tomar en cuenta que la interculturalidad, comprendida desde Paulo Freire, es un constante diálogo de saberes que supera la contradicción educador-educando, constituyéndose en práctica política con base en el respeto a los diferentes conocimientos (2004).

Aun así, las escuelas, en realidad, no tienen un currículo intercultural que contemplen sus tradiciones, la importancia de la familia, de sus mitos, etc., solamente se imparten materias como matemática, castellano y, sobre todo, la historia desde Occidente, tema bastante delicado, pues, la nacionalidad Waorani tiene su génesis en una histórica particular, con otros hitos que marcan momentos importantes de sus comunidades, en los cuales, generalmente, están involucrados sus parientes cercanos, algunas de las veces, todavía vivos. En definitiva, “las profesoras Kichwas son más cercanas a la sociedad

nacional y cumplen programas previstos por el Ministerio de educación” (Rodríguez, 2020).

Como explica Ruth Ross, la enseñanza es bien básica, pues “nunca se implementó la interculturalidad, como tal, en las escuelas, más bien algunas las cerraron. Pusieron escuelas del milenio” (2020). A pesar de que Ecuador es un país donde habitan varias nacionalidades con diferentes culturas, que viven día con día su ancestralidad, esta realidad, a nivel educativo, no se enseña y se debe a varios factores, principalmente, a que la educación es una herramienta de empoderamiento; por lo cual, no conviene al Estado educar a las personas que cohabitan el sector destinado para extracción petrolera. En este sentido, Marisol Rodríguez comenta:

En el 2012 hubo una ofensiva sobre este tipo de escuelas. El expresidente Rafael Correa les tenía temor a los movimientos indígenas. Él se curó en salud, destruyó a todo lo que daba poder, fuerza al movimiento indígena, de donde salían los profesores (2020).

Y, añade:

Las escuelas representan un centro de información donde había decretos y medidas que iban a afectarles. El expresidente Correa acabó con esta educación. En las sabatinas él decía que la educación bilingüe creaba resentimiento entre indígenas (2020).

Cabe recalcar que la educación moderna, por así llamarla, minimiza la educación ancestral; además la dinámica escolar reduce el tiempo de los/as estudiantes para convivir

con *pekenanis* y realizar las caminatas en la selva, o para escuchar las tardes-noches frente al fogón, las historias, mitos y enseñanzas necesarias para sobrevivir en la selva como parte de la nacionalidad Waorani.

Por otra parte, es importante señalar que las empresas extractivas, en especiales las petroleras y las ONG's, en su labor de mediar y “ayudar” a las personas Wao, también fungen el papel de educadoras, en el sentido de transmitir, mediante sus actividades, ejes educativos occidentales a través de talleres, proyectos o con el simple hecho de contratar a personas Wao para sus labores, provocando cambios substanciales en la dinámica cultural.

Cabe señalar que las Fuerzas Armadas de Ecuador, que tienen el rol de mantener el orden, también son actores que, en ciertas ocasiones, colaboran con el proceso educativo, pues, si una escuela se queda sin profesora, los militares brindan clases enfocadas al cuidado del medio ambiente, como no botar basura, reciclar, reusar, etc. (Rodríguez, 2020).

Otro actor, dentro de esta modernidad impuesta, es la religión. Su labor no ha terminado; los grupos de misioneros/as religiosos/as, protestante, evangelistas, cristianas, todavía realizan el trabajo de evangelizar a las personas de la nacionalidad Waorani mediante charlas, carteles, etc., como se ve en la figura 9 a continuación:

tanto para el plantel educativo, como una residencia estudiantil (con dos plantas, una destinada a mujeres y otra para hombres), computadoras, aulas, escritorio y, sobre todo, una biblioteca bastante bien equipada, donde se encuentran libros de filosofía occidental, una serie de 34 libros de cocina, libros de historia del Ecuador y el mundo, pero subraya: “no existe ni un solo libro de historia amazónica, mucho menos historia Waorani” (2020).

La experiencia de Kati Álvarez impartiendo clases de investigación, indica que los/as estudiantes tienen interés por aprender sobre su cultura; por ejemplo, temas como los cambios en la alimentación de la cultura Wao entre la generación de *pekenanis* hasta la más contemporánea, sobre el territorio ancestral, entre otros.

Como acción de educación intercultural, la Universidad Central del Ecuador crea el proyecto “Escuela Intergeneracional *Wiñengan Pikenani*”, mediante la cual se establecen acciones en las cuales el alumnado recibe conocimiento por parte de los/as *pekenanis*, en un espacio reproducido como su ambiente ancestral, una Maloca y un fogón. Algunas de las actividades son: hacer hamacas, trabajar la chambira, reconocimiento y manejo de plantas medicinales, tallar el machete, entre otras. En esta última actividad, el *pekenani* enseña los cantos para “poner poderes al machete” (Álvarez, 2020).

Lastimosamente, esta actividad no fue sostenible en el tiempo, como lo explica Kati Álvarez, pues tuvo un período de 4 años y, debido a inconvenientes no contemplados en un inicio, como el trayecto que los *pekenanis* debían recorrer, siendo personas ancianas, se cansaban, además de no ser remuneradas a pesar de ser consideradas profesoras o profesores.

Aun así, Kati Álvarez comenta: “es complicado inducir a las prácticas ancestrales a estudiantes jóvenes, pues en sus casas no hay fogones” (como se apuntó anteriormente),

además de que sus intereses ya están un poco distantes de mantener la cultura ancestral, “solo un estudiante ponía afán cuando visité la escuela intergeneracional, el resto no estaba muy interesado, por ahí no va la educación intercultural”. Pero sí mejoran las relaciones entre jóvenes y *pekenanis* y, al menos, conocen lo que un día fue su cultura (2020).

Ahora bien, es vital señalar que estos actores externos, colonizantes y “civilizadores” de la cultura Waorani, también llegan con tecnología, ya sea por el uso de celulares, *tablets*, computadoras, en fin, dispositivos que antes no tenían. Y es mediante estos que las generaciones más jóvenes ingresan en el mundo cibernético. Esta dinámica, totalmente occidental, provoca interés en las personas, sobre todo jóvenes, acerca de temas como: la belleza (un cuerpo delgado, maquillaje, ropa, etc.), vida social cibernética (mediante plataformas como Facebook, Tinder, etc.), carros, juegos de video, entre los innumerables aspectos característicos de la cultura occidental, que no siempre son controlados por las personas, sino que controlan a las personas.

Esta fuente de información trasfiere, no solamente conocimientos sobre los temas nuevos para la cultura Wao, sino también conducen a las problemáticas negativas que Occidente aun no logra subsanar, como, por ejemplo, la violencia de género, los embarazos no deseados, el alcoholismo, suicidios, etc.

Esta realidad es percibida por todas las personas entrevistadas, en especial Kati Álvarez, quien comenta que en la “Unidad Educativa del Milenio Toñampare”, se dieron casos de violación a mujeres, embarazos en adolescentes, *bullying* e intentos de suicidio. Estos temas no son manejados adecuadamente, “los psicólogos tratan como esclavos a las personas Wao, usando candados, por ejemplo” (2020).

Por otro lado, Marisol Rodríguez comenta que ella conoce episodios de racismo desde los profesores Kichwas hacia estudiantes Wao, pues la cultura Kichwa es mucho más cercana a Occidente, esto establece jerarquías culturales, minimizando a la cultura Waorani. Este hecho deja totalmente inexistente la educación intercultural, donde la práctica educativa carece de humildad⁵² (2020).

La etapa estudiantil no siempre culmina con el aprendizaje del castellano, finalizando la primaria, o secundaria, hay quienes tienen planes de continuar sus estudios universitarios, como es el caso de Margoth Nenquimo, registrado arriba, ella quiere ser profesora de niños/as, como muchos/as jóvenes, quienes viajan a las capitales, inclusive, a Quito.

Y es en ese momento, cuando se pone en evidencia la deficiente educación recibida, la débil o nula educación intercultural, pero también la real vocación de las personas Wao por prepararse académicamente y, sobre todo, la “hipocresía” de la sociedad mestiza occidental, en palabras de David Suárez, que visibiliza la realidad de nuestra educación superior, “las universidades no tienen espacio para otro pensamiento”, no estamos preparados para la interculturalidad, solamente entienden al otro pensamiento de forma “folclórica” (2018).

Entonces, las personas de la nacionalidad Waorani, quedan en un espacio donde su transmisión de conocimiento ancestral se está perdiendo, por la de *pekenanis* y por la creciente falta de interés de los jóvenes promovida por la influencia occidental, en medio

52. Paulo Freire sostiene que la humildad es la cualidad vital que los profesores deben tener para llevar a cabo la educación intercultural, enmarcada en su idea principal: nadie lo sabe todo, nadie lo ignora todo. Todos sabemos algo, todos ignoramos algo.

de un proceso de educación “moderna”, mal llamada “intercultural”, que no presenta ni la más mínima característica para cumplir con un diálogo de conocimientos entre profesores y educandos. Este hecho marca la pérdida de conocimiento, y sus metodologías, tanto en observación, aprendiendo-haciendo y la oralidad, como en narrativas como los cantos.

Y a la vez, un nuevo paradigma de carácter emancipatorio está naciendo desde el movimiento de mujeres en defensa de su territorio ante la constante colonización de Occidente mediante empresas que devoran los recursos de su hogar. Por su parte el gobierno nacional velando por sus intereses y las organizaciones sin fines de lucro que corresponden a un factor que modifica, mediante la educación y preparación para estas movilizaciones, la cultura Waorani, por estas “luchas y prácticas contrahegemónicas como espacio tiempo de producción de un conocimiento emancipatorio” (Gomes, 2019, p. 24). Un nuevo legado para las nuevas generaciones Waorani.

1.4. Botoenemo (Yo sé/Tú sabes)⁵³

¿Cuál es el aporte de esta investigación para la creación de una “epistemología del sur”?

“Estoy pensando en enseñar a la Dennise (hija) a cantar. Quiero que Tipa (suegra) le enseñe, así ella no se olvida” (Nenquimo, 2018).

53. *Botoenemo*, idea en Waotodedo que significa Yo sé/Tú sabes. Diccionario Español-Wao. Revisado en: http://www.waorani.com/dictionary_WAO2.html

Las epistemologías, en cuanto principios y métodos de conocimiento, están ahí; siempre estuvieron, siempre existieron. No se trata de crear una nueva epistemología cuando ya existe. Se trata de entablar un diálogo horizontal entre los conocimientos occidental y, en este caso, el de las mujeres Waorani, y tomar las epistemologías para conocer las ideas en las que se fundamenta su cultura.

La señora Margoth Nenquimo, durante la entrevista, contestó esta pregunta, ella no quiere que su suegra Tipa olvide los cantos, por eso quiere que su hija (de un año de edad) los aprenda a cantar. No quiere que su conocimiento se pierda, se desvanezca y, sin esperar que Dennis muestre su habilidad para el canto, ella ya tiene un plan: “enseñarle a cantar el conocimiento de su abuela” (2018).

Este documento es el resultado del diálogo entre los conocimientos ancestral y occidental, tejido mediante las voces de mujeres Waorani y las voces occidentales en cuanto a interpretación de personas que han vivido dentro de las comunidades Wao, y las teorías explicativas occidentales, como puentes de comprensión y, finalmente, mi voz como autora, como parte del proceso en campo.

Tras el análisis que conllevó presentar elementos para dar respuesta a las preguntas guías, en el ejercicio de dialogar entre voces Waorani, investigadoras y teorías, se evidencia que, a medio siglo de “encuentro cultural” o, mejor dicho, a medio siglo del inicio de este proceso de colonización permanente y sostenido hacia la cultura Wao, su epistemología ha ido desapareciendo.

Este proceso de colonización permanente, no solamente se realiza desde afuera hacia adentro, sino que muta una vez que se corrompió lo suficiente para que también se lo

forje desde adentro, encaminando a la cultura Waorani hacia la categoría “en peligro de extinción”.

El conocimiento ancestral es vital para los grupos indígenas, en esto radica la importancia de conservar y legitimar, como parte de un bagaje cultural y de conocimiento, y esto implica un urgente trabajo de reconocimiento del conocimiento ancestral, de conceptos, ideas, de una diferente estructura cognitiva, conceptual, contextual e ideológica.

El ejercicio de diálogo que se estructuró a lo largo del documento se acerca bastante a las premisas de Paulo Freire, en cuanto a la educación intercultural, en el cual es necesario un diálogo entre las personas educadoras y las aprendices. En este caso, las educadoras fueron las mujeres Waorani, la selva amazónica y las personas que conocen muy de cerca la cultura Wao; todas cuentan con la humildad clave para un diálogo horizontal.

En este sentido, el aporte de este diálogo no radica en crear una nueva epistemología, si no en palabras de Catherine Walsh (2007), es un ejercicio de “inter epistemología”. El ejercicio en sí de establecer un diálogo horizontal con todas las voces y puentes necesarios expone los hilos que conforman el dinamismo, no estructurado, de la episteme de la cultura Waorani, antes y después de la colonización de Occidente, y lejos de querer legitimar el conocimiento Waorani, es un acto de justicia cognitiva por su carácter de horizontalidad.

Así mismo, mediante el diálogo se puede comprender lo devastador del proceso colonizador, pero también los cambios que son parte de la realidad, los cuales hay que leer desde una mirada más holística y no folclorizadora. Cabe añadir que, este ámbito, el de la

plena transformación cultural, demuestra la adaptación de la cultura Wao justamente al cambio y el diálogo exterioriza su ser estrategia para sobrevivir en este mundo occidental.

Es así que la corriente planteada desde Boaventura De Sousa Santos y María Paula Meneses, analizada en los primeros capítulos, que ha sido la pauta para entablar el diálogo horizontal de conocimientos, e implicó aprender, comprender, respetar y, en lo posible, no interpretar las respuestas de las mujeres a las preguntas que se les realizó, las cuales fueron un gran acto de humildad frente a mi persona, al responder con los elementos, categorías, conceptos y herramientas que aprendieron para sobrevivir en Occidente.

Además, creo fielmente que es el camino para llegar a frenar el epistemicidio y, en función de hacer justicia cognitiva, donde los conocimientos puedan existir sin discriminación y en un marco de respeto.

En este sentido, la idea de creación de nuevas epistemologías parte del avance en la lucha contra el colonialismo, pues la teoría crítica se enfoca más en la lucha contra el capitalismo, premisa incompleta. Según Santos, al dar un giro en la comprensión de la realidad, resulta que tanto el capitalismo y el colonialismo maniobran junto al sistema patriarcal. Es así como la lucha de las mujeres es contra la dominación del colonialismo, capitalismo y patriarcado, y en el caso de las mujeres Wao, se traduce en la lucha contra las grandes empresas extractivas.

Siendo así, como parte de este proceso de resistencia se crea, desde el año 2015, la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana, que se define de este modo: “Somos las actrices clave para el bienestar familiar y para la conservación de los bosques amazónicos en la Reserva de la Biósfera Yasuní” (AMWAE, 2013). Desde este postulado, que desencadena un alto dinamismo por parte de las mujeres Wao, surgen

cuestionamientos en cuanto a la estructura organizativa dentro de dicha comunidad, tomando en cuenta la cosmovisión, percepciones, prácticas espaciales cotidianas del manejo del recurso, transmisión de su conocimiento, estructuras de poder entre hombres y mujeres dentro de la geografía de la zona, dando paso a la formulación del esquema de investigación que se pretende realizar.

De acuerdo con lo expresado, el conocimiento de las mujeres Wao viene dado por una continua lucha que tiene base en el comprender de su propia configuración mujeres-naturaleza, y deviene en la producción de conocimiento, pues, como lo señala Nilma Gomes: “las luchas sociales actúan como pedagogos dentro de las sociedades” (2017).

Regresé a la ciudad y ahora termino este diálogo enriquecida, y hoy más que siempre, con la convicción de que nadie tiene la verdad en las manos. Estar en la Amazonía, en Gareno, solo ahonda en la idea de la diversidad tan rica en pensamiento, en ser, estar y suceder en el planeta. ¿Por qué me encierro en una sola forma de vida? Gracias a las comunidades amazónicas, gracias a Gareno, por enseñarme una forma de vida de la que tengo mucho que aprender.

CONCLUSIONES

Inicio las conclusiones de este trabajo subrayando que está elaborado desde el feminismo decolonial con la intención de colaborar en los procesos de hacer justicia cognitiva y frenar el epistemicidio, como propuesta de diálogo horizontal que muchas reflexiones desde los feminismos decoloniales y las epistemologías desde el sur plantean necesario.

Primeramente, es importante recordar el estadio de colonialización que presenta la comunidad Waorani de Gareno. Es menester fijar la mira en este punto, pues, como lo aclaré, esta es una comunidad que se acerca a la vía de comunicación que fue construida como parte de la actividad petrolera en la zona. La razón principal de su nueva ubicación radica en su estrategia para obtener educación, puesto que, la instrucción educativa les sirve para demandar por sus derechos como parte de la “civilización”, como ciudadanas del Ecuador.

Aun así, la comunidad Waorani, por su posición geoestratégica, resulta relevante para las políticas extractivas que ven en sus habitantes una fuente de trabajo y estrategias explotadoras, realidad que preocupa en especial a las mujeres de Gareno por la creciente violencia en su dinámica social, la constante pérdida de cultura (lengua, medicina y alimentación) y de su educación ancestral (mitos, oralidad). Revelado este interés como parte de un proceso de colonización ajeno a la propia comunidad, pero impuesto, ésta está defendiéndose al practicar su forma transmisión de conocimientos alrededor del fuego y las caminatas en la selva como lugar donde se educa a las generaciones más jóvenes.

Las respuestas de las mujeres Waorani de diferentes edades y trayectoria, deja entrever este cambio en la cultura. Desde las lideresas de mayor edad, quienes en sus respuestas cuentan pasajes de la cultura Waorani de sus abuelas, y las más jóvenes que muestran un mejor uso del castellano, resultado de la educación recibida tanto por las brigadas religiosas como ONG's y proyectos de corte social desde las empresas extractivistas. Esto se ha mostrado que forma parte de su agenda para manejar a quienes habitan en la Amazonía desde hace siglos.

En el segundo punto es importante recalcar que la comunidad Gareno muestra estrategias de adaptación a estos cambios. Si bien es cierto que la cultura es dinámica y cambiante, y desde este principio también lo es la cultura Waorani, las actividades extractivas, las ONG's, las instituciones religiosas y el Gobierno del Ecuador ingresan con proyectos sociales, y con sus intereses particulares a “civilizar” a las habitantes Waorani. Esto conlleva un cambio cultural y a la pérdida de su cosmovisión. Como consecuencia de esto, la cultura Waorani ha ido cambiando con el tiempo, modificando y adaptando a su cultura ancestral ideas occidentales como estrategia de sobrevivencia.

Como tercer punto, y aunado al anterior, es preciso anotar que la cultura Waorani, en específico la comunidad Gareno, presenta una forma de interrelacionarse con el exterior, e internamente mantiene algunos rasgos culturales aun intactos, como expliqué en párrafos anteriores, al mantener la transmisión de conocimiento mediante el canto, reunidas las personas (hombres y mujeres) alrededor del fuego. La forma de interrelacionarse es estratégica, lo que conlleva usar las categorías y conceptos que van aprendiendo y que modifican su vivencia en cuanto a los temas analizados, primero por la complicidad

mujeres-naturaleza; segundo por los roles de género, y tercero por la transmisión de conocimientos.

Primero, la vida en complicidad con la naturaleza de las mujeres de la comunidad Gareno, tiene base en ideas, tanto ancestrales como occidentales. Si bien es cierto, todavía no se perciben como separadas de su entorno, la selva, su discurso ya se ve teñido de ideas de cuidado a la naturaleza y, poco a poco, se vuelven cuidadoras de la selva, responsables de su preservación, en su intento de exigir su derecho a vivir en su entorno limpio, sano y sostenible. Este cambio, en gran medida, se ve impulsado por las ONG's, proyectos desde las petroleras y el gobierno del Ecuador.

Segundo, los roles de género en la nacionalidad Waorani, vistos desde Occidente, no eran completamente diferenciados (tal y como lo vivimos nosotras, las mestizas), pero las respuestas de las mujeres entrevistadas nos llevan a comprender el cambio en su organización social. Este cambio se debe a la presencia de empresas occidentales extractivas y las organizaciones que ingresan con sus proyectos de educación, aun así, cabe recordar que la comunidad Gareno se acercó al borde de la carretera para recibir educación, educación occidental que como he analizado en esta tesis, es capitalista y patriarcal.

Cabe señalar que, aunque la estructura de género interna de la comunidad Gareno presenta cambios por asumir los roles occidentales de género, en cuanto al trabajo en la empresa petrolera aledaña, Gareno tiene una lideresa, que asume su rol por venir de una familia de lideresas y guerreros. Y, además, la lideresa funge como enfermera en el centro de salud, asistiendo con medicina alopática, pero, sobre todo, mediante su conocimiento sobre plantas medicinales que la selva amazónica les brinda.

La categoría “género” no corresponde a la forma de vida de las mujeres Waorani; sin embargo, se puede inferir que, paulatinamente, debido al ingreso de las empresas extractivas, el gobierno del Ecuador, y las ONG’s, esa categoría se adoptará como estrategia para su diálogo con Occidente.

Tercero, la dinámica de transmisión de conocimientos en Gareno, que también se ha visto afectada por el contacto con Occidente, es decir con empresas petroleras, ONG’s, grupos religiosos y el gobierno del Ecuador. De igual manera, recalco que recibir educación fue el propósito inicial para acercarse a la carretera. Aun así, enfoque occidental remite constantemente a su identidad política y cultura de ciudadanía, dentro del Ecuador. Es por esto que en Gareno todavía se viven los momentos alrededor del fuego, espacio de transmisión de ideas culturales desde las personas adultas hacia las más jóvenes, por medio de la oralidad; es decir, por medio de los cantos de sus mitos e historias que transmiten sus ideas ancestrales. Además de las caminatas por la selva, aunque ya no tan frecuentes debido a la carga laboral y académica de la generación joven, todavía enriquecen, con ejemplos, sobre cómo ser una persona Waorani.

Las generaciones jóvenes son las que viven este cambio de forma mucho más impactante, pues ya trabajan en la petrolera, tienen contacto con aparatos electrónicos, moda más urbana y presentan comportamientos más violentos. A pesar de estos cambios, es importante recalcar que los descendientes de la lideresa de Gareno desean mantener su cultura, sostener los espacios de cantos y las caminatas en la selva para que las nuevas generaciones se enriquezcan con su cultura ancestral, inevitablemente dentro de esta colonización occidental imparable.

Como cuarto punto, si me remito a las formas de movimiento, activismo o politización de sus derechos, cabe apuntar que no existe un movimiento denominado *feminista* por parte de las mujeres Waorani, ellas no mencionan sobre un movimiento y mucho menos lo etiquetan; aun así, se puede inferir esta idea, desde el punto de vista de los feminismos decoloniales, pues su organización gira en torno a la defensa de la naturaleza, y también se preocupan por los casos de violencia que aparecen tras la dinámica con colonos y trabajadores de empresas que se ubican en la zona.

Las mujeres Waorani, al pertenecer a un grupo minoritario de personas no blancas, y consideradas “otras” por su raza, etnia y posición económica, tanto desde el gobierno como academia, religión y empresas extractivas, desde el desarrollo del enfoque decolonial, su realidad puede ser conocida, leída y respetada mediante esta propuesta de diálogo de conocimientos, para comprender que su existir en la Amazonía se tiñe día a día de opresión y violencia por el sistema capitalista patriarcal, que son las últimas personas en recibir el real apoyo desde el gobierno del Ecuador para atender sus necesidades reales.

También es importante recalcar que dentro de la nacionalidad existen varias lideresas que han salido a la luz pública no solamente a nivel nacional, sino internacional como es el caso de Nemonte Nenquimo. Lideresa que mediante su labor encausó la atención mundial a la problemática real en la Amazonía, por lo que ha sido galardonada como una de las cien personas más influyentes del 2020 por la revista TIME y con algunos otros reconocimientos.

Este hecho se lo puede ver como un reconocimiento justo hacia una de las representantes Waorani, Nemonte Nenquimo, una mujer indígena amazónica, en los medios internacionales, pero también surgen preguntas cuando nos abren las puertas de la

comunidad, ¿ha mejorado la situación en la Amazonía? Lo real es que las empresas petroleras siguen explotando el Yasuní y los bloques que arbitrariamente están determinados para sacar petróleo. ¿En qué punto su acción a nivel internacional o los reconocimientos conllevaron un convenio con el gobierno del Ecuador en defensa de la Amazonía? Lamentablemente, la existencia de la comunidad Waorani se ve folklorizada y desvirtuada cuando aparece en las revistas internacionales, respecto de lo que realmente es.

Recalco, estas preguntas surgen no en crítica a las lideresas, todo lo contrario, es un avance en la visibilización de sus necesidades que aplaudo, pero mis preguntas si nacen como parte de mi crítica al sistema capitalista patriarcal que sostiene la economía global con base en recursos no renovables, y que permiten la permanente colonización violenta hacia las nacionalidades amazónicas mediante sus proyectos de constante “pacificación”, pues sabemos que la historia de la nacionalidad Waorani es una historia de guerreras y guerreros.

Mi quinta conclusión radica en el ejercicio de elaborar un diálogo horizontal. Si bien es cierto, la idea nace desde la corriente de las Epistemologías desde el Sur, en el desarrollo de investigaciones decoloniales, no se ha llevado a cabo una propuesta de diálogo horizontal per se, que implica no interpretar los rasgos culturales, respetar las ideas ancestrales y comprender, en lo posible, que no se pueden incorporar categorías en la cosmovisión de personas que no las ven de esa manera.

Durante la estancia académica en Portugal, el curso internacional de Epistemologías del Sur (realizado por Clacso, Universidad Sus-Sur y la Universidad de Coímbra), la revisión bibliográfica, y el constante apoyo reflexivo de mi directora y codirectora, obtuve gran información sobre teorías y metodologías decoloniales mediante las cuales enmarqué

mi investigación, pero, a pesar de que no existir una ruta para elaborar un diálogo horizontal, me dieron luces y guías precisas para proponer el diálogo con las voces de todas las personas que incluyó la investigación, sin dejar a un lado mi propia voz desde mi existencia y realidad mestiza.

Las voces de las mujeres Waorani entrevistadas, con sus propias adaptaciones al uso del castellano, son voces transcritas en este texto sin modificaciones, por lo que su realidad queda plasmada para que se la conozcan sin filtros, y como registro de sus respuestas sobre su vida y cosmovisión. Cabe indicar, como expliqué tiene una historia de guerras internas entre clanes, cuenta con ideas muy respetables sobre su forma de existir dentro de la selva, por lo que mi objetivo no ha sido esencializar a la cultura Waorani.

Finalmente, espero de todo corazón, que estas letras hagan ruido, provoquen, muevan, resuenen en las personas que lo lean, como un ejemplo pequeño que demuestra que un diálogo justo con varias voces y desde varias culturas, se escuchen por igual, es posible, aunque sea en este texto. Donde no se señale, se irrespete, pero que tampoco se esencialice una cultura, todo lo contrario, sean todas las voces escuchadas desde la horizontalidad. Y que hay trabajo individual e interno, que hacer, para que, en el futuro, el diálogo respetuoso y no hegemónico desde la humildad académica, y entre personas de diferentes culturas, sea una forma de vida. Así seremos parte de una realidad más justa, donde las ideas no mueran, todo lo contrario, que las ideas nos inviten a modificarnos en función de tener una mejor dinámica social, donde se viva la frase de mi familia: “en la diferencia está la fortaleza”.

ANEXOS

Anexo Audiovisual 1: Canto de Tipa Irumenga



Nota: Dar click en la imagen para visualizar el video.

LISTA DE ENTREVISTAS

Fecha	Nombre	Medio de entrevista
29/5/2018	Kati Álvarez	Personal
6/6/2018	Milagros Aguirre	Personal
22/6/2018	Omari Manuela Ima	Personal
5/7/2018	David Suarez	Personal
11/7/2018 Año 2020	Tipa Irumenga	Personal y virtual
11/7/2018 Año 2020	Margoth Menquimo	Personal y virtual
11/11/2020	Kati Álvarez	Virtual
18/11/2020	Ruth Ross	Virtual
27/11/2020	Marisol Rodríguez	Virtual

BIBLIOGRAFÍA

(s/f) *La Nacionalidad Waorani*. Consultado el 03 de mayo 2020.

http://www.waorani.com/wao_details_esp1.html

Acosta, Alberto. (2006) *Breve historia económica del Ecuador*. Corporación Editora Nacional.

Asociación de la Industria Hidrocarburífera del Ecuador (2023). *El Petróleo en Cifras 2022*. Consultado el 10 de julio 2022.

<https://www.aihe.org.ec>

Amazon Watch. (2020). *Oil in the Amazon*. Revisado en:

<https://amazonwatch.org/issues/oil-in-the-amazon>

AMWAE (2013). Página Oficial. Revisada en: <https://www.amwae.org/conocenos/>

Baquero, Ángel., Caicedo, Julián. & Rico, Juan. (2015) *Colonialidad del saber y ciencias sociales: una metodología para aprehender los imaginarios colonizados. Análisis Político*, 28(85).

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-47052015000300004&lng=es&nrm=iso&tlng=es

Barjau, Luis. (2014) *Entrevista sobre La Malinche* / Entrevistado por Juan Stack. Radio INAH.

BBC News Mundo. (2013, 10 de junio). *¿Por qué hay un derrame petrolero por semana en Ecuador?* BBC. Revisado en:

https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/06/130610_ciencia_ecuador_derrame_ri_o_limpieza_ig

- Blaney, Lucy. (2008) *Colón y el caníbal. Divergencias*. Revista de estudios lingüísticos y literarios, 6 (1).
- Bourque, Susan. (2000). *El concepto de género*. En: Lamas, M. (ed). *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. PUEG. Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Butler, Judith. (1990) *El Género en Disputa. El feminismo y la subversión de la Identidad*. Paidós.
- Cabnal, Lorena. & ACSUR Las Segovias (2010) *Feminismos diversos, el feminismo comunitario*. ACSUR las Segovias.
- Cahuiya, Alicia. (2013) *Déjennos Vivir como Waorani*. Plan V. Revisado en: <https://www.planv.com.ec/historias/sociedad/alicia-cahuiya-dejennos-vivir-como-waorani>
- Canto Tradicional Waorani. AMWAE. Revisado en: <https://www.amwae.org/>
- Cardona, Antonio. (2019) *Ecuador: indígenas Waorani de Pastaza se oponen al bloque petrolero 22 en su territorio*. Mongabay Latam. Revisado en: <https://es.mongabay.com/2019/03/indigenas-waorani-oposicion-bloque-petrolero-amazonia-pastaza/>
- Castro-Gómez, Santiago. y Grosfoguel, Ramón. (2007) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Chancoso, Blanca. (1981) *Narrativa de mujeres indígenas*. No publicado. FLACSO. https://flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/BLANCA_CHANCOSO_5.pdf

- CIDH (2012). *Pueblo indígena kichwa de sarayaku vs. Ecuador sentencia de 27 de junio de 2012*. Pp. 99–101. San José de Costa Rica: Revisado en:
https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf
- Cipolletti, María. (2002). *El testimonio de Joaquina Grefa, una cautiva quichua entre los huaorani (Ecuador, 1945)*. Journal de la Société des américanistes. Revisado en:
<https://journals.openedition.org/jsa/2759>
- CONCONAWEP (2019). Boletín de Prensa por Resistencia Waorani y CONCONAWEP. 19 de febrero 2023. Revisado en:
<https://www.amazonfrontlines.org/chronicles/victoria-waorani/>
- Valiña, Carmen. (2019). *Interseccionalidad: Definición y orígenes*. Periféricas. Escuela de feminismos alternativos. Revisado en:
<https://perifericas.es/blogs/blog/interseccionalidad-definicion-y-origenes>
- Descola, Philippe. (2001) *Construyendo Naturalezas. Ecología Simbólica y Práctica social*. En Descola, P. y Pálsson. G. (2001) *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores.
- Descola, Philippe. (2005) *Más Allá de la Naturaleza y de la Cultura*. University of Chicago Press.
- Descola, Philippe. (7 de enero 2019) *Pensadores Contemporáneos*. Museo Universitario Arte Contemporáneo. Revisado en:
<https://culturaendirecto.unam.mx/video/philippe-descola-en-pensadores-contemporaneos/>
- Diccionario Español-Wao. (s.f.) Recuperado 1 de diciembre 2021 en:
http://www.waorani.com/dictionary_WAO2.html

El Comercio (2012, 26 de junio) Artículo: *Breve reseña sobre la historia petrolera del*

Ecuador. Consultado el 11 de octubre de 2023. Revisado en:

<https://www.elcomercio.com/actualidad/negocios/breve-resena-historia-petrolera-del.html>

El Comercio (2020, 07 de junio). Artículo: *Comunidad Waorani está en aislamiento por 54*

casos positivos de covid-19. Consultado el 11 de octubre de 2023. Revisado en:

<https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/comunidad-waorani-aislamiento-casos-covid19.html>

El Universo (2020, 07 de junio). Artículo: *Pandemia no detiene expansión petrolera en el*

Yasuní; colectivos alertan sobre construcción de 'vía'. El Universo. Revisado en:

<https://www.eluniverso.com/noticias/2020/06/07/nota/7863195/yasuni-bloque-43-petroleo-carretera-acceso-ecologico/>

Espinoza, María. (1999). *Protección Ambiental y Explotación Petrolera en la Región*

Amazónica Ecuatoriana. [Monografía Protección Ambiental y Explotación

Petrolera en la Región Amazónica Ecuatoriana]. Revisado en:

<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/289/3/TFLACSO-1999RLCS.pdf>

Espinosa, Yuderkys. (2012) *Los desafíos de las prácticas teórico-políticas del feminismo*

latinoamericano en el contexto actual. De próxima aparición en: Gina Vargas, Mar

Daza y Raphael Hoetmer (Eds.). *Cuerpos, territorios, imaginarios. Entre las crisis*

y los otros mundos posibles.

Ferreira, Ivani. (2016) *Visto de Adentro*. Projeto PIBID/Diversidade/CAPES. Universidade

Federal do Amazonas/UFAM/BRASIL

Ferreira, Ivani. (2018) *Metodologías participantes e conhecimento indígena na Amazônia*.

Propostas interculturais para a autonomia. En M. Meneses, & K. Bidaseca, *Epistemologías del Sur* (pp. 133-164). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Revisado en:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=793458>

Freire, Paulo. (1967) *La educación como práctica de la libertad*. Tierra Nueva Editores.

Freire, Paulo. (1976) *Educación y Cambio*. Comisión Ecuménica Latinoamericana de Educación (Celadec). Freire, P. (1970) *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.

Freire, Paulo. (1993) *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.

Gargallo, Francesca. (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección

Gallardo, Patricia. (2019) *Cuerpos habitados Reflexiones sobre la corporalidad entre los otomíes orientales*. En Alteridades. México. Revisado en:

<http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v29n58/2448-850X-alte-29-58-61.pdf>

Gamba, Susana. (2018). *¿Qué es la perspectiva de género y los estudios de género?*

Mujeres en Red. El periódico Feminista. Revisado en:

<https://www.mujaresenred.net/spip.php?article1395>

García, Rocío. (2017). *Las explicaciones antropológicas emic/etic para comprender la confrontación en investigación y escuela en el tratamiento de la diversidad cultural (segregación versus integración)*. *Gazeta de Antropología*, 33(2). Revisado en:

<https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/54702/G34-1-08.RocioGarciaSoto.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Goicolea, Isabel., & San Sebastián, Miguel. (2010). *Unintended pregnancy in the amazon basin of Ecuador: a multilevel analysis*. International Journal for Equity in Health, 9(1), pp. 14. Revisado en: <https://doi.org/10.1186/1475-9276-9-14>

Gomes, Nilma (2012) *Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça*. Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 120, pp. 727-744. Revisado en: <https://www.scielo.br/j/es/a/wQQ8dbKRR3MNZDJKp5cfZ4M/?format=pdf&lang=pt>

Gomes, Nilma (2014) *Los Intelectuales negros y la producción de conocimiento: Algunas reflexiones sobre la realidad brasileira*. En: *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses (Eds). Akal.

Gomes, Nilma (2017) *Emancipação e Identidade: o Movimento Negro Brasileiro como Produtor de Conhecimento*. Especialização e Curso Internacional Epistemologias do Sul – CLACSO/CES. UFMG.

Gomes, Nilma (2019). *Presentación*. En: *Educación para otro mundo posible*. Boaventura de Sousa Santos. Clacso.

González, Zeferino. (1876). *Filosofía elemental. Libro quinto Metafísica especial. Cosmología*. Segunda edición. Ediciones digitales del Proyecto de Filosofía en español (1999). Revisado en: <https://www.filosofia.org/zgo/zgfe2.htm#5>

- Greer, Margaret (2005) *Imperialism and Anthropophagy in Early Modern Spanish Tragedy. Reason and Its Others in Early Modern Spain and Italy*. Ed. David Castillo. *Hispanic Issues*. Minneapolis: U. of Minnesota Press.
- Guaranda, Wilton (2017) *Apuntes sobre la Explotación Petrolera en el Ecuador* [Review of Apuntes sobre la Explotación Petrolera en el Ecuador]. Revisado en: https://www.inredh.org/archivos/pdf/boletin_petroleo_apuntes.pdf
- Guerra, Mariana (2018) *Notas para una metodología de investigación feminista decolonial*. Vinculaciones epistemológicas. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(9), pp. 99-101. Revisado en: <https://www.redalyc.org/journal/6437/643766991008/html/>
- Haraway, Donna (1984) *Manifiesto Ciborg. El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. Traducción de Manuel Talens con pequeños cambios de David de Ugarte.
- Haraway, Donna (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres*. La invención de la naturaleza, Cátedra.
- Herrero, Yayo (2013) *Miradas Ecofeministas para Transitar a un Mundo Justo y Sostenible*. Revista de Economía Crítica, nº16. FUHEM.
- Ima, Manuela. (2012): *Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador*. Iniciativa Yasuní ITT, Ministerio Coordinador de Patrimonio, Ministerio del Ambiente, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM). Quito, Ecuador.
- la nueva crítica*. Universidad de Ciencias y Humanidades Fondo Editorial.

- Jarrín, Pablo, Tapia, Luis, & Zamora, Giannina (2016, September). *La colonia interna vigente: transformación del territorio humano en la región amazónica del Ecuador*. Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales, pp. 22–43.
- Lara, Rommel (2007) *La política Indigenista del Estado y el territorio hao*. En: *Yasuní en el siglo XXI: el Estado ecuatoriano y la conservación de la Amazonía*, Guillaume Fontaine e Iván Narváez (coord):175-206. Quito: FLACSO- Sede Ecuador: Instituto Francés de Estudios Andinos: Abya Yala: Petrobras Ecuador: *Wildlife Conservation Society* - Ecuador: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental.
- Lugones, María (2003) *Peregrinajes/Peregrinations: Theorizing Coalition Against Multiple Oppressions*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Lugones, María (2008) *Colonialidad y Género*. Binghamton University, USA.
- Lugones, María (2010) *Toward a Decolonial Feminism*. Revista Hypatia, 25(4), pp. 742-759.
- Medina, Andrea (2020, 02 de julio) *Comunidad Waorani está en aislamiento por 54 casos positivos de covid-19*. El Comercio. Revisado en:
<https://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador/comunidad-waorani-aislamiento-casos-covid19.html>
- Medina, Rocío (2013). *Feminismos periféricos, feminismos-otros: una genealogía feminista decolonial por reivindicar*. Revista internacional de Pensamiento Político - i ÉPoca - vol. 8. (53-79). Revisado en:
<https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/issue/view/211/56>

- Medina, Rocío (2019) *Aplicaciones metodológicas en feminismos y de(s)colonialidad*. En: AA.VV. *Otras formas de Des Aprender. Investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad*. (pp. 111-128). Hegoa. Simref. España.
- Mejía, Marco (2011) *Educación (es) en la (s) Globalización (es). Entre el pensamiento único y la nueva crítica*. Universidad de Ciencias y Humanidades Fondo Editorial.
- Meneses, María & Bidasaca, Karina (2018). *Epistemologías del sur* (Vol. 75). Ces. Clacso.
- Mies, María (1998) *¿Investigación sobre las mujeres o investigación feminista? El debate en torno a la ciencia y la metodología feministas*. En: Eli Bartra (Comp.), *Debates en torno a una metodología feminista*. México D.F, PUEG/UAM
- Ministerio del Ambiente (2020). *La chakra amazónica contribuye al rescate de frutas silvestres y semillas ancestrales*. Revisado en: <https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2020/07/La-chakra-kichwa-amazonica.pdf>
- Molina, Irene (2006). *Rompiendo Barreras – Género y Espacio En El Campo y La Ciudad*. Santiago de Chile: El Tercer Actor
- Nenquimo, Nemonte (2020, 22 de diciembre) *Entrevista con Nemonte Nenquimo, la mujer indígena premio Goldman 2020*. El Tiempo. Realizada por: Tatiana Pardo Ibarra. Revisado en: <https://www.eltiempo.com/cultura/entrevista-con-nemonte-nenquimo-la-indigena-premio-goldman-2020-revista-bocas-556003>
- Nenquimo, Nemonte (2019) en Cardona. A. *Ecuador: indígenas Waorani de Pastaza se oponen al bloque petrolero 22 en su territorio*. Mongabay Latam. Revisado en: <https://es.mongabay.com/2019/03/indigenas-waorani-oposicion-bloque-petrolero-amazonia-pastaza/>

Pacari, Nina (2002) *La Participación política de la mujer indígena en el parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente*. Revisado en:

http://www.idea.int/publications/wip/upload/chapter_01a-CS-Ecuador.pdf

Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino. Desde el Feminismo comunitario*. El Rebozo, Zapatefurdole, Lente Flotante, En cortito que' s palargo,v AliFern AC.

Pateman, Carol (1989) *El contrato sexual*. Stanford University Press.

Montaño, Natalia (2021) *Descolonizar la mirada para una epistemología desde el sur: aportes desde la investigación cualitativa en diálogo con la educación popular para reconocer otros modos del conocimiento*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Plan V (2013) *Hueiya Alicia Cahuiya Iteca. Violencia contra defensoras de DDHH y líderes indígenas*. Plan V. Revisado en: <https://sobrevivientes.planv.com.ec/hueiya-alicia-cahuiya-iteca/>

PNUD. United Nations Development Program. (2008). *Human development report 2008 - Fighting climate change: Human solidarity in a divided world*. Revisado en: https://hdr.undp.org/sites/default/files/reports/268/hdr_2008_en_complete.pdf

PNUD. United Nations Development Program. (2010). *Género y Desastres*. Revisado en: https://www.cac.int/sites/default/files/PNUD._2010._G%C3%A9nero_y_Desastres.pdf

The Guardian (Prensa Asociada) (2013) *Yasuni: Ecuador abandons plan to stave off Amazon drilling*,. *Guardian News and Media*. Consultado el 27 de febrero del 2023. Revisado en: <https://www.theguardian.com/world/2013/aug/16/ecuador-abandons-yasuni-amazon-drilling>.

Prinz, Ulrike (2004) *La metamorfosis como principio estético*. Academia. Revisado en:

https://www.academia.edu/10975805/La_metamorfosis_como_principio_est%C3%A9tico

Puleo, Alicia (2002) *Feminismo y Ecología*. El Ecologista.

Puleo, Alicia (2007) *Alicia Puleo: Existe un ecofeminismo para la igualdad en el futuro modelo de desarrollo*. Entrevista por: Juan Carlos Ruiz. Mujeres en la Red. Periódico Feminista.

Puleo, Alicia (2011) *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Editorial CATEDRA.

Rival, Laura (1994) *Los Indígenas Huaorani en la Conciencia Nacional: Alteridad Representada y Significada*; en Varios. *Imágenes e Imagineros*. Blanca Muratorio Editora. Ed. Flacso. Quito, pp. 253-291

Rival, Laura (1996). *Hijos del Sol, padres del jaguar: Los huaorani de ayer y de hoy*. Quito: Abya Yala

Robalino, J. (2018) *Nueva Unidad Educativa del Milenio sirve a estudiantes de las nacionalidades Waorani y Kichwa*. Radio Pichincha. Revisado en: <https://www.pichinchacomunicaciones.com.ec/nueva-unidad-educativa-del-milenio-sirve-a-estudiantes-de-las-nacionalidades-waorani-y-kichwa/>

Rubial, Antonio (2020) *Conferencia: Animales Cristianos. Simbolismos y sincretismo*. En el ciclo de conferencias *Religión y cultura. Los animales en la religión*. INAH TV. México. Revisado en: https://www.youtube.com/watch?v=NA5C6ZB7s20&list=PLDfZ9xyGxpYenULHzJ3UO8c2bvpaggYaW0&index=3&ab_channel=INAHTV

- Santos, Boaventura. de Sousa (2009) *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI.
- Santos, Boaventura de Sousa (2012) Conferencia dictada por Santos: *¿Por qué las epistemologías del sur?* Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.
- Santos, Boaventura. de Sousa (2012) *Introducción: las Epistemologías del Sur, una epistemología del Sur*. Siglo XXI.
- Shiva, Vandana (1998) *Las mujeres en la naturaleza*. En María José Agra (Comp.), *Ecología y Feminismo*. Granada, Comares.
- Shiva. Vandana (2004). *La mirada del ecofeminismo (tres textos)*. Polis. Revista Latinoamericana. Revisado en: <https://journals.openedition.org/polis/7270>
- Secretaría General de Comunicación de la Presidencia (2016) *Ronda petrolera del sur oriente garantiza remuneración razonable a las empresas*. Revisado en: <https://www.comunicacion.gob.ec/ronda-petrolera-del-sur-oriente-garantiza-remuneracion-razonable-a-las-empresas/>
- Segato, Rita (2011). *Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*. Revisado en: <https://www.lavaca.org/wpcontent/uploads/2016/04/genero-y-colonialidad.pdf>
- Segato, Rita (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Prometeo.
- Segato. Rita (2021). *Rita Segato: Reading patriarchy*. Entrevista realizada por Gavroche Julis. Revisado en: <https://autonomies.org/2021/03/rita-segato-reading-patriarchy/>

- Sotelo, Daniel (2022). *Epistemologías del Sur y Epistemologías para la Paz: encuentros analógicos y ecológicos*. Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana, 7(16), pp. 42-53.
- Spivak, Gayatri & Giraldo, Santiago (2003) *¿Puede hablar el subalterno?* Revista Colombiana de Antropología, 39, pp. 297-364.
<https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Suárez-Navaz, Liliana (2008). *Colonialismo, Gobernabilidad y Feminismos Poscoloniales*. En: Suárez-Navaz, L & Hernández Castillo, R. A. (2008). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Editorial CATEDRA.
- Talpade, Chandra (1984). *Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial*. En Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández (editoras): *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, ed. Cátedra, Madrid, 2008. Traducción de María Vinós.
- UNESCO (2021). *Reserva de Biosfera Yasuní*, Ecuador. Revisado en:
<https://es.unesco.org/biosphere/lac/yasuni>
- Vallejo, Ivette y Mantilla, Renata (2019) *Mujeres Waorani: Por La Libre Determinación Y En Defensa De Territorios De Vida*. Amazon FrontLines. Revisado en:
<https://www.amazonfrontlines.org/chronicles/mujeres-amazonicas-waorani-ecuador/>
- Vicariato Apostólico del Aguarico (2012) Revisado en:
<https://www.alejandroeines.org/index.php/alejandro-2/biografia/53-biografia>

Viveros, Mara (2016, octubre 19) *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. Debate Feminista, 52. Revisado en:

<https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

Viveiros de Castro, Eduardo (2013) *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevistas. Tinta Limón Ediciones.

Walsh, Catherine (2007) *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial*. En Castro-Gómez y Grosfoguel, *El Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Serie Encuentros. Siglo del Hombre. Colombia.

Walsh, Catherine (2018) *Interculturality and Decoloniality*, en Mignolo, W. D. y Walsh, C. E.: *On Decoloniality: Concepts, Analytics, and Praxis*. Durham London: Duke University Press.