

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura

Mención en Género y Cultura

Runa Warmikuna Sinchiarinchik

Fortale(ser)nos como mujeres runas'

Tsaywa Samay Cañamar Maldonado

Tutora: Catherine Walsh

Quito, 2020

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
-------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------	---------------------------------------------------------------------------------------

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Tsaywa Samay Cañamar Maldonado, autora del trabajo intitulado “*Runa Warmikuna Sinchiyarinchik*”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura con mención en Cultura y Género en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.

2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.

3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

26 de febrero del 2020

Firma: _____

Resumen

Este bordado contiene palabras en kichwa y en español que intentan recoger los sentires, pensares, y haceres a partir de los diálogos co-construidos entre seis mujeres kichwas *runakuna*¹ dentro de un territorio; en Camuendo, ubicado en Imbabura. En nuestro camino nos autonombramos como *ñukanchik, runa warmikunaka sinchiarinchik llakita kawsashpa*². Por tanto una manera simple de entenderlo en español sería “*Fortale(ser)nos como mujeres runakuna*”.

Nos reunimos para girar alrededor de nuestra metodología propia, *shimi rimakun, maki rurakun*³. Es decir, tejimos con las manos mientras nos bordamos reconociéndonos en el camino de resistencias y re-existencias como mujeres *runakuna*⁴ sobrevivientes de violencia basada en género, hiladas y deshiladas en dos capítulos.

El primer capítulo sigue el hilo del *llaki kawsay*⁵, los diálogos generados en torno a las experiencias de la violencia de género, los roles, las dinámicas, el continuum, la genealogía, y los ciclos de la violencia, con el objetivo de bordar nuestra perspectiva del género y de la violencia que experimentamos en las comunidades kichwas rurales.

El segundo capítulo, contiene nuestro *sinchiarinchik*⁶ o modos de tejernos con la fuerza para resistir el *llaki*⁷ y poder reconocernos en tal *ushay*⁸ como un modo de re-existencia para buscar una sanación del *llaki kawsay*. Nuestras formas del bordado y dibujos han sido desde el *ruray*⁹, desde la cotidianidad y en colectividad.

Palabras clave: *warmi, llaki kawsay, pakta kana, ayllu, sinchiyay, hampi, runa* filosofía complementaria, violencia de género, resistencias, re-existencias, estrategias, fuerza, revivir, libertad, ser.

¹ Significa 'personas andinas, en existencia y con raíces ancestrales bordados con la Pacha'

² 'Nosotras las mujeres runas hemos tejido nuestro ser de fortaleza ante las experiencias de violencia de género'.

³ Literalmente quiere decir 'la boca hablando y la mano haciendo'. Significa 'aprender haciendo'.

⁴ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

⁵ Significa 'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'.

⁶ Me refiero a la 'capacidad de fortalecernos, que nuestro ser está tejido de fortaleza'.

⁷ Me refiero a la 'violencia de género'.

⁸ Significa 'fuerza, poder, energía que existe en el interior y revive el ser'.

⁹ Significa el 'hacer, el acto en concreto, el movimiento, el fluir'.

Tabla de Contenidos

Introducción.....	9
Capítulo primero	15
Llaki kawsaykunata rimashpa	15
1.1 Ruraywan pakta purishpa	16
1.1.1 Ñuka kawsay ukumanta killkani	16
1.1.2 Pakta kana rikurinami ruraypi	19
1.1.3 Tantanakushpa sapiyarinchik	25
1.2 Shimi rimakun, maki rurakun	30
1.3. Ñukanchik ruraykuna.....	33
1.3.1 Ñawpa pacha ruraykuna	34
1.3.2 Kunan pacha ayllu ruraykuna	37
1.4. Runa warmikuna llaki kawsayta willanchik.....	41
1.4.1 Runa shimipi llakita rimashpa	43
1.4.2 Llakipak sapikunata ayllu ukupi riksishpa	49
1.4.3 Llakipak sapikunata ñukanchik kawsaypi rikushpa	54
1.4.4 Ñukanchik llakikunata rimanchik	58
1.4.5 Llaki ukupi muyuyka shuk llakikunawan watarishkami	64
1.4.6 Llaki imashina ñukanchik kawsayta nanachishkamanta	68
Reflexiones finales: el género y las violencias hacia las mujeres runakuna	71
Capítulo Segundo	77
Ñukanchik sinchiyaykuna	77
1. Kawsaywan killkanchik	78
1.1 Sinchiyarinchik: Ruraywan.....	80
1.2 Sinchiyarinchik: Manllayta harkashpa.....	83
1.3 Sinchiyarinchik: Ranti ranti ayudarishpa	85
1.4 Sinchiyarinchik: Llamkaykunawan	86
1.5 Sinchiyarinchik: Chapu rikurishpak.....	90
1.6 Sinchiyarinchik: Munaywan	92
1.7 Sinchiyarinchik: Ayllukunawan.....	94
1.7.1 Kushi: Aylluman willana	95
1.7.2 Gertrudis: Achik tayta-mamakunaman willana	96
1.7.3 Iglesiasmanta runakunaman willana	96
1.7.4 Cabildukunaman willana.....	99
1.8 Kipita anchuchispa, construimos libertades	107
Conclusiones	113
Sinchiyaykunata sirashpa.....	113

Bibliografía 123

Introducción

[...] necesitamos cambiar toda la injusticia económica, cultural, ambiental, política y cambiar toda esa agresión, violencia y dominación contra las mujeres. [...] no podemos separar el racismo por un lado y posponer el patriarcado, decir que la justicia para las mujeres viene después que triunfe X poder. Si no se tienen en cuenta todos los elementos de la triple dominación, racista, patriarcal y clasista, entonces vamos a repetir otra vez la historia de dominación que queremos desmontar (Cáceres citado en Gargallo 2014, 77-8).

Hablar desde la voz propia, desde la vida propia y la sabiduría propia, han sido los elementos de este escrito para nombrar en colectivo las raíces, dinámicas y formas de las violencias de género y discriminaciones que experimentamos como *runa warmikuna*. Aquí está grabada nuestra voz colectiva. Nosotras somos seis mujeres Kichwas Otavalo que durante cinco meses¹⁰ nos encontramos para co-construir diálogos alrededor de nuestras experiencias de violencia de género y las formas cómo las enfrentamos. Nosotras, las mujeres con agencia propia estamos conectadas a un territorio-tierra, en este caso a Camuendo, una de las comunidades kichwas Otavalo del Norte de Ecuador, Provincia de Imbabura, espacio vivo testigo de nuestras experiencias y diálogos.

La violencia de género que menciono, responde a un sistema de despojo sobre las mujeres, ya sea para agredir, tomar el poder sobre ella y/o matar a estos cuerpos que son femeninos y feminizados. Este sistema depredador se evidencia en Ecuador cuando 65 de cada 100 mujeres han sido víctimas de algún tipo de violencia a lo largo de su vida (INEC, 2019). En Imbabura hay una prevalencia del 63,5% (INEC, 2011), y específicamente en Camuendo, mi lugar natal, el 80,23% de las mujeres kichwas *runa* han sufrido algún tipo de violencia física, psicológica, económica, patrimonial y sexual por parte de una persona cercana de sexo masculino (Cañamar 2015, 71).

Estos datos son un conteo de nuestras vidas absorbidas por el sistema de muerte, donde también la *Allpa Mamita* o nuestra Madre Tierra es tomada como cuerpo de explotación. Está dominada por las grandes empresas trasnacionales de países con enormes capitales que actúan en beneficio propio. Éstos, solo empobrecen nuestras Tierras, las explotan y las miran como objetos de producción de materia prima, solo ven en su provecho, en la acumulación de su capital. Ellos deciden cómo y con quienes (empresas privadas)

¹⁰ Me refiero a la '*familia propia, de origen y extendida que convive en una comunidad kichwa*'.

manejar los recursos que obtienen. Así como la Madre Tierra también nuestro territorio-cuerpo es tomado como objeto de dominación, violación, comercio, satisfacción sexual, de reproducción y de propiedad privada; ambas están siendo asesinadas por el sistema depredador también llamado capitalismo, extractivismo y neoliberalismo (Blanco 2017, 142-5;147).

Este régimen despoja porque se inserta en una base de orden vertical, jerárquico, que universaliza, simplifica, normativiza y binariza lo femenino y lo masculino, brindando privilegios a lo masculino como fuente superior sobre lo femenino. Lo masculino hegemónico y binario existe solo en razón de que lo femenino sea dominado, denigrado y tutelado por éste. Desde las sociedades antiguas, ancestrales lo masculino se leía desde una mirada superior, por tanto, ahora lo nombro como supremacía masculina, que después, con la colonia esta base de supremacía masculina se vuelve letal con el sistema patriarcal, cobrando las vidas femeninas y feminizadas de cuerpos-territorios y territorios-tierras.

Otro sistema de muerte que racializa nuestros cuerpos por nuestro color de piel y ha hundido históricamente nuestro valor como pueblos con sabiduría, lengua, territorio, vestimenta, color de piel, formas muy nuestras de concebir el mundo, para despojarnos y mostrarnos que lo blanco, la razón, el orden mecánico, el capital, su lengua, su ciencia, su escritura, etc. tienen valor, es el sistema o enfermedad del colonialismo a tal punto que negamos nuestro ser, saber y poderes ancestralmente enraizados y continuamente retroalimentados en este mundo contemporáneo.

Para nosotras las mujeres *runakuna*¹¹ que cuestionamos el poder desde el Abya Yala, desde el margen, *no podemos explicar el sistema patriarcal sin la colonización, y la colonización sin la opresión patriarcal* porque ambas atraviesan cada forma de opresión que experimentamos. Hay una línea muy fina para entender si es solo la cuestión étnica, cultural los que nos da valor como mujeres de un pueblo y nacionalidad, ¿no existimos acaso por ser mujeres, con agencia propia y sujetas, runas? (Cumes 2012, 6).

Desde la cuestión etnicista, se nos ha dado valor si somos estrictamente voceras de la cultura y portadoras de ella y a partir de ella como único camino. Pero en mi caso entiendo que nuestro camino puede ser construido desde nuestras necesidades como mujeres, como *runakuna*¹², como kichwas, como cuerpos de territorios-tierras. Por tanto nuestra cuestión es que como mujeres, sujetas, seres humanas, personas cósmicas y también kichwas-desde

¹¹ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

¹² Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

donde nos auto identificamos por nuestras raíces-, estamos frente a este dúo colonial patriarcal de opresión (Cumes 2012, 6-10).

Este sistema colonial-patriarcal origina y mantiene la violencia de género o *llaki* en *runa shimi*, una problemática que nos hace daño y altera el equilibrio del *alli kawsay*. El daño se explica desde este sistema motor patriarcal colonial junto aquellas colonialidades del ser, saber y poder, el capitalismo, el extractivismo y el neoliberalismo para dominar, racializar, clasear, empobrecer, generizar y sexualizar de múltiples maneras a nuestros territorios-cuerpos *runa*, las mujeres de los pueblos y nacionalidades.

Al hablar de territorio-cuerpo, es nombrar el cuerpo de las *runa warmikuna* concebido por el patriarcado como un objeto de explotación y otrificación. El cuerpo es memoria corporal e histórica por tanto ha sido el territorio que ha receptado todas las formas violentas de maltrato por el hecho de ser mujer, y de la misma manera este cuerpo está abrazado al territorio-tierra, lugar de la memoria ancestral y comunitaria, memoria de nuestros pueblos o *ayllu*, los cuales han sido espacio de expropiación colonial y mercantil, y del extractivismo neoliberal. Por tanto ambos territorios cuerpo y tierra son concebidos antisistémicamente como espacios de enunciación, protección, defensa y liberación (Cabnal, en Gargallo 2014, 153).

Con la intención de dismantelar y deshilar la violencia de género en el *runa kawsay* desde nosotras, las *runa warmikuna*¹³, he partido desde la formación de un grupo de seis-me incluyo- mujeres kichwas o colaboradoras, para dialogar sobre nuestras experiencias de violencia machista registradas en el territorio cuerpo y tierra, y definir las formas de resistencias, re-existencias o prácticas de la vida cotidiana que hemos realizado ante las experiencias de la violencia de género tanto física, psicológica, patrimonial, económica y sexual.

Mis colaboradoras son de la comunidad de Camuendo y están en el rango de edad de 25 a 55 años, son agricultoras, mindalaes, bordadoras, madres, algunas casadas, otras separadas y con una gran sabiduría en torno al amor por la vida. En nuestros diálogos nos hemos centrado en la problemática de violencia de pareja que han atravesado todas, de allí que nos centramos específicamente en esta forma de violencia. Por mi parte me nombro dentro de **nosotras** porque me incluyo en territorio-cuerpo y en territorio-tierra, con experiencia cercana a la violencia intrafamiliar. En los diálogos, he participado en escucha

¹³ Significa 'mujeres andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

empática y he generado el paso a las reflexiones sobre la anormalidad de la violencia. Los nombres descritos en los diálogos -excepto el mío- no son reales, sino escogidos al azar o según nuestra personalidad para proteger nuestra intimidad en el *ayllu*¹⁴.

Cada uno de los encuentros entre nosotras seis, estuvo atravesada por una metodología denominada *shimi rimakun, maki rurakun*¹⁵. Una metodología propia de las comunidades kichwas que literalmente quiere decir *la boca hablando y la mano haciendo*, y contextualizándola con la sabiduría de nuestras madres y padres, quiere decir *aprender haciendo*, aprender y generar conocimiento, tejer diálogos mientras realizamos algún trabajo con las manos. Nosotrxs lxs kichwas *runakuna* aprendemos de esta metodología desde la infancia, cuando nuestrxs padres y madres nos enseñan que siempre hay que aprovechar el tiempo trabajando con las manos mientras dialogamos con los labios. Al dialogar estamos aprendiendo sabidurías propias desde la oralidad que han sido transmitidos de generación en generación por nuestrxs abuelxs.

Por ello, en los diez encuentros que mantuvimos, aprovechamos el tiempo tan valioso para nosotras tejiendo, bordando, escribiendo, mientras seguíamos el hilo de nuestra conversación dirigidas por guiones que contenían los temas a tratar en cada encuentro sobre el *llaki* y por preguntas que surgían a partir del mismo diálogo, incluso en muchos encuentros todas nosotras iniciábamos la conversación sobre el *llaki* dejando de lado los guiones, por esta razón yo las llamo co-constructoras de diálogos de este escrito. Nos relacionamos y conversamos en kichwa o la *runa shimi*, desde nuestra sabiduría, nuestro sentir, pensar, actuar, para escucharnos y sostenernos con fuerza desde nuestro *yay*¹⁶.

Todos nuestros diálogos mantenidos en nuestra lengua, fueron traducidos para este trabajo en español. Me hubiera gustado haber escrito todo en kichwa, pero sé que en un país que se denomina intercultural, todavía es casi nulo que en la academia o todxs sus lectorxs puedan leerme en la *runa shimi*, porque la enfermedad colonial del ser, saber y poder niega su valor y nuestras sabidurías propias. Por mi parte, concibo que fue un privilegio inmenso haber aprendido desde la oralidad con mi *ayllu*, y perfeccionar la escritura en la academia superior. Para este registro he optado por incluir una especie de narrativa bilingüe. Es decir, incluyo solo palabras y frases en kichwa con la intención de ser alumbrada por su sabiduría

¹⁴ Me refiero a la '*familia propia, de origen y extendida que convive en una comunidad kichwa*'.

¹⁵ Literalmente quiere decir '*la boca hablando y la mano haciendo*'. Significa '*aprender haciendo*'.

¹⁶ Me refiero al '*ser muy conectado a la afectividad, espiritualidad, intuición y consciencia*'.

insurgente, escuchar su sonido y mostrar mi yo que dialoga con ella, siempre. Por tanto advierto que puede causar sensaciones adversas a lxs amantes puristas de la lengua.

Al ser una sabiduría insurgente nos quiere decir que tiene raíces ancestrales, sabidurías insurgentes que han resistido en este tiempo cíclico, y que sigue en continua re-existencia en lxs *runakuna*. Que es una sabiduría cósmica tejida con la humanidad, con la naturaleza, el sentir, la afectividad, la espiritualidad y el modo de *ser* de cada *runa*. Por otro lado, también incluyo narrativas y palabras con contenido violento en kichwa que mis colaboradoras han mencionado cuando compartieron sus situaciones de violencia, por ejemplo, una de estas expresiones estigmatizadas puede ser *warmi yalishka*.

El primer capítulo responde al objetivo de analizar la perspectiva de género que se han construido en las comunidades kichwas, por lo tanto parto desde nuestras narrativas colectivas y reflexiones acerca del *llaki*¹⁷ para ponerlas en diálogo con las teorías vivas y enfoques desde los *taytakuna* y *mamakuna* de la sabiduría ancestral, las voces de mujeres diversas *runa*, *maya*, *aymara*, negras, mestizas, blancas, intelectuales, lideresas del campo y la ciudad que luchan y hacen por y para la vida, autodenominadas (y no) como feministas comunitarias, antirracistas, anticoloniales, decoloniales, descoloniales, autónomas entre otrxs.

Y el segundo capítulo responde al objetivo de analizar las formas de resistencias y re-extistencias que hemos generado las mujeres kichwas desde la cotidianidad y el *ruray* para enfrentar la violencia de género. Con la intención de centrarnos en nuestra palabra como sabiduría y teoría propia, en este apartado se encuentra nuestra teoría muy viva y un enfoque desde nosotras las *runa warmikuna*, con experiencias cercanas a la violencia y las diversas formas para salir de la naturalización del *llaki* o violencia machista, para la defensa de nuestro cuerpo-territorio.

Este segundo capítulo contiene una síntesis de nuestros diálogos, marcados según la estrategia utilizada para salir de las violencias de pareja, por lo tanto una completa narrativa de carácter dialogal colectiva en torno al *yay-yuyay-rimay-ruray*¹⁸, que dieron paso a reconocernos en el *sinchi(yay)*¹⁹. Es decir, aquellas formas en las que nuestro ser se ha tejido

¹⁷ *Llaki* o *llaki kawsay* los uso para nombrar a la 'problemática de género, específicamente la violencia de género'.

¹⁸ Me refiero al '*senti-pensar-decir-hacer*'.

¹⁹ Significa el '*ser fortalecido*'.

de fortaleza para enfrentar el *llaki*, mediante procesos como; deshabitar el miedo, decidir, resistir, movernos, sacudirnos, liberarnos, re-existir, y decirnos *sinchiyarinchik*²⁰.

Por último mencionar que el espiral del tiempo para el presente escrito juega de dos maneras. Primeramente, está el tiempo que empecé a ubicar a cada colaboradora que partió desde diciembre del 2018 a febrero del 2019. Desde marzo hasta agosto del 2019 nos encontramos diez veces, por lo tanto los diálogos de carácter colectivo que contiene cada capítulo comprenden estas fechas con el respectivo número de nuestro encuentro. Finalmente está el tiempo que inicié con la escritura de este proyecto, que comprende los meses de agosto a septiembre del 2019. Mi prioridad para mencionar los tiempos ha sido hablar desde nuestro calendario agrícola andino, así como mi abuela suele hablarme en su cotidianidad.

Re-vivimos²¹ o *kawsarimunchik* y retornamos a la vida por la vida. Nos movemos como el río para sanar (nos) completas y despatriarcalizar(nos)²² diversas. Aquí, nos leerás *aquello que sentimos, pensamos, decimos y hacemos. [...] Una lección profunda que podría servir para hacer real el giro del “giro decolonial” y del alli kawsay*²³ (Guerrero 2018, 58).

²⁰ Me refiero a la '*capacidad de fortalecernos, que nuestro ser está tejido de fortaleza*'.

²¹ Re-vivir, '*una forma de pedagogía decolonial ante la lucha por y para la vida*' (Cathy Walsh, 2017).

²² Considero que el sistema patriarcal se ha establecido cómodamente en nuestras sociedades runas, si bien es cierto respeto mucho pero no comparto la idea de patriarcado ancestral, sino, lo llamo supremacía masculina porque para dar una lectura hacia el pasado creo necesario dedicarle tiempo para estudiarla desde diversas aristas, dinámicas y metodologías que nos permitan nombrarlo. La supremacía masculina puede ser esa base donde se funda el patriarcado colonial que ahora es necesario ir contra-cistema, desaprender, deconstruir lo naturalizado y establecido tanto cultural, social, económico, político y etc. y encontramos en el camino de la despatriarcalización desde el *ruray*'.

²³ '*Vivir bien*'.

Capítulo primero

Llaki kawsaykunata rimashpa²⁴

Las percepciones de género y de violencias desde las mujeres kichwas runas

[...] no es lo mismo cuestionar el poder desde el centro que desde los márgenes, y estas voces desde los márgenes dan contribuciones fundamentales para tener otras lecturas del ejercicio del poder y sus desafíos (Cumes 2012, 1).

He partido desde mi lugar situado en cuerpo como territorio y desde el territorio tierra para plasmar estos diálogos co-construidos, mediante el *shimi rimakun, maki rurakun*²⁵. Palabras tejidas de sabidurías, reflexiones, experiencias muy nuestras en torno al *llaki kawsay*²⁶. Una problemática de género que altera el *pakta kana* o equilibrio²⁷ dentro las comunidades kichwas rurales de la sierra Norte del Ecuador, para nuestro caso, en Camuendo.

En nuestro caminar juntas, tocamos varios temas en torno a la violencia de pareja. Mientras tejimos-bordamos-escribimos-deshilamos, hemos hablado del desequilibrio existente en la distribución de funciones y roles de género, del machismo e infidelidades por parte del compañero sentimental, de las violencias, su genealogía, su continuum y sus ciclos atravesados junto a aquellas (dis)parejas.

En este primer capítulo he podido plasmar los principales bordados de *nuestro yay-yuyay-rimay-ruray*²⁸ cotidiano con el *ayllu* dentro del *ayllu llakta*²⁹, con el objetivo de narrar nuestras perspectivas de género frente a las problemáticas experimentadas como mujeres kichwas.

²⁴ 'Dialogando sobre la violencia de género'.

²⁵ Literalmente quiere decir la 'boca hablando y la mano haciendo'. Significa 'aprender haciendo'.

²⁶ *Llaki* o *llaki kawsay*: generalmente significa 'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'.

²⁷ Me refiero uno de los principios andinos que 'busca mantener una armonía, coherencia, proporcionalidad de todos los elementos de la naturaleza, el cosmos y lxs runas, donde cada unx tiene su espacio y su movimiento para interrelacionarse y fluir, transitar en par'.

²⁸ Me refiero al 'senti-pensar-decir-hacer'.

²⁹ Me refiero al 'espacio territorio o comunidad donde convive la familia propia, de origen y extendida'.

1.1 Ruraywan pakta purishpa³⁰

1.1.1 Ñuka kawsay ukumanta killkani³¹

El espacio, el territorio [...] no es visto como como un simple lugar, como un bien monetario, sino como un espacio que tiene una dimensión espiritual que liga al individuo, al sujeto andino, [...] y razón por lo cual, para un[a] runa, un[a] kichwa, un[a] indio[a], resulta difícil abandonar, desprenderse de los lugares ancestrales, de la tierra (Kowii, 2012,4).

*Runa kawsayta rikuchinkapak killkakuni, runa kawsay ukumanta, ñuka kawsaymanta, ñuka yachay-kuyay-ruraymanta.*³² Escribo desde Camuendo, y desde mi ser lleno de lecturas sintientes entretejidas en el cuerpo. Camuendo es una comunidad kichwa o *ayllu llakta*³³ que se extiende por las orillas de la *Mama Imbakucha*³⁴, justo a la par con el *Tayta*³⁵ Imbabura. Esta comunidad cuenta con aproximadamente 2.800 habitantes pertenecientes al Cantón Otavalo, Provincia de Imbabura, de la sierra-norte de Ecuador. En este espacio territorio he construido la matriz de mi vínculo espiritual, afectivo, cognitivo, práctico y comunitario.

Escribo desde este territorio tierra como espacio conocido, por lo tanto con *autoridad epistémica*³⁶ sobre ella, y desde mi cuerpo territorio, a partir de lo visto, escuchado, sentido y palpado. Desde mi experiencia muy cercana a la violencia y los tejidos realizados para enfrentarla junto a cinco *warmikuna*³⁷. Este es mi lugar situado, un ser *warmi*³⁸, una sujeta, una persona con voz propia, además de un cuerpo con privilegios –llamados derechos, en mi caso- tales como el acceso a la educación superior, una familia, una vivienda, vestido y alimentación oportuna.

³⁰ 'Caminando en equilibrio con la práctica'.

³¹ 'Escribo a partir de mi vida, territorio cuerpo tierra'.

³² 'Escribo desde la cultura y vida de una runa kichwa para hablar sobre la misma. Escribo a partir de mi vida y desde mi sabiduría, mi afectividad, y mi hacer cotidiano'.

³³ Me refiero al espacio territorio, mi comunidad kichwa donde convive la familia propia, de origen y extendida. ' '.

³⁴ 'Madre Imbakucha, es el nombre que le damos lxs kichwa runas al Lago San Pablo'.

³⁵ 'Padre'.

³⁶ (Cabnal Lorena, 2017).

³⁷ *Warmikuna*; significa mujeres, me refiero para nombrar a las 'mujeres kichwas sobrevivientes de violencia, miembros del grupo formado en Camuendo, co-constructoras de nuestros diálogos en las *tantanakuykuna* o reuniones'.

³⁸ 'Mujer: como sexo asignado, *warmi* como runa que posee la *warmi ushay* o poderes femeninos'.

Escribo desde mi cuerpo *runa*³⁹. Entiendo por *runa* a una persona con raíces/vínculos espacio geográficos andinxs, entrejidxs con el cosmos o la Pacha, por tanto persona cósmica, o runapacha con la capacidad de hacer consciencia que su existencia está unida con/para la Universa. *Runa* que en esta continuidad cíclica del tiempo-espacio se construye y se conecta con su universo interno y externo. *Runa* que desde la sabiduría de nustrxs abuelxs nos permite ser, estar y poder nombrarnos desde la lengua propia, la *runa shimi*⁴⁰. En mi caso mi cuerpo *runa* ha sido asignada como mujer e históricamente racializada por la colonialidad, aquella que al usar la ropa kichwa es nombrada como María en las ciudades, negándonos la posibilidad de ser y tener nombre, aquella que ha sufrido discriminación por el color de su piel y a esto se suma el acoso sexual callejero que nos toma como objetos sexuales, heterosexuadas/normadas, gracias al patriarcado estructural, el cimientó de todas las opresiones.

Por lo tanto escribo para nombrarlo junto a la enfermedad de las colonialidades (ser, saber, poder). Escribo para decirle a aquellas miradas coloniales, racistas y patriarcales que las *runa warmikuna*⁴¹, sujetas, personas tejidas con el cosmos estamos en resistencia. Como pueblos y nacionalidades, tanto hombres y mujeres nos encontramos en situación de discriminación y desventaja frente al sistema, en esta oportunidad me basaré en las *warmikuna* desde las *warmikuna* ya que la discriminación está mucho más ensañada hacia lo femenino y feminizado. Voy a responderla desde una posición política feminista *runa*, el lugar en construcción y camino de hermandades colectivas, el más seguro que he encontrado ahora como **mujer** para dismantelar las opresiones y luchar por una vida muy otra en la que quepamos todxs. Hablo desde ese *otro feminismo*, desde un margen, un lugar para incomodarme e incomodar que la co-construyo con mis *ñañakuna* como una herramienta de articulación afectiva, espiritual, consciente entre *warmikuna*⁴² ante lxs diversos *llakikuna*. Para mí, es una herramienta de anunciación yoica que atraviesa mi cuerpo.

También quiero hablar desde mí ser *runa*⁴³, con sabiduría propia, posicionando el legado sapiencial de mis abuelxs *runakuna*⁴⁴. Mi herramienta cósmica, comunitaria, política y muy propia. Estas herramientas son mis alas de desaprendizaje, reapropiación, co-construcción de la vida, que va más allá de la búsqueda de la igualdad, sino destejer,

³⁹ Significa 'persona andina, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'.

⁴⁰ 'Lengua Kichwa'.

⁴¹ Significa 'mujeres andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'.

⁴² Me refiero a las 'mujeres'.

⁴³ Significa 'mi yo, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'.

⁴⁴ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'.

desbordar el *llaki* desde el *ruray*⁴⁵, *shina wasichishpak*⁴⁶ otra forma de vida posible para nosotras⁴⁷, nuestros pueblos y nuestros territorios. Entonces, escribo desde la *abundancia*⁴⁸ y la pluralidad de ser, sentir y saber como kichwa *runa*. Situar me completa y múltiple. Partir de mi centro y de mi cuerpo.

Escribo por el amor a la vida, al *alli kawsay*⁴⁹, con la motivación de ser y estar tejiendo espacios que nos sanen. Poder fortale(ser)nos desde nuestras sabidurías emancipadoras para tejer (nos), flexibilizar (nos), respetar (nos) mutuamente, en comunidad, en verdadera complementariedad, con consciencia.

Escribo desde mi amor por la *runa shimi*⁵⁰, por su capacidad de permitirme ser, sentir y pensar con ella desde el corazón consciente, siendo un modo muy otro. Escribo con la convicción de registrar un camino propio a nuestra pluralidad, y modo de ser múltiple, y por la magia que me seduce hacia la propia espiritualidad, como una forma de hacer posible un modo de ser en este territorio cuerpo y tierra.

Escribo con la idea de hablar del género, también como una forma muy otra, allí donde exista una paridad colectiva, una dualidad completa-movilizadora y una complementariedad respetada, que no oprima, sino que prevalezca para crecer, permitiéndonos Ser, haciendo consciencia de la existencia del binarismo rígido, jerárquico y dañino.

Partir de que la cultura y la misma *pacha*⁵¹ cambian, renuevan y se movilizan en espiral. Poder cuestionar las problemáticas de género que están ocurriendo dentro del *runa kawsay*⁵², tejerlo para que responda a nuestras necesidades y prácticas cotidianas. Las cuales sean equilibradas para el *alli kawsay*. Escribo a partir de nuestras reuniones, con mis co-constructoras del diálogo sobre resistir, re-existir y re-vivir o para nuestro caso lo descifro como *sinchiyay*⁵³, ante la violencia. Tal *llaki* puede ser concebida como un desequilibrio desbordándose en las comunidades, una problemática que “*ha desarmonizado en nuestro cuerpo, [en nuestro territorio] y nuestra vida*” (Cabnal 2017).

⁴⁵ 'Hacer'.

⁴⁶ 'Así construimos'.

⁴⁷ (Guzmán Adriana, 2018).

⁴⁸ Término acuñado por Ati Quigua, mujer del pueblo de Sierra Nevada, Julio del 2019.

⁴⁹ 'Vivir bien, con respeto mutuo entre runas, la naturaleza y el cosmos'.

⁵⁰ Runa shimi: 'lengua madre de lxs kichwa runas'.

⁵¹ 'Pacha; tiempo, espacio, pluriversx'.

⁵² Runa Kawsay: 'tiempo, espacio donde las personas kichwas vivimos dentro de la comunidad con un conjunto de prácticas y saberes heredados históricamente'.

⁵³ 'El ser tejido de fortaleza, fuerza espiritual, intiutiva'.

1.1.2 Pakta kana rikurinami ruraypi⁵⁴

Mientras escribo, voy tejiéndome con el viento de agosto que se hace presente anunciándome la pronta llegada del *Koya raymi*⁵⁵ o *Kuya raymi* y su época de la siembra. Según las crónicas y relatos de nustrxs abuelxs nos cuentan que es una ceremonia femenina. Se considera femenina porque históricamente la *Mama Killa*⁵⁶, la *Koya*⁵⁷, y la línea de mujeres se apropiaban de su dimensión espiritual, político, económico, administrativo para dar ritualidad a sus diosas y espacios femeninos. Contábamos con espacios propios y delimitados.

Desde aquel tiempo/espacio lo femenino y lo masculino estaba presente en cada ser, todo lo que existía estaba en par generando un equilibrio también llamada *pakta kana o pakta pakta*. Un principio andino que significa equilibrio, que contempla que lo *kari* y lo *warmi*⁵⁸ -entendidos como energías- existen en la misma proporción en tiempo y espacio en la *pacha* para generar la armonía y el *alli kawsay* (Rimanakuy con Irpa Caral, septiembre 2019).

Para acercarme a estas sabidurías insurgentes y muy nuestras, las cuales han resistido hasta la actualidad, me gustaría seguir las repensando y re-flexionando cómo ellas se hacen en nuestro *ruray* cotidiano, por eso he acudido a las palabras de la sabiduría, espiritualidad y *filosofía*⁵⁹ de nuestros *yachak taytakuna*⁶⁰-quedo en deuda con las *yachak mamakuna*⁶¹- del *ayllu*, los cronistas de la época colonial, pensadores, escritores sobre el tema y resituarla desde mi reflexión como *warmi*, como *runa* junto a mis colaboradoras. Por ello en un primer momento describiré cada principio andino para después identificar si aquellos principios están en coherencia con nuestra convivencia y cosmovivencia actual entre lxs *runakuna* dentro de las comunidades.

⁵⁴ 'El Equilibrio, también conocido como *pakta pakta* debe mostrarse en la práctica diaria'.

⁵⁵ *Koya Raymi: Ritual femenino celebrado en el equinoccio de septiembre. Representa la época de la siembra en el calendario andino*'.

⁵⁶ *Killa: 'Luna'*.

⁵⁷ *Koya: 'es la mujer de mayor edad que alcanzaba esta posición al mismo tiempo que el esposo Inka tras una celebración rigurosa en el estado Inka'*.

⁵⁸ *Kari y warmi entendidos como 'lo masculino y femenino, energías duales complementarias'*.

⁵⁹ Denomino filosofía a nuestro modo de hacer conocimiento, una forma propia de lxs *runakuna* de entender y vivir en el mundo, nuestro amor por la vida, una capacidad de enunciar una episteme propia e insurgente abierta a dar la mano a otros mundos, de generar un diálogo entre diferentes. (Estermann 2015, 12:14: 22) La filosofía andina es una forma de hacer conocimiento que responde a un espacio geográfico, topográfico, político, étnico y cultural, propios de lxs *runakuna*. Pensamiento vivo con raíces históricas (60: 71:75).

⁶⁰ 'Sabios'.

⁶¹ 'Sabias'.

La **complementariedad**, es un principio andino que manifiesta que tanto lo *kari* como lo *warmi* –entendidos como energías- tiene sus propias dimensiones espirituales, afectivas, cognoscitivas, con espacios propios, y da cuenta de que ambos son importantes. Cada ente es diferente a la otra y este principio es incluyente a los opuestos mediante una mediación celebrativa, la forma como realmente logran complementarse. Por ejemplo, el cielo y la tierra, el día y la noche, las energías femeninas y masculinas a pesar de ser diferentes, no excluyen sino que integran para ser un ente superior⁶² (Estermann 2015, 148-150).

Esta complementariedad es atravesada por el principio de la **integralidad**, donde todo se muestra y se relaciona desde todas las miradas de arriba y abajo, de derecha e izquierda, de lo interno y lo externo, de todos los extremos para darnos una mirada completa y amplia del *ñukanchik* o nosotros en colectivo (Rimanakuy con Irpa Caral, 2019).

Este principio es conocido como una relacionalidad donde la realidad es un ente *no lógico*⁶³. Cada ente de la realidad ya sea un acontecimiento, estado de consciencia, sentimiento, hecho y posibilidad está en múltiple relación con otros entes. De esta manera concebimos la realidad como un todo holístico que *es y existe*⁶⁴ como un conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados. (Esterman 2015, 133-5). Por ejemplo concebir a la madre *Imbakucha*⁶⁵ como un ente vivo parte de y en relación con nuestro territorio cuerpo y tierra.

Por su parte, el principio de la **correspondencia**, es una derivación de esta relacionalidad holística que describen una relación existente entre macro y micro cosmos (Estermann 2015, 146). Por ejemplo la realidad cósmica del *hanan-kay-uku-sawa pacha* están en correspondencia cósmica de/con la realidad, de igual manera lo cósmico y la persona, de allí la expresión *runapacha*⁶⁶, la vida y la muerte, etc. De igual manera la **reciprocidad** tanto intra personal como inter persona-naturaleza, que mantiene el dar y

⁶² Superior entendido como otro nivel de consciencia más no una superioridad jerárquica.

⁶³ Las formas no lógicas son: *son tipos relacionales no causales como la correspondencia, reciprocidad, polaridad, proporcionalidad.* (Esterman 2015, 137)

⁶⁴ *Lxs runas convivimos con este principio desde la runa shimi, donde la palabra Kay nos indica nuestro ser y existir como también el estado de posesión o pertenencia en interrelación con otrxs* (Esterman 2015, 133-5). *Kana en expresión infinitiva demuestra cómo el ser se teje en la cotidianidad de nuestras vidas comunitarias.*

⁶⁵ *'Madre Imbakucha, es el nombre que le damos lxs kichwa runas al Lago San Pablo, ubicado en Imbabura'.*

⁶⁶ *'Expresión que da cuenta que en nuestra realidad y cotidianidad afirmamos que el o la runa está tejida con la pacha, siendo este mismo un ser cósmico con una grandeza y variada pluriversidad interna y externa. Runapacha expresa la grandiosidad y fortaleza de la persona.'*

recibir como un equilibrio en forma individual-colectiva y pluriversa. Puede ser una forma de intercambio de bienes como el trueque o de sentimientos, y valores mostrados en el acto o ruray. (153-5) Tal es el caso de la siembra-cosecha en la tierra y lxs runas, la reciprocidad inicia cuando al sembrar se agradece su existencia, su grandeza y su permiso para sembrar en la tierra, sembrar el maíz implica casi un año de cuidado, de visita a la tierra, de diálogo con ella. De esta manera nos da sus frutos y una vez realizada la cosecha se ofrece una parte a ella o se comparte con el *ayllu* en su nombre. Hay que aclarar que esta práctica también está en riesgo de perderse.

Otro principio importante es la **paridad**, lo *kari* y *warmi*, -entendidas como energías masculinas y femeninas- con espacios propios que se juntan, se encuentran en una especie de *tinkuy*⁶⁷ para *aparearse*⁶⁸ y *parir*, para reciclar lo existente y generar vida, generar creatividad, innovación, generar algo nuevo, la sabiduría. La paridad es el *ñukanchik* (nosotrxs) en comunidad, en dimensión social (Rimanakuy con Irpa Caral, septiembre 2019). El ser *runa* parte primero desde un nosotrxs en colectivo, entendiendo que éste es un miembro integrado de una familia y un *ayllu* donde se relaciona integralmente en dimensión social y cósmica (Estermann 2015, 250). Al respecto entiendo que nuestras plantas medicinales están dotadas de tales energías, por ello una es *kari* y la otra es *warmi*, ambas existen, se juntan para curar, eliminar lo que no sirve, reciclar y reiventar nuevas energías protectoras para el/la runa, ellas sanan una vez que se hace una limpia o un ritual de sanación con las plantas medicinales llevadas a cabo por las *hampik mamas* o *taytas*⁶⁹.

La *yanantin*⁷⁰ es el *ñukanchik* (nosotrxs entendido en *mi yo* o *ñuka*), en dimensión individual, en el ser interno (Rimanakuy con Irpa Caral, septiembre 2019). De esta manera *el yo se fortalece en la medida en que se fortalecen los lazos interpersonales, naturales y cósmicos* (Estermann 2015, 250). Al respecto, Guamán Poma nos habla del principio de la *yanantin* simbolizado en un jaguar. Él refiere que nuestros antepasados andinos invocaban

⁶⁷ 'Principio andino, centro del espacio-tiempo, por tanto *chawpi* de las contradicciones, puesto y actuado en modo circular, donde se produce un encuentro dialéctico de diferentes. Acoge, dinamiza, eleva, ocasiona un choque entre opuestos para renovar y crear. Un modo de sentir-hacer-actuar muy vivo en el zapateo del *inti raymi* del pueblo *kichwa runa* en Cotacachi, Imbabura especialmente'.

⁶⁸ Aparearse entendido como 'acto para la procreación de la especie y acto para generar algo nuevo, un encuentro para crear y producir sabiduría'.

⁶⁹ 'Personas especialistas en la sanación'.

⁷⁰ 'Yanantin o dualidad, principio andino que da cuenta del sentido colectivo dual, parte del ser interno tejido de dos fuerzas *kari* y *warmi*, con capacidad de fluir entre sí, y de multiplicarse, que guía el modo de ser de cada elemento existente en la Pacha.'

al *apu*⁷¹ de los otorongos⁷² o chuqui chinchay de dos naturas (Horswell 2010, 11). Llamado también Wiracocha, representado por un jaguar que engendraría a los demás dioses, de allí a toda la sociedad inkásica (Silverblatt 1990, 30).

Sus dos naturas representan la dualidad o *yanantin*⁷³ que se simbolizan de la siguiente manera: su primer género representa la fertilidad, lo que se produce en la tierra y genera la vida, es el guardián del suelo, la noche, la oscuridad, el mundo infrahumano. El segundo género, representa el sol, la luz, gobierna los cielos y alumbr a lxs runas. Este felino representa el principio y el fin de una dualidad de la sabiduría ancestral (Choque 2009, 27 - 40).

Estos dos poderes, al castellanizarse se ha entendido como lo femenino y lo masculino. Al respecto Ruth Moya explica que la concepción de la dualidad andina está incluso en nuestros mitos, ésta tiene una raíz cósmica-comunitaria que se teje en complementariedad y armonía con la naturaleza, algo muy diferente a la concepción binaria de los roles masculino y femenino de occidente que se enraíza en las diferencias biológicas. (Rodríguez 2018, 75-6)

La *yanantin* se manifiesta como un principio andino que nos hace conscientes de que en cada *runa* están movilizándose dos energías. Somos seres duales, cada energía está compuesta de múltiples fuerzas femeninas-masculinas que fluyen entre sí (Walsh 2016, 177). Incluso en la *runa shimi* las palabras que llevan consigo el *ntin* muestran la dualidad impregnada en las expresiones cotidianas, por ejemplo *paykunantin*, con ellos o ellas, *purishpantin* significa hacer alguna actividad y a la vez caminar, *kimsantin* que quiere decir entre los tres, etc. Cada expresión muestra el principio de la dualidad que puede acompañar múltiples, ya sean personas, cosas, plantas, ect., mas no solo a dos específicamente.

Lo femenino desde la concepción andina, es energía tierna, afectiva, cimiento de la tranquilidad, la oscuridad y la paz, es un poder conectado a la *paciencia*, un *ushay*⁷⁴ que en kichwa se conoce como *warmi shunku*, espacio de la *paciencia infinita*, como lo llamaría el taya Katsa Cachihuango (2019). Una energía profunda que vista desde el modo espiritual, sapiencial y consciente nos permite estar en máxima conexión con la capacidad estable, creativa y creadora del ser.

⁷¹ 'Soberanx'.

⁷² Otorongo: 'puma, uno de los tótems principales andinos'.

⁷³ *Yanantin*: 'dualidad, entendida como dos energías, cada una con capacidad de ser múltiples'.

⁷⁴ Significa 'fuerza, poder, energía que existe en el interior y revive el ser'.

Del mismo modo está lo masculino, una energía dinámica, clara, que permite mayor movilización y exteriorización. Energía potente presente en el *tushuy*⁷⁵ de las ceremonias del *Inti raymi* y *Kapak raymi*⁷⁶ principalmente, éste poder acciona como una alegría activadora, es una fuerza con capacidad de iluminarnos. Es importante aclarar que en la *runa shimi*, lo *kari* también significa hombre y *warmi* significa mujer. Pero en este caso me refiero a *kari*⁷⁷ *ushay* y *warmi ushay*⁷⁸ como energías y poderes internos presentes en lxs *runakuna*⁷⁹ como en las piedras, en las plantas, en las fuentes de agua, en los cerros, las estrellas, todas ellas se entretujan entre líneas espirales femeninas y masculinas, siempre haciéndose múltiples.

Partir desde la sabiduría propia me permite situarme y resignificar lo establecido y lo sistémico. Comprender que es necesario despojarnos de las concepciones impuestas coloniales/binarias de lo femenino y masculino, es permitirnos a cada unx (hombre, mujer, intersex) ser una completitud. Es estar conscientes de que cada una somos personas-cósmicas, o *runapacha* constituidas por una dualidad complementada completa y múltiple.

Si bien es cierto las *warmikuna* vivimos en gran medida desde la *warmi ushay*, por supuesto no elimina el espacio práctico que tenemos del *kari ushay*. Sin embargo, es un error atribuir que la *warmi ushay* es en sí solo la mujer (*warmi*), es invisibilizar nuestros poderes duales completos como mujeres y a la vez negarles a los *karikuna* la posibilidad de sentir desde la *warmi ushay*. Por su puesto, es aquí cuando esta manera simple, universal y lineal de concebir a la *warmi* como incompleta en necesidad de ser completada por un *kari*, se acerca a las reglas patriarcales dominantes que permiten reproducir lo femenino y masculino binario. Sobre todo, ahonda la supremacía masculina en los *karikuna* y objetiviza a las *warmikuna*, concibiéndola como un instrumento meramente biológico, genérico y cultural.

La sabiduría ancestral nos aporta con la episteme de la *warmi ushay* y *kari ushay* por tanto *warmi completa* o mujer completa, pero en la práctica actual ésta sabiduría de la dualidad está superpuesta con la historia colonial-patriarcal que nos encasilla en un solo rol

⁷⁵ 'Baile'.

⁷⁶ 'El Inti Raymi es una celebración-ceremonia realizada en el solsticio de verano en junio, también es llamada Hatun Puncheda y generalmente es conocida como la gran fiesta de agradecimiento por la cosecha. Es una celebración importante y vigente en la actualidad que paraliza las actividades diarias de lxs *runakuna* para su vivencia. El Kapak Raymi es la celebración realizada en el solsticio de invierno en diciembre, temporada de la nueva etapa del cuidado a la tierra y su siembra que ya fue iniciada en septiembre en la Kuya Raymi'.

⁷⁷ En este punto me refiero a *kari* como 'lo masculino, una energía dual complementaria'. Por ello es *kari ushay*.

⁷⁸ En este punto me refiero a *warmi* como 'lo femenino, una energía dual complementaria'. Por ello es *warmi ushay*.

⁷⁹ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

a las *warmikuna*. Hoy en día, existe una línea muy delgada para entender entre *warmi ushay*, *warmi completa* y los roles femeninos binarios. Muchas veces la dualidad mal entendida y dirigida hacia el sexo femenino ha sido la justificación masculina androcéntrica para seguir hablando por nosotras, dominando y reproduciendo nuestro papel de cuidadoras, procreadoras de hijxs, preservadoras de la cultura⁸⁰, dentro del *ayllu*.

Las personas de los pueblos y nacionalidades también hemos sido cooptadas por el sistema depredador que sigue gestándose, es aquí donde se comprende las experiencias de violencia de género vividas como mujeres *runakuna*. Para nuestro caso, por parte de la pareja sentimental que en su mayoría han considerado “natural” el rol femenino binario de la mujer, con justificativos culturales, o incluso ancestrales de modo esencialistas que reproducen la idea de la mujer como complemento del hombre, fomentando la percepción de incompletas o mitades, reproduciendo y fijando criterios de la buena mujer como madre, cuidadora, esposa, cuerpo-objeto para la satisfacción sexual sin considerarlas como personas y sujetas de decisión, sino tuteladas y vistas como necesitadas de control por alguien más.

Esta idea colonial-patriarcal-etnicista existente en nuestro *ayllu* da a entender que a pesar de los conocimientos y sabidurías incluyentes del legado ancestral, podemos fácilmente ser cooptados por el poder del sistema fácil, unidireccional, hegemónico patriarcal/colonial pero sobretodo da cuenta de que la colonialidad del ser está impregnado en cada *runa* al punto de rechazarnos, negarnos, rechazar nuestra sabiduría y pensar que lo hegemónico es lo nuestro, que hablar por la mujer runa como *una mitad* complementaria es una filosofía andina. Recordar que la complementariedad es intra e interrelacional, un modo integral nos permite saber que no necesariamente es el sexo lo que es lo complementario sino las energías cósmicas colectivas desde las cuales somos personas. Mucho más grave es hablar-reproducir la idea de filosofía complementaria y luchar por la no violencia hacia la *Allpa Mama* pero naturalizar las violencias hacia las runa *warmikuna* mediante frases, chistes, acoso y actos machistas en pareja, en familia y en el *ayllu*.

Desde la experiencia colectiva e individual- desde el *ñukanchik* entendido como nosotrxs y un *ñukanchik* entendido como un yo- puedo palpar que los principios mencionados deberían estar presentes de una forma más consciente en cada *runa*, y

⁸⁰ Las *warmikuna* como preservadoras de la cultura cumplen un rol fundamental para que nuestro modo de pensar, decir, actuar y modos de vivir se sigan transmitiendo. Para mi caso, anuncio la incomodidad cuando esta preservación de la cultura puede significar una **condición** para ser mujer runa, es decir, cuando el rol se queda fijado, cuando se romantiza nuestro papel, y se nos da mayor valor étnico que el ser runa o persona.

accionarse en el *ruray* cotidiano, en la relacionalidad entre hombres y mujeres. Hacer consciencia de que el *pakta kana* debe estar presente intra personal e inter personal-naturaleza-pluriverso cósmico, nos permite **hacer o *rurana***, una verdadera filosofía complementaria.

Por ahora, la paridad, la reciprocidad, la correspondencia, etc, entendida como principios que rigen el acto del hombre y la mujer no ha logrado llevarse a cabo. Digo esto porque el cuerpo femenino o feminizado se encuentra en una condición inferior a lo masculino hegemónico. En la comunidad, son varias familias *runakuna* donde existe tal desequilibrio. Por lo tanto me pregunto ¿desde cuándo nuestra filosofía y principios andinos han dejado de reflejarse en el *ruray*⁸¹ cotidiano cuando hablamos de convivencia entre pareja?

En las *warmikuna*, -mis colaboradoras para esta teoría viva-, existe la idea de la búsqueda del *pakta kana* cuando están atravesando un *llaki* o *llaki kawsay*⁸². Si hay este *llaki* es porque el equilibrio se ha roto y necesita reparación o sanación. Tal *llaki* o violencia machista es un problema que se vive en casa con el *ayllu* y al hacernos daño, necesitamos pedir ayuda. De allí que la mayoría de ellas han acudido a la misma familia para modificar la realidad del *llaki* y recuperar el equilibrio o *pakta kana*, para el *alli kawsay*. Esta sabiduría viva, nos permite conocer que ante el 83,20% de mujeres kichwas de Camuendo que han sufrido algún tipo de violencia ⁸³(Cañamar 2015, 19), las mujeres hemos creado y acudido a caminos propios de resistencia para enfrentarla desde nuestro territorio tierra. Una de estas estrategias ha sido reunirnos en colectivo para reflexionar entorno al *llaki* y sostenernos entre mujeres.

1.1.3 Tantanakushpa sapiyarinchik⁸⁴

Creo en esa hermosa posibilidad de ser y estar en el cosmos [pacha]⁸⁵, que tengo una temporalidad consciente en el cuerpo, que este cuerpo se relaciona en un ciclo vital con el agua, con el fuego, con la tierra, con el aire, con las plantas (Cabnal 2017)

⁸¹ 'Práctica en convivencia entre runas'.

⁸² *Llaki kawsay*: 'vivir en sufrimiento, vivir en problemas, en desequilibrio'. Generalmente se designa a 'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'.

⁸³ *Violencias de tipo física, psicológica, económica, patrimonial y sexual*

⁸⁴ 'En cada encuentro o reunión nos enraizamos'.

⁸⁵ *Pacha*: 'espacio y tiempo en kichwa'.

Cuando tuve la idea de hablar desde nosotras y nuestros bordados/tejidos con el *llaki kawsay* dentro del *runa kawsay*⁸⁶, mi madre estuvo dispuesta a ayudarme. Ella tiene un espíritu de búsqueda del *pakta kana*. Gracias a su sabiduría, y su compañía visitamos en algunas mañanas lluviosas de diciembre (2018) a las *warmikuna, llaki kawsaypi tiyakkunata*⁸⁷. Así se las llama a las mujeres que están sufriendo violencia machista por parte de su (dis)pareja. Para nuestro caso, la violencia de género ha venido a la par con la infidelidad. Cuando ocurre aquello, las mujeres tenemos la opción de acudir al *ayllu*, a nuestros familiares más cercanos, a lxs *achik tayta (padrino)* o *achik mama (madrina)* de la pareja, a la iglesia de la comunidad y a la justicia ancestral comunitaria, para exigir lo justo, buscar soluciones y sanar en colectivo según el deseo de la *warmi*⁸⁸.

En el mes de marzo (2019) había llegado el mes de nuestra primera reunión en la casa de un *ayllu*. En Camuendo, las *chakras*⁸⁹ verdes en la *Allpa Mamita*⁹⁰ gracias a la lluvia y las manos de lxs *runakuna*⁹¹ que la sembraron. Mi madre me envió té de cedrón y dulce de higo preparadas de su huerto. Mi hermana y yo aprovechamos la época del *pawkar raymi*⁹² para recoger las flores fragantes del campo de todos los colores y las colocamos en espiral junto a las semillas de zambo, el maíz, la cebada, los chochos. Granos que recogí del almacenamiento, cultivadas y cosechadas por mi madre junto al *ayllu*. Además colocamos los elementos del fuego, la tierra, el agua, el viento y las frutas. Nuestro espacio estaba listo para la llegada de todas las *warmikuna*. El olor y el *samay*⁹³ del incienso y del palo santo también se sumaron a la acogida.

Mi hermana se había despedido, cuando minutos después estábamos rodeando el fuego nosotras seis: María, Sinchi, Gertrudis, Sol, Kushi, y yo. Cada reunión iniciaba con un saludo para acompañarnos entre nosotras y los elementos de la naturaleza. Con el altar en el centro, empecé agradeciendo y pidiendo a la madre agua por su compañía y que me permitiera conectarme con ella, con su claridad y su sabiduría. Después íbamos tejiendo palabras de la siguiente forma:

⁸⁶ *Runa Kawsay: 'tiempo y espacio donde las personas kichwas vivimos dentro de la comunidad con un conjunto de prácticas y saberes heredados históricamente'.*

⁸⁷ *'Las mujeres que viven en sufrimiento, con problemáticas o mujeres víctimas de violencia de género'.*

⁸⁸ *'Mujer'.*

⁸⁹ *'Cultivos'.*

⁹⁰ *'Madre Tierra'.*

⁹¹ *Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'*

⁹² *Pawkar Raymi: 'época de florecimiento. Ceremonia espiritual andina celebrada el equinoccio del 21 de marzo o Mushuk Nina'.*

⁹³ *Samay: 'aliento de vida, presencia y esencia del ser'.*

-Kushi: quiero ser como el maíz fuerte y de múltiples formas. Quiero ser fuerte como este grano porque muchas veces con mi pensamiento me duele la cabeza e incluso me mareo.

-Sol: yo quiero ser como la manzana, bien fuerte, bien dulce, bien cariñosa.

-Gertrudis: quiero ser como el fuego, la que a pesar de cada viento fuerte, nunca se termine.

-Sinchi: yo quiero ser como la tierra, como a la que sembramos, nos mantenemos en ella y logramos vivir, porque sin tierra no podríamos existir, al igual que sin el fuego. No podríamos ser sin esta luz, por eso les pido a ambos para que me vean y me cuiden.

-María: así como la tierra es tan necesaria donde caminamos, o el fuego que nos calienta, nos da la fuerza a los pensamientos que queremos para iluminarnos, todo es necesario –señalando todos los elementos colocados en espiral-. Quiero ser así como estos granos, la que alimenta, la que va adelante, la que ayuda con la palabra. Para cualquier cosa quiero ser así como nos sirve el grano a nosotras (Tantanakuy 1, Camuendo 2019).

Nuestro modo de conocimiento implica una relación con el tiempo/espacio/pluriverso, con los elementos de la naturaleza como seres con vida, con espíritu y consciencia propia. Nuestros vínculos se construyen con la convivencia diaria con la pacha que es femenina, con el poder de generar vida si desea y se la cuida. Por ello, considerar al maíz con la capacidad de otorgarnos su fortaleza y sus múltiples formas de ser, es una sabiduría que crece desde el modo ancestral y la práctica diaria a partir de lo observado y palpado. Históricamente el maíz ha sido considerado como una mazorca sagrada⁹⁴, era la comida principal del inkario y sus descendientes así como lo es ahora para las comunidades kichwas. Para Kushi, el maíz es una mazorca especial ya que es la madre de todas las semillas, la que tiene la capacidad de ser un múltiplo o variaciones de comidas sin perder su esencia. Desde esta concepción, ella se encomienda a esta semilla. Cada una de nosotras nos tejimos a los elementos de la naturaleza considerándolos con vida y con esencias propias. Ellxs nos acompañaron en cada *tantanakuy* o reunión.

Después del saludo, ellas sacaban sus trabajos hechas a mano. En la invitación habíamos quedado en *dialogar* y a la vez estar *haciendo* algo con nuestras manos. Es decir, *shimi rimakun* o la boca hablando y *maki rurakun* o la mano haciendo. María había llevado hilos de varios colores y agujetas y se las repartió a Sol. Sinchi trajo un manojito de tarjetas blancas donde escribía su nombre. Nos explicó que le servía para su trabajo en la florícola,

⁹⁴ (Silverblatt 1990, 77).

porque cada espacio que había trabajado durante el día, lo debía registrar bajo su nombre. Gertrudis comentó que a veces suele bordar pero esta vez no trajo nada para hacer. Kushi sacó una blusa a la cual le cosía unos mullos siguiendo las figuras del bordado, eran flores de color café. Yo escribía algunas notas en mi libreta, a la vez cuidaba nuestro centro, el fuego.

Las risas y conversaciones se hilaban y enredaban así como los hilos de Kushi y Sol. Mientras hablábamos, yo me conectaba a ellas, anotaba y/o resaltaba las palabras que hilaban nuestro *yay-yuyay-rimay-ruray*⁹⁵. Dialogamos sobre el espacio seguro, confiable, abierto para poder hablar de lo que nos sucede, de las experiencias de sufrimiento o *llaki kawsay* que hemos vivido como mujeres, sobretodo junto a nuestras parejas.

Continué hablando de lo difícil que puede ser, vivir como mujeres, como *runakuna*⁹⁶, como pobres, como heterosexuadas, en un sistema-contexto donde la vida se pone en peligro. Que al ser runas, como pueblos estamos racializadxs, empobrecidxs, etc. y que como mujeres runas, todas las que estábamos allí habíamos tenido una experiencia de violencia desde varias intersecciones. Que también lo he vivido en mi casa. Que mi padre, al igual que todxs lxs runas, viene de un contexto histórico colonial patriarcal de despojo por nuestra identidad, sumado a esto, el maltrato, precarización, empobrecimiento, abandono del sistema que le ha dado privilegios para naturalizar la violencia y ejercerla. Una vez adulto, bajo efectos (y sin) del alcohol maltrataba a mi madre, por ende a mí. Lo que la teoría lo llama como víctima colateral. La violencia física y psicológica se recibía en el hogar y en el cuerpo. Cada vez más estos sucesos se han estado haciendo conscientes, una vez que las comparto. Mi experiencia va desprendiéndose como un remolino desde el cuerpo, y se va contando como una historia dolorosa del pasado en el presente mientras voy caminando en el tiempo. Y una vez que las escribo se van sanando a mi ritmo.

Esa estrategia de salida lo aprendí desde las mujeres, especialmente de cada una del grupo. Todas somos de la comunidad por lo tanto nos conocemos y en este grupo afianzamos nuestros vínculos. En cada reunión estuvo María, ella tiene 6 hijxs, es comerciante, agricultora, catequista y bordadora. No pudo ingresar a la escuela pero aprendió a leer y a escribir a sus 13 años cuando trabajaba como empleada doméstica en Quito. Se casó a sus 17 años, es sobreviviente de violencia por parte de su esposo. Desde que se casó conoció la violencia física y psicológica. Aunque mucho antes había sido víctima de intento de abuso

⁹⁵ 'Senti-pensar-decir-hacer'.

⁹⁶ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

sexual en uno de sus trabajos. Refiere que ante una violencia es muy necesario actuar para eliminarla, ella lo ha hecho en casi toda su vida matrimonial. Avisar a la familia y pedir ayuda, velar por mejorar la relación con su pareja, enseñarle a mejorar como persona, porque ella lo ama. Ahora tiene 54 años, y comenta: “*si más nos hacen daño, seguir avisando y exigiendo justicia para producir un cambio, para el alli kawsay o vivir bien*” (Tantanakuy 10, Camuendo 2019). Para mí, ella es el amor vivo reflejado en su mirada, su sonrisa y su ser, ella es muy alegre.

Sinchi, tiene 53 años. Es una mujer muy fuerte, luchadora, trabajadora y segura de sí misma. Es madre de 5 hijxs, agricultora, comerciante y floricultora. Ella cuenta que la violencia y problemas que ha sufrido con su pareja no se comparan con las que sufrió en su niñez. El continuum de violencia ha hecho que forme una capacidad de resistencia ante la problemática. De allí que considera que puede manejar la situación en su casa. Actualmente ha pasado otra situación de infidelidad y problemas económicos. Se ha separado de su pareja y ha vuelto con él por compromiso. Ella, con sus palabras ha permitido que mi espíritu transite junto a la fortaleza.

Gertrudis es madre de una niña de 6 años. Refiere que se casó muy joven y empezaron los problemas con su esposo. Después de un par de años de matrimonio y violencias decidió divorciarse. A pesar de la discriminación de la gente por este acto, para ella esta decisión ha sido como quitarse un *kipi*⁹⁷ de la espalda, se siente más liviana, más tranquila. Esta metáfora me ha permitido dejar también mi *kipi* y caminar a mi paso. Ella es como la historia y la palabra viva, el sonido de su kichwa llenas de sentires y reflexiones metafóricas, mueven mucho mi ser.

Kushi tiene tres pequeños hijos varones. Pudo acudir a la escuela hasta el tercer año de educación básica. Es bordadora, agricultora y cuidadora. Es pequeña, siempre está sonriendo, y me da mucha ternura sus manos pequeñas, con las cuales ha bordado los últimos 10 años de casada. Su bordado le da el pan de cada día a su familia. Tuvo una infancia difícil, su madre murió cuando ella nació. Vivió de una familia a otra hasta casarse a sus 27 años. Continuamente ha sufrido violencia física, psicológica por parte de su esposo, motivo por el cual se ha separado varias veces. Actualmente han regresado y ha disminuido la frecuencia y dinámica de la agresión. Durante el proceso, Kushi ha puesto en práctica algunas

⁹⁷ 'Maleta, carga, bulto, peso'.

estrategias enseñadas por todas las *warmikuna* del grupo. En todas las reuniones ella me ha enseñado a saber llorar, gritar y pelear, pero especialmente a sonreír con el corazón.

Sol tiene 31 años, vivió separada de su familia desde los 6 años, no pudo acceder a la escuela. A sus 15 años acudió por ella misma a un trimestre para aprender a leer y escribir. Se casó a los 21 años, tiene dos hijas de 7 y 4 años, son muy comunicativas, hablan entre ellas para hacer acuerdos y salir adelante. Después de 7 años de casada se separó de su esposo, es decir, hace aproximadamente dos años. Al inicio de nuestras reuniones vivía en casa de su excuñado, después decidió construir su casa propia con su trabajo. Refiere que la infidelidad ha sido una mentira y que la sintió como una gran violencia hacia su cuerpo, su autoestima y su vida. Siempre decidida a luchar. Ella dice: “*sinchiyarinmi kashka*”, es decir que aunque pasen estos problemas una se hace cada vez más fuerte. Sol es el fuego encendido y firme que me inspira y me transmite seguridad.

Todas bordamos este *senti-pensar-decir-hacer* en un espacio sagrado que construimos para nosotras y en un tiempo que ha durado más de cinco meses. Un espacio entretejido de sabidurías, enseñanzas, aprendizajes, amistades, complicidades, afecto, compañías cercanas, espíritus llenos de esperanza, y cuerpos más distensionados que dejaron el *kipi*⁹⁸ en el camino para sostenernos juntas y sentirnos más livianas. *Tukuylla pakta purishpa, ashtawan pankallami kanchik.*⁹⁹

1.2 Shimi rimakun, maki rurakun¹⁰⁰

Es una metodología propia que atravesaron nuestras reuniones. *Shimi rimakun* es el lema que desde la niñez se aprende de lxs mayores y quiere decir estar hablando, riendo, dialogando, informando, etc. Desde el nacimiento, las palabras de la *runa shimi* se hacen presentes con su melodía sabia, cálida y fuerte entre nosotrxs lxs *runakuna*¹⁰¹. De esta manera se transmite el conocimiento mediante la lengua madre. La oralidad cumple un papel fundamental en el tejido de nuestra sabiduría. Esta metodología del *maki shinakun*¹⁰² o *maki rurakun*, -utilizo ésta última porque es el término que más se usa en mi comunidad-, quiere decir que nuestras manos están trabajando, están haciendo, están moviéndose y practicando para consumir el conocimiento propio con el hacer o *ruray*.

⁹⁸ 'Maleta, bulto, carga'.

⁹⁹ 'Estamos tejidas de la tranquilidad y la paz porque caminamos juntas'.

¹⁰⁰ Literalmente quiere decir 'la boca hablando y la mano haciendo. Es una metodología kichwa para aprender haciendo'.

¹⁰¹ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

¹⁰² (Ariruma Kowii, 2001, 59).

Al expresar, *shimi rimakun, maki rurakun* queremos decir que mientras vamos contando nuestra experiencia de violencia, las formas cómo las enfrentamos o estamos enfrentando; podemos a la vez estar bordando, tejiendo, escribiendo con las manos. Hemos sido educadas con la capacidad de aprender en paridad, aprender haciendo. *Sirashpantin, rimashpantin tantanakurkanchik*¹⁰³. Hacer dos cosas a la vez. Por ello, todas nuestras reuniones o *tantanakuykuna* se tejieron bajo este principio. Dentro de la comunidad es muy común ver a nuestras mujeres en cualquier reunión con una tela bordando o semillas de zambo para estar pelando y a la vez participar en el grupo escuchando y/o dialogando. En las comunidades no existe la idea de no hacer nada para descansar, sino cambiar de actividad entre una y otra para aprovechar el tiempo, descansar haciendo algo más liviano. Como kichwas *runakuna* hemos sido educadas con esta línea de aprendizaje propia y todo el tiempo lo estamos practicando. Es una forma de aprender que las cosas se hacen en continuidad y a la par. Idea que conecta con el principio de la *yanantin* o dualidad que ha regido nuestro modo de conocimiento muy otro, muy nuestro. Al estar haciendo con las manos se teje una sabiduría propia.

Así recuerdo las madrugadas de mi niñez, cuando nos sentábamos junto a mis hermanxs alrededor de la mesa para hacer empanadas y venderlas. Mi madre, para hacer más amena la situación nos contaba una gran lista de cuentos y leyendas antiguas mientras con sus manos aplastaba ligeramente la masa. Hablaba y trabajaba con sus manos a la vez. Nosotrxs nos reíamos escuchando los sonidos dulces y graves de mi madre al imitar las voces de los personajes del cuento. Su afecto está impregnado hasta ahora en mi memoria. Su manera divertida de estar contando el cuento no hacía que sus manos dejen de amasar. Y mientras nosotrxs nos quedábamos escuchando con mucha expectativa de cada escena, las manos dejaban de hacer la empanada, y ella rápidamente nos recordaba que mientras los oídos escuchan, las manos están trabajando, *rinrika uyakun, makika rurakun nin karka*¹⁰⁴.

Comprende la habilidad para usar los sentidos y aprender-hacer conocimiento. De esta manera es posible escuchar, mirar, olfatear, sentir y a la vez estar haciendo con las manos, moverse, transitar en el espacio, palpar los objetos, aprender y tejer el conocimiento muy otro, muy propio llamado *yachay*¹⁰⁵. Es muy importante aprender haciendo, por ello se hila tanto el conocimiento teórico y práctico. En este caso, lo teórico tiene que ver con las

¹⁰³ 'Bordamos y dialogamos en nuestros encuentros'. La expresión del *ntin*, visibiliza que una actividad viene con la otra, a la par, fluyen para hacerse y producir aprendiz, conocimiento.

¹⁰⁴ 'Ella decía, los oídos escuchando y las manos haciendo'.

¹⁰⁵ 'Sabiduría'.

palabras y diálogos producidos mediante el lenguaje. Nuestros *ñawpa tayta mamakuna*¹⁰⁶ siempre le han dado importancia para tejer un conocimiento mediante los sentidos y la práctica, pero también al lugar en donde se produce el conocimiento. Por ello, se conoce que desde las épocas del inkario, el edificar un lugar adecuado era muy necesario para poner en práctica la metodología del aprender haciendo, de allí que tenemos registros históricos de lugares específicos de aprendizaje (*aclla wasi, wacas, pucarás, tambos,...*) y personas especializadas para cada ámbito (*acllas, mamawas, willak umus, awmak, yachak, tarpuk, arawik,...*) (Kowii 2001, 59-60; 2013, 128). La educación atravesaba sus vidas de forma espiritual, afectiva, concreta y filosófica propias.

Por tanto nuestro aprender haciendo desde todos los sentidos implica también estar en un espacio físico adecuado, los registros históricos datan de tal importancia, y nuestro aprender diario nos muestra esa necesidad. Es por ello que para nuestras reuniones o *tantanakuy* el espacio estaba preparado junto a nuestros elementales. Nuestro altar o espacio donde estaban presentes los elementos de la naturaleza, las semillas, las flores y las frutas fue una forma de aprender de su compañía energética y a la vez sentirnos seguras para poder hacer y hablar.

El *shimi rimakun* y *maki rurakun* es una metodología para aprender y compartir, propia de los kichwa *runakuna*¹⁰⁷. El aprender haciendo, nos acompañó en las reuniones aportándonos beneficios como: (a) que el tiempo/espacio compartido entre nosotras sea importante para transmitir oralmente nuestras sabidurías de generación en generación, compartir experiencias mediante el dulce sonido de la *runa shimi* (b) entretejer y construir vínculos seguros, afectivos y espirituales entre las que dialogamos, (c) enseñar funciones y roles de la actividad diaria (d) generar nuevos aprendizajes a partir del contacto, el diálogo generado y el estar haciendo, (e) desarrollar y estimular nuestro sistema óculo motor indispensable para que la coordinación manos-ojos estén conectados por el cerebro y realizar una manipulación óptima de los objetos¹⁰⁸, (f) permite una construcción del conocimiento integral: espiritual, afectiva, volitiva, perceptiva, cognitiva y práctica.

Por estas razones, el *shimi rimakun, maki rurakun*, fue substancial para nosotras. El estar haciendo nos permitió deshilar, descoser las experiencias, sentires, pensares, haceres,

¹⁰⁶ 'Nuestrxs abuelxs andinos que se adelantaron al otro tiempo/espacio'.

¹⁰⁷ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

¹⁰⁸ (Granillo, Macías 2013, 12).

para resignificarlos, empezar a rehacer el tejido, crear nuevas siluetas del bordado, trazar líneas más firmes en la escritura, para caminar haciendo conciencia entre todas.

1.3. Ñukanchik ruraykuna¹⁰⁹

Cuando era niña sembrábamos [...] con mis tíos, ellos me enseñaron a picar las hiervas, a remover la tierra, a arreglar los surcos (Kushi, Tantanakuy 2 Camuendo, 2019).

Primero, voy a situar a la sociedad andina, en el tiempo, para explicitar que hoy en día nuestras comunidades kichwas rurales están entretejidas de filosofías ancestrales, conjugados con los modos de vida modernos contemporáneos, además está también invadido por el sistema de despojo. Para este apartado, me guiaré desde las palabras de mis co-constructoras de diálogos, sus prácticas, actitudes, modos de educación recibidas como mujeres kichwas *runakuna*¹¹⁰, para ver la diferenciación entre los roles, funciones femeninos y masculinos que se establecen desde la educación kichwa y las desigualdades existentes en la práctica.

Segundo, a modo de concebir el género como una forma muy otra y saliendo de la concepción hegemónica binaria me permito entenderlo como un campo de análisis y una herramienta que da posibilidad de ampliar el sentido, historia, relaciones, epistemologías que implican el estudio de ella (Sabsay 2014, 56) y me permitirán indagar los roles genéricos establecidos en la sociedad andina y plural. Parto de esta concepción para apropiarme de nuestra sabiduría como posición cosmo política y situarlo como la búsqueda del *pakta kana* o equilibrio. Principio que nos hace conscientes de la realidad, de cuidar un equilibrio existente en las relaciones y cosmovivencia en el *ayllu*¹¹¹. Solo allí la dualidad y paridad femenina y masculina -entendidos como energías presentes en cada persona sea mujer, hombre, intersex-, tienen la misma posibilidad de transitar con su presencia en los ámbitos espirituales, políticos, religiosos, afectivos, cognitivos, administrativos, económicos, artísticos, etc. (Cabnal 2017).

Según la concepción dual todo está en par empezando por los dioses, las personas, las plantas y elementos de la naturaleza. Es probable que lo masculino y femenino no se

¹⁰⁹ Tema introducido para hablar de las funciones, actividades que realizamos lxs kichwas runas en las comunidades, especialmente en las rurales. Desde la teoría podría entenderse como '*roles de género*'.

¹¹⁰ '*Personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha*'

¹¹¹ '*Familia*'.

ajusten a las categorías en ese tiempo concebidas, había momentos en donde se dotaba a las mujeres caracteres masculinos (Guardia 2002, 45).

Nuestro modo de concebir los roles de género parte de una *filosofía complementaria*¹¹² y tejido de nuestra interrelación entre ser-cuerpo-naturaleza-territorio, por lo tanto las funciones son múltiples y las formas son variadas. En la actualidad están trenzadas con las distribuciones genéricas modernas dando lugar a concepciones contemporáneas kichwas que obedecen a las realidades actuales. Entonces me pregunto ¿cómo estaba históricamente distribuido los roles? ¿Cuáles son estas funciones tradicionales? ¿Cuáles son las funciones/roles que se realizan actualmente en las comunidades kichwas? Para responder detalladamente me valgo de los saberes *nuestros* y registros sobre los *ayllus* andinos inkarios. En un segundo momento, acudir a las palabras de las *warmikuna*, quienes nos detallan las funciones actuales dentro de las comunidades. Nosotras dialogamos sobre los roles/funciones entre lxs *runakuna*¹¹³, donde el *pakta kana* no se está haciendo del todo en el *ruray*¹¹⁴.

1.3.1 Ñawpa pacha ruraykuna¹¹⁵

Primeramente, se conoce desde las crónicas que los registros en los *kipus*¹¹⁶ contenían las **funciones** que se distribuían en el *ayllu*. Estos datos y nuestros modos actuales de existencia dentro de las comunidades dan cuenta de que el *ayllu* existe y tiene raíces ancestrales. Es una forma de organización en reciprocidad donde lxs *runakuna* construían espacios propios basados en un modo de filosofía, política, administración, producción, equilibrado entre lxs runas, la tierra, la naturaleza y la pacha. Toda su conciencia -colectiva e individual- y actividades circulaba en base a la filosofía complementaria, por ende los roles de lxs *runakuna* dependían de ésta filosofía y de la espiritualidad, de la edad, la descendencia, el estado civil, las necesidades del contexto, las localidades territoriales, las alianzas políticas y otras que específicamente recaían en función al sexo.

¹¹² La sociedad andina ancestralmente ha partido desde una filosofía complementaria donde *kari* y *warmi* son pares sin jerarquía aunque también es necesario reconocer que desde épocas inkarias existió una supremacía masculina (Katsa Cachiguango, septiembre 2019). Esto quiere decir que lo *kari* y *warmi* entendido como energías están presentes en cada persona sin importar su sexo y en un nivel colectivo-amplio lo *kari* y *warmi* entendidos como hombre y mujer son concebidos como pares diferentes e incluyentes, uno existe en correspondencia de la otra o viceversa por tanto indispensables en la pacha. Cada una es una completitud cósmica-humana porque su yo o ñukanchik individual es primero un ñukanchik colectivo.

¹¹³ 'Personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

¹¹⁴ Aquí, me refiero específicamente a la 'práctica y actividades de los y las runas'.

¹¹⁵ 'Concepción de los roles de género andinos ancestrales'.

¹¹⁶ 'Sistema de registro/escritura andina inkaica'.

En la época incaica, se conoce que tanto las niñas como los niños iniciaban con los trabajos domésticos desde temprana edad. Por su parte, Murra refiere que las funciones en aquella época empezaban más temprano en las niñas que en los niños. Este argumento se sostiene cuando se vale de un dibujo de Guamán Poma, donde “*la niña de 5 años busca agua y el niño juega*” (2004, 393). Por otro lado, para hablar de diferencias de roles podemos mencionar a las *acllas* y los jóvenes dedicados a diversas actividades. Ellas, cuando llegaban a la pubertad, eran selectas, escogidas o *acllas*. Su función y educación dependía mucho de su descendencia –podían ser las hijas de curacas, caciques- escogidas para vivir en el *aclla wasi*¹¹⁷ y educarse como tejedoras, cocineras, sacerdotisas, esposas de los guerreros. Las mujeres por su condición de sexo, su aptitud, su espiritualidad, eran escogidas por el Inka. Eran consideradas mujeres sagradas, hijas directas del sol y la luna. Por lo tanto el sexo es una variante más a parte de la cuestión espiritual, y política del inkario. Analizando estas tres dimensiones no se deja atrás la evidente supremacía masculina existente. El varón tenía un privilegio en el ámbito del control y guía sobre el *ayllu* -sin desmerecer el papel complementario de administración de las *Koyas*-. El Inka podía decidir sobre la vida, educación y rol que ellas debían cumplir (Murra 2004, 82; Silverblatt 1990, 60-66).

Por su parte los hombres jóvenes de 18 a 25 años en edad de casarse podían ser *kipu kamayuk*¹¹⁸, arquitectos, almacenadores, servidores de templos, cocineros, albañiles, pedreros, guerreros, etc. (Murra 2004, 82). Y podían trabajar en su localidad como cuidadores de la tierra o pastoreo, mensajería, sirviendo y cargando comida en las guerras, seguían una dieta estricta y no conocían mujer (392).

Una vez que los jóvenes se casaban, eran registrados para pagar tributo con su energía y tiempo al estado, algunas parejas eran enviadas a las mitas militares (62) y otras podían ser enviados como albañiles para la construcción de depósitos, palacios y templos inkas, para cultivar, alimentar a los constructores, y para a nutrir o cuidar a las momias de los inkas fallecidos (73). Cuando llegaban a la vejez, tenían el mismo derecho a las tierras, las cuales eran trabajadas mediante el *ayni*¹¹⁹ y la *minka*¹²⁰ por el *ayllu* (338).

¹¹⁷ 'Casa de las escogidas'.

¹¹⁸ *Kipu Kamayuk*: 'personas especializadas para el registro en el kipu'.

¹¹⁹ *Ayni*: 'forma de organización familiar para ayudarse recíprocamente en las reuniones, forma parte de un mecanismo de trabajo comunitario del ayllu'.

¹²⁰ *Minka*: 'sistema de organización social que permite al ayllu reunirse para trabajar en conjunto, ya sea en la construcción, arreglo de carreteras, espacios comunales, tierras, etc. Es una herramienta de trabajo del ayllu de nivel amplio comunitario'.

Por otra parte estaban lxs *yana* y lxs *mitayuk*, personas que cumplían funciones asignados según su situación y las políticas establecidas por el inkario. Lxs *yana* eran trabajadores a tiempo completo para el estado. Personas acusadas de rebeldes y perdonadas de su sentencia de muerte por intervención de la *Koya*. No se los registraba en el *kipu*, tampoco pagaban tributo, sino que se dedicaban a funciones propias como el pastoreo a gran escala (329). Y lxs *mitayuk* de las mitas militares, eran parejas encargadas de trabajar en la siembra, cosecha, canales de riego, arreglo de caminos, construcción de casas, murallas, eran guardianes de caminos, tejedores de alta calidad (63).

A diferencia de las *acllas* y los guerreros; lxs *mitayuk* de las mitas¹²¹, lxs *llakta kamayuk*¹²², lxs *yachak*, lxs *yana*, entre otros, podían cumplir este rol sin diferenciación de su género o sexo sino según su estado civil, edad y condiciones personales, etc, logrando roles complementarios. Eran educados para cumplir roles especializados. También se conoce que “*todas las tareas eran signadas a unidades domésticas, no a individuos*” Al punto de que habían funciones de la pareja, del *ayllu* para cuidar, sembrar y ver por los ancianos, discapacitados, enfermas, viudas, etc. (47).

Estas funciones/roles de las personas del *ayllu* en el inkario estaban distribuidas por categorías múltiples y por una filosofía complementaria basada en líneas y energías femeninas y masculinas presente en lxs *runas* y en todos los seres del pluriverso. Estas energías también se clasificaban en pares; en una línea de mujeres encargadas que aparte de todas sus dimensiones ocupadas también eran las principales encargadas de dar ritualidad a lo femenino. De la misma manera había la línea de hombres para dar tributo a lo masculino. De allí que el principio de la dualidad atraviesa todos los ámbitos. También estaba distribuida en función su edad, estado civil, sexo, políticas, religiones, espiritualidades, linajes, educación especializada, afecto, a nivel individual y comunitario, etc. Es muy relevante que la línea femenina haya gozado de la administración de tierras, la economía, la política y otros ámbitos en el *ayllu*. En cuanto a los roles según el sexo específicos como de las *acllas* y guerreros no se tienen muchos registros de los papeles específicos que ellxs debían cumplir, al ser consideradas esposas del sol. Su sexualidad debía ser cuidada y debían vivir cumpliendo roles asignados. Al igual que a los guerreros de quienes la historia nos habla en su mayoría de hombres, muy aguerridos quienes tenían el poder de recibir a una *aclla* como esposa cuando ganaban una batalla. Era un acto de premiación por parte del inka desde su

¹²¹ *Mitas*: 'sistema que se basaba en obligaciones reciprocas comunales'.

¹²² *Llakta kamayuk*: 'cuidadores del cumplimiento del ayllu en el trabajo de la tierra'.

posición de líder. El poder elegir a las *acllas* y decidir sobre sus vidas, puede mostrar este tinte de supremacía sobre los cuerpos femeninos con la administración de poderes ejercidos.

Los registros anteriores dan cuenta de la presencia de desigualdades en la épocas ancestrales, se acercaría a las concepciones modernas de roles impuestos, aun así reduce la variedad de categorías de distribución de funciones/roles. Muy por el contrario a las formas modernas, donde su distribución es totalmente unidireccional, universal, genérica y homogenizante. Es decir que mientras los hombres asumen el rol de protectores, proveedores, administradores de la economía, con poder de control sobre las mujeres, en cambio nosotras asumimos el rol de la sumisión, obediencia a los hombres a su cargo, somos ubicadas en un lugar inferior (UNICEF 2014, 31).

1.3.2 *Kunan pacha ayllu ruraykuna*¹²³

Siguiendo el hilo de nuestras palabras vivas y con la intención de descifrar los roles de género establecidos en las comunidades kichwas en la época actual me permití realizar varias preguntas de inicio a las *warmikuna* cuando estuvimos reunidas en nuestro segundo encuentro, ¿hay alguna desigualdad sobre las funciones y roles de las mujeres y los hombres en la comunidad? ¿Cuáles son las funciones que realizamos como mujeres? Esto, comentamos en conjunto:

-Sinchi -mientras le pide a María que le enseñe las puntadas del tejido, nos dice- Todo lo hago yo. Me levanto en la madrugada para cocinar. Corro de aquí para allá preparando y arreglando. Él [esposo] me ve atareada pero aun así nunca se ha levantado [...] –respira cansada-. No sé qué piensa, no ayuda en casi nada. [...] Ahora me siento como libre, los niños pequeños ya se acabaron, ya se mueven por ellos mismos.

-María -mientras ella le da sus agujetas e hilo a Sol, para enseñarle a tejer, comenta- si es verdad, cuando veo a las mujeres con niños pequeños me da escalofríos [...] Recordé como duele la espalda al cargarlos, y a la vez cargar más cosas en las manos, o el dolor del parto, o cocinarles, limpiarles, ¡Dios mío! [...] Las mujeres estamos trabajando la tierra, en la casa, cuidando a los hijos, viendo como están en la escuela, pero ¡vemos de todo! –deja el tejido y nos mira a todas- [...] siempre con tareas, todo el tiempo. Y cuando algún día tenía como tiempo libre ya me iba a remover la tierra, a arar en las madrugadas llevando el yugo, el arado, cargando al hijo y los demás atrás mío, pero sí que hemos luchado, mientras tanto

¹²³ 'Situando los roles de género andinas kichwas en la contemporaneidad'.

el esposo iba a emborracharse, sentado con calma tomando con los amigos, acostado, y más bien cuando regresaba, él reclamaba, “¿dónde estabas metida!”.

-Sol: a mí no es que me guste mucho sembrar o trabajar en la tierra pero ya que no había nadie para hacerlo lo hacía yo.-sigue tejiendo el hilo fucsia que le cedió María, quiere hacer un pequeño bolso. Es su primera vez tejiendo y sus manos están aprendiendo. Sol al separarse se vino a la Comunidad a vivir con su excuñada y trabaja en la tierra, en la casa y con sus hijas-

-Kushi, -va metiendo los mullos en la aguja y cosiendo una blusa blanca, nos dice:- La tierra que está al frente de mi casa, es la única que siembro. En el cerro [Imbabura] si hay tierras, cuando era niña sembrábamos mucho por allá con mis tíos, ellos me enseñaron a picar las hiervas, a remover la tierra, a arreglar los surcos, a sembrar.

-Sinchi: yo sembraba antes, pero este año lo he dejado un poco. Como he dicho las parejas son diferentes, en mi caso, si yo tomo la iniciativa de ir a trabajar en la tierra, él lo hace. Si yo no voy, él no piensa ni en arar, ni en sembrar o preparar las semillas, no piensa en nada de eso.

-María: al menos una hora diaria hay que decirles a los hijxs que trabajen en la tierra, no pensar que son estudiantes y que lo dejen de hacer. Por eso cada vez que venían de la escuela, los llevaba a una hora de trabajo, lo hacíamos en conjunto, ya sea sembrar, cosechar el choclo, o cargar el maizal, todo era muy bonito. [...] Mis hijos varones aprendían a arar y mis hijas ya arreglaban los surcos y todxs sembrábamos. [...] Ahora mi esposo me ayuda. Ha cambiado mucho.

-Sinchi: ¡uy! el mío nunca lo dirá. [...] Mi esposo no hace nada de eso, y así creo que va a morir.

-María: el mío ha cambiado, es que yo le reclamaba. [...] De niña recuerdo que mi papá se adelantaba en la madrugada a trabajar, nos decía a los hijxs más grandes que nos alistemos, nos llevaba, y a mi madre le decía que después nos siga o que le envíe a alguien más la comida. El trabajo implica tanto del esposo como de la esposa, debemos hacerlo lxs dos. Ya sea limpiar o cuidar al niño, lavar la ropa, cocinar, lo que sea hay que hacerlo lxs dos porque el hijx no lo trae solo una, si no ambos y la responsabilidad es de lxs dos.

-Sol: yo nunca le he pedido ayuda. Desde el primer momento acordamos que íbamos a hacer todo juntos entonces no tuvimos problema. Solo hasta que estuvo con otra mujer es cuando fue cambiando poco a poco. Pero antes hacíamos todas las cosas entre los dos, ya sea en la cocina, en la lavandería o con las hijas.

Kushi: él [esposo] me grita me dice ¡apúrate!, ¿ya estás?, cuando apenas me estoy preparando y estoy vistiendo a mis hijos. Él se va antes, ni siquiera los peina. Siempre le digo que vaya a los talleres del bono o de la escuela, allí enseñan que tanto hombres como

mujeres por igual debemos cuidar a los hijos. Pero me dice “yo acaso soy un mandarina”. Le digo; no es así, ¿acaso mi hermano es mandarina porque hace de todo con su esposa?, no es mandarina, más bien ¡tú eres el que no entiende! [...] Yo estoy tanto para lavar la ropa, para cocinar, para coser, para mandarles a mis hijos a la escuela mientras que él me dice que lave sus zapatos, [...] no le lavé —expresa con rabia—. Me dice que no le lavo la ropa, que no cocino rápido el desayuno, “¡ay Dios mío!” son tantas cosas, [...] y ya estoy cansada (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

Los roles que ahora practican las *warmikuna* difiere de sus familias de origen donde las funciones estaban mucho más marcadas tradicionalmente, obedeciendo al principio de trabajo en paridad masculina y femenina, a la edad, y el estado civil, así lo expresan ellas: “*de niña, recuerdo que mi papá se adelantaba en la madrugada a trabajar -para arar-, [...] y a mi madre le decía que después nos siga con la comida [...] y semillas*”. Estas palabras de María dan cuenta de las investigaciones de Murra sobre la sociedad andina inkaria, que creó todo un sistema de agricultura donde los hombres araban la tierra mientras ellas sembraban y aporcaban. Las mujeres se encargaban del cuidado de la tierra, las plantas, de la caza de aves, recoger sus plumas para hacer vestidos a los soldados. En éste caso, las funciones estaban establecidas según el estado civil, edad y género (2004, 382).

Ahora ellas, observan que en sus familias propias hay una desigualdad en la práctica de estas funciones ancestralmente asignadas sin embargo asumen el rol tradicional del trabajo en la tierra y de educadoras, para transmitir este conocimiento a sus hijxs: “*si yo tomo la iniciativa de ir a trabajar en la tierra, él [esposo] lo hace*”, “*al menos una hora diaria hay que decirles a los hijxs que trabajen en la tierra [...], ya sea sembrar, cosechar el choclo, o cargar el maizal, [...] Mis hijos varones aprendían a arar y mis hijas ya arreglaban los surcos y todos sembrábamos.*”

En la economía de funciones como kichwa *warmi* de las comunidades, están inmersos los cargos ancestrales que se otorgaban a las mujeres con el poder de administrar las tierras. Desde mucho antes del inkario se vino construyendo una filosofía complementaria que daba origen a dos esferas paralelas femeninas y masculinas complementarias logrando un *pakta kana*. Las mujeres gracias al parentesco de sus abuelas podían acceder a las tierras y al agua (Silverblatt 1990, 2-3). Con la ley andina, la tierra como elemento femenino era cuidada política y religiosamente por las mujeres (Murra, 85). Ellas eran administradoras de la economía, la tierra y su siembra, la distribución de los alimentos, los tejidos y las vasijas (Guardia 2002, 46).

Sin embargo, con la ley colonial, solo las mujeres casadas descendientes de la *Koya* podían solicitar el derecho a tierras a través de sus parejas hombres, por ello para las mujeres de los *ayllus* locales era mucho más difícil, aun así valiéndose de sus esposos, dejaban las herencias a sus hijas y parientes femeninas (Murra, 86-87). La colonia desterró los derechos y dimensiones políticas, religiosas, administrativas, económicas de las mujeres implantando la unidad marital, delimitando el espacio privado-público y reluciendo el privilegio de clase para acceder a algunos derechos. A partir de la colonia, cambia la dinámica de administración, se trata de eliminar los registros andinos filosóficos, se hace muy visible la explotación hacia el *ayllu*, especialmente nuestro territorio cuerpo es explotado (Silverblatt 1990, 102) sufriendo una discriminación por género, clase y etnia.

Con la colonia ya no se obedecía la dualidad en el acto del trabajo (94), este *llaki* se ha naturalizado hasta el día de hoy y la dualidad no solo está mal conceptualizado en el trabajo sino en los distintos ámbitos mediante los roles que concebimos en las comunidades. Lo femenino -entendido como cuerpo- es considerado objeto inferior, con necesidad de tutelaje y control, hasta ser violentado. Esto se observa en el diálogo que mantuvimos en el grupo. Lo femenino está oprimido en la mayoría de veces hasta el punto de experimentarse violencias psicológicas: *“me grita me dice ¡apúrate!, ¿ya estás?, cuando apenas me estoy preparando y estoy vistiendo a mis hijos.” “me dice: ¡yo acaso soy un mandarina! [...], que no le lavo la ropa, que no cocino rápido el desayuno”*.

En los roles asignados, aprendidos y practicados, hay una jerarquización y desequilibrio entre la paridad dual. Nosotras estamos a cargo de una economía de funciones asignadas por ser mujeres y ser *runakuna*. Por ejemplo el rol de madres, cuidadoras y educadoras de lxs hijxs y de las tierras¹²⁴ se observa cuando ellas expresan: *“cuidando a lxs hijxs, viendo como están en la escuela,” “peinarlos, bañarlos” “lo hacíamos en conjunto, ya sea sembrar, cosechar” “remover la tierra, a arar en las madrugadas llevando el yugo,*

¹²⁴ La administración de nuestras tierras ha estado a cargo históricamente por las mujeres quienes se encargaban de dar ritualidad a todo lo femenino, incluida la Tierra sin embargo en nuestro caso, con la intrusión del sistema colonial-patriarcal a nuestros territorios, ésta función ancestral de las *warmikuna* está relegado solo a las mujeres sin ayuda o iniciativa apoyo por parte de las parejas masculinas. Es decir que es un rol ancestral por principio dual, pero en la práctica son las mujeres –en la mayoría de los casos- quienes cumplen este rol de arar, sembrar, cosechar, almacenar las semillas y alimentar a lxs hijxs. A esto se suma las migraciones que se producen por parte de la pareja masculina, quienes salen a otros lugares para proveer a la familia, por tanto esta ausencia del territorio provoca que solo las mujeres estén al cuidado de la Tierra y lxs hijxs. Por último, la enfermedad colonizadora y capitalista de pensar que la siembra -doméstica- tiene un valor económico por tanto no rinde mayores alcances económicos permite que se deje de sembrar.

el arado, cargado al hijx". A estas funciones se suma el rol de ejecutivas del hogar: *"estoy para lavar la ropa, para cocinar, para coser, para mandarles a mis hijos a la escuela"*.

Estamos conscientes de lo desagradable y desmedido que puede implicar nuestros roles cuando se lo establece como un rol binario no flexible y jerárquico: *"no es que me guste mucho sembrar [...] pero lo hacía"*, *"veo a las mujeres con niños pequeños me da escalofríos [...] duele la espalda al cargarlos [...], el parto ¡Dios mío!..."*. Lo importante de aprender haciendo durante nuestros diálogos fue hacer consciencia de que los roles nos pesan, confirmarnos que están desequilibrados y a la vez anunciamos cómo deberían distribuirse: *"todo lo hago yo"*, *"ya estoy cansada"*, *"siempre con tareas, todo el tiempo"*, *"pero sí que hemos luchado"*, *"el trabajo implica tanto del esposo como de la esposa"*.

Con la colonia se buscó la destrucción del *ayllu*, el equilibrio hombre-mujer sufrió cambios en detrimento de lo femenino –cuerpos femeninos y feminizados- (Silverblatt 1990,108). De allí que en nuestra sociedad kichwa moderna el rol como mujeres de administrar la tierra sigue prevaleciendo, sumado a ello, está la desigualdad de las funciones entre hombres y mujeres. En nuestro grupo percibimos e hicimos consciencia de que nosotras somos las que más hemos cargado el rol de cuidadoras de la tierra por el legado ancestral, de cuidadoras de la familia y de educadoras para la continuidad de la práctica.

Siendo nosotras las guardianas de esta continuidad, las que mantenemos la cultura, estamos cumpliendo este rol bajo un costo sobre la salud de nuestros cuerpos porque tales roles están siendo asignados obedeciendo a un sistema patriarcal-colonial, sin una integración masculina en paridad para el cuidado cotidiano de las tierras, hay una ausencia de la práctica de la paternidad y hay presencia del machismo, relegando las funciones a las mujeres por el hecho de serlo y relegando las funciones ancestrales justificados bajo el principio de la filosofía complementaria sin la presencia de la paridad dual masculina, el hombre en el hacer, en las prácticas cotidianas o *ruray*. Esta forma de concebir los roles desde el machismo ha dado paso a la violencia doméstica¹²⁵ de pareja.

1.4. Runa warmikuna llaki kawsayta willanchik¹²⁶

Como primer punto de este apartado me gustaría historizar a muy breves rasgos como las mujeres con raíces ancestrales del Abya Yala tanto de México, Honduras, Guatemala, Chile, etc. estamos visibilizando nuestras necesidades individuales-colectivas por ende la

¹²⁵ 'Violencia experimentada en el hogar por parte de la pareja sentimental'.

¹²⁶ 'Percepciones y experiencias de la violencia de género por mujeres runas'.

erradicación de la violencia de género. En un segundo momento plasmo los diálogos colectivos mantenidos con mis colaboradoras donde están impregnados nuestras percepciones y experiencias de la violencia de género.

Nosotras, las warmis maya-kaqchikel, negras, aymaras, *runakuna*¹²⁷ del Abya Yala entendemos lo difícil que ha sido separar las demandas específicas de género en un contexto donde nuestras necesidades como pueblos es también amplio. Aún así se ha luchado por enunciar las violencias presentes en nuestras comunidades como formas de discriminación y despojo hacia las mujeres y territorios.

Al respecto, *“las mujeres mayas en Guatemala, desde distintas visiones, perspectivas y posicionamientos, con mucha fuerza han venido hablando y denunciando problemas que afectan a las mujeres indígenas”* (Cumes 2012, 9). También en Bolivia el trabajo desde las Mujeres Creando ha sido visibilizar las violencias hacia nosotras en el ámbito público y privado teniendo en cuenta el lema de que lo privado es político y la necesidad de un feminismo no racista, descolonizador y antipatriarcal (Guzmán 2019, 43-4).

En México las mujeres han luchado por una reivindicación cultural y como parte del proceso han podido reflexionar en torno a los mecanismos que *silencian, excluyen y menoscaban al interior de los órdenes y las prácticas de sus propias comunidades* (Prieto citado en Pequeño 2009, 151). Las mujeres yaquí mexicanas perciben estas opresiones de género cuando en sus territorios se da valor a la mujer solo cuando cumplen el rol de *madre, cuidadora, proveedora, dentro de la casa, y para las tareas de la iglesia* (Molina 2009, 210) Estas prácticas de tipo patriarcal, racistas y étnicas también se muestran en contextos político sociales como los altos niveles de violaciones que sufren las mujeres de las comunidades por parte de los militares (Hernández 2018, 34), una alta tasa de violencia intrafamiliar y divorcios que han llegado a las demandas de la justicia ancestral mexicana (López 2009, 214)

En Ecuador las mujeres *runakuna*¹²⁸ han liderado las luchas y resistencias por la búsqueda de un mundo posible para los pueblos, nacionalidades y sectores populares. A mitad del siglo XX, *mama Tránsito Amaguaña* y *mama Dolores Cacuango* lideraron las demandas de nuestros pueblos por la reforma agraria, *un salario digno para las mujeres en el servicio doméstico y la erradicación del analfabetismo en las comunidades*”, el *movimiento indígena* de la década de los setenta empieza a generar reflexiones por mujeres entorno al racismo y la subalternidad como pueblos y como mujeres (Rodríguez 2018, 76-

¹²⁷ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

¹²⁸ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

9). Sin embargo dada la histórica exclusión económica, política y social de los pueblos ancestrales, las demandas se han priorizado en las reivindicaciones como pueblos y nacionalidades, y se ha silenciado las violencias de género hacia las mujeres sumado al discurso de la *complementariedad andina*¹²⁹ (Pequeño 2009, 150).

En las últimas décadas hemos dado voces propias hablando de nuestra situación de desventaja, de nuestras condiciones sociales, y la búsqueda por una vida libre de violencias y discriminaciones como mujeres, y la necesidad del reconocimiento de la justicia ancestral donde nosotras seamos partícipes (Lang y Kucia comp. 2009, 2-8). Tanto en Ecuador como en el resto de países del Abya Yala, las mujeres de raíces ancestrales estamos alzando la voz para hablar de las violencias y reconocer que el *llaki* es una denominación a la violencia de género en la cual se debe intervenir, que no es una cuestión particular que deba quedar fuera de la vida comunitaria (Pacari y Yumbay 2019).

Como punto de partida para enunciar el *llaki* ha sido reconocer las múltiples opresiones por el sexo/género, la clase social, la raza/etnia, y explicar que esta cartografía de categorías puede ser tan complejo cuando toma poder en nuestros cuerpos y es tan difícil mostrarlo de forma unidireccional, por lo cual no puede hablarse de la violencia sin mencionar el patriarcado y el patriarcado a su vez sin la colonización y la colonización sin el patriarcado. (Cumes 2012, 6). De igual manera concebir al sistema como una estructura conjunta de poderes patriarcales, coloniales, capitalistas, neoliberales, fascistas de despojo.

Las enunciaciones de nuestras necesidades como mujeres y parte de los pueblos y nacionalidades de los diversos países hermanos del sur han sido las luchas continuas que se seguirán construyendo por la búsqueda del *pakta kana* o equilibrio en las comunidades. Siguiendo y girando en esta necesidad de enunciarnos, reconocernos y sostenernos para el *alli kawsay*, nosotras las *warmikuna* del grupo de diálogo reflexionamos en torno al *llaki*, que trataremos a mayores detalles en los siguientes apartados.

1.4.1 Runa shimipi llakita rimashpa¹³⁰

Alli kawsayta rikuchiy

¹²⁹ La complementariedad andina expuesta solo en modo discursivo más no en el *ruray* cotidiano pierde validez. Cuando no existe coherencia entre lo relatado y lo práctico desde el espacio individual y colectivo no hay consciencia de género, y se naturaliza las violencias, es decir cuando la dualidad masculina y femenina- entendidos como cuerpos de hombres y mujeres- no son respetados mutuamente en las dimensiones político, sociales, administrativas, privadas y públicas, no existe una realidad complementaria. Lo femenino en este caso las mujeres viven experiencias de violencias por parte de sus parejas masculinas dentro del ayllu, por tanto urge un análisis de la realidad de la condición de las mujeres, es ahí cuando la paridad colectiva puede caminar en parejo.

¹³⁰ 'Nombrando la violencia de género con la lengua kichwa'.

Alli yuyayta yuyashun
 Ama pitapash pinkashun
 Ama millayta kawsaychu¹³¹
 (Terán, 2014).

En la tarde del *Inti puncha*¹³², el fuego nos acogió en nuestro lugar sagrado para empezar a definir la violencia con nuestra *runa shimi*. María y Sinchi llegaron primero al *tantanakuy*, son unas *mamaku*¹³³ que llevan consigo todo el tiempo su *anaku*¹³⁴, la blusa bordada a mano, la *fachalina*¹³⁵ y la *uma watarina*¹³⁶ en la cabeza. María le ayudaba a Sinchi a escribir su nombre en las tarjetas, mientras esperaban la llegada del resto. Sus *walkas*¹³⁷ amarillas que brillaban en su cuello, me recordaron el color de la *Mama Sara*¹³⁸ y la *ñakcha sisa*¹³⁹.

Después llegó Kushi con su reboso azul, traía a su pequeño hijo de la mano y en la otra, su blusa para bordar. Sol, también llevaba *anaku* negro y sus manos estaban dentro de su buzo por el frío. Gertrudis estaba en camiseta y *anaku*, comentó que no tenía frío, porque había caminado mucho junto a su hija para dejar a sus vacas en el terreno junto al lago y pasarse al encuentro. Yo también llevaba mi *anaku*, mi madre me enseñó a ponérmelo cuando era niña.

Envolverse el *anaku* desde la cintura requiere de tiempo y de conservación de los detalles que nuestras abuelas nos han enseñado. Primero nos envolvemos el *anaku* blanco debajo y encima el *anaku* de color más oscuro, ambas van en parejo amarrados por una faja

¹³¹ Quiere decir, 'muestra el vivir bien, pensemos el buen pensamiento, no tengamos vergüenza de nadie, no vivas en problemas'.

¹³² 'Día domingo'.

¹³³ 'Queridas señoras'.

¹³⁴ 'Prenda tradicional de tela usada como falda en la parte inferior. Generalmente las mujeres *kichwas* Otavalo llevamos dos prendas de tela (blanca al interior y oscura al exterior) y lo amarramos con dos fajas'.

¹³⁵ 'Prenda tradicional de tela usada en la parte superior, generalmente amarrada encima de la blusa'.

¹³⁶ 'Prenda tradicional de tela amarrada en la cabeza, que cubre el cabello'.

¹³⁷ 'Collares dorados'.

¹³⁸ 'Madre maíz, semilla abuela de donde parten todas las semillas según lxs relatos de nuestrxs abuelxs. Mi abuela me cuenta que la madre maíz tiene el poder de hablar, sentir, pensar, por ello nuestrxs abulxs cuidaban mucho esta semilla'.

¹³⁹ 'Flor amarilla muy común en las comunidades llamada también *yachak sisa*, y crece alrededor del campo. Es una flor medicinal, considerada sagrada para nosotrxs'.

roja de consistencia dura llamada *mama chumpi*¹⁴⁰, y después terminamos de sostenerlos con una faja más delgada de textura suave, llamada *wawa chumpi*¹⁴¹.

En nuestra reunión, cada poder de la faja nos acompañó como aquella dureza de los troncos de capulíes, o diversos como aquellos colores y olores del cedrón, la manzanilla, el higo y el limón del huerto. Así de diversas y poderosas nos encontramos, primero empezamos con el saludo especial con los elementales. Después María empezó a indicarle a Sinchi, Sol y Gertrudis las puntadas del tejido. Kushi sacó su tela para bordar y empezamos a **estar haciendo y dialogando** de la siguiente manera:

-Tsaywa: [...] wasi ukupi llakikunata rimashunchik, runa shimipika llaki ninchik. Imashatak ashtawanka violenciata riksinchik?¹⁴²

-María: Llaki, llakipi kawsay, llakiwan nin, llaki apashka nin pero llaki apashkataka más wañushkatami nin¹⁴³

-Gertrudis: llakilla kawsanakun, llakilla kashka ninmi, llaki yallishka ninmi¹⁴⁴

-Sinchi: ari shinami ninchik¹⁴⁵

-Kushi: -asienta la cabeza y sigue bordando-

-Sol: -nos mira afirmando con los ojos y está preocupada por hacer un buen tejido- (Tantanakuy 1, Camuendo 2019).

En nuestro encuentro hablamos para nombrar a la violencia, una problemática presente nuestras comunidades kichwas rurales. En nuestro diálogo, coincidimos que la palabra *llaki*, *llaki kawsay*¹⁴⁶ se acerca a la definición de violencia. Literalmente *llaki* se

¹⁴⁰ 'Faja madre, que hace referencia a una faja ancha que se amarra en la cintura -justo tapando el ombligo- para sostener el anaku. Su textura es dura que va envuelta en la cintura y nos da las fuerzas para trabajar, sobretodo en las actividades que requieran la fuerza bruta. De la misma manera nos da un poder interno, seguridad al caminar, hablar, cantar, bailar, etc. Es la compañera de la vida de la runa warmi, que al ser dura puede resultar incómodo las primeras veces o si no existe el hábito continuo de ponérselo'.

¹⁴¹ 'Faja niña/o, que hace referencia a una faja más pequeña que se amarra en la cintura -justo tapando el ombligo- para sostener el anaku. La wawa chumpi es una faja delgada de diversos colores minuciosamente elaboradas en telares de mano, con detalles, símbolos, figuras que relatan nuestra historia y sabiduría ancestral'.

¹⁴² [...]hablemos de aquellos problemas que tenemos dentro de la casa, algo que en la runa shimi la conocemos como llaki. Nosotras ¿de qué formas nombramos a la violencia?'

¹⁴³ 'Se conoce como sufrimiento, que vive en problemas o que está con problemas, éste último es para cuando alguien muere'.

¹⁴⁴ 'Se dice que viven en problemas, o que ha estado pasando mal un problema'.

¹⁴⁵ 'Sí, así lo llamamos'.

¹⁴⁶ Llaki o llaki kawsay :significa 'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'.

puede traducir como tristeza. Desde un sentido más amplio *llaki* significa una situación donde la persona no se encuentra bien, o que está pasando una situación problemática. La palabra *llaki* generalmente se utiliza unido a la palabra *kawsay* para denominar que nuestro vivir está tejido de un conflicto, que hay una convivencia y/o *cosmovivencia problemática*¹⁴⁷, o que existe una situación específica que nos genera daño. El *llaki kawsay* es aquella presencia de situaciones que rompen con el equilibrio del *alli kawsay* o vivir bien. Por lo tanto puede ser usado para referirnos a aquello *que produce una desarmonía en la vida comunitaria, colectiva y territorial* (Pacari y Yumbay 2019, 74).

En nuestro diálogo, delimitamos la palabra *llaki* a un espacio específico, en este caso para referirnos a la violencia que ocurre en la casa, llamada violencia interpersonal o intrafamiliar. Conversamos desde la perspectiva de sobrevivientes colaterales como hija(s) y como sobrevivientes directas de la violencia de pareja como esposas. En nuestro caso, las mujeres hemos sido agredidas por los compañeros sentimentales y/o por alguien de sexo masculino que impone mayor poder dentro de la familia. Esta violencia hacia nosotras han sido físicas, psíquicas, sexuales y patrimoniales¹⁴⁸. Tales formas de agresiones se incluyen dentro de la violencia de género (Cañamar 2015, 12-19).

Ésta problemática estructural social se funda en el sistema patriarcal-colonial, históricamente construido como sistema de todas las opresiones, de todos lxs *runakuna*¹⁴⁹, de todxs nuestrxs territorios, y todxs nuestrxs cuerpos runas femeninos/feminizados (Guzmán, 2018). No contamos con datos suficientes para afirmar la existencia del patriarcado ancestral como lo llama Segato, pero si podemos confirmar la existencia de un tiente masculino privilegiado o supremacía masculina en ciertos roles y funciones de épocas antiguas del estado *ayllu*. Una vez con la colonia, se asienta en nuestros territorios del Abya Yala, un patriarcado moderno que toma mayor poder masculino. Lo *femenino*¹⁵⁰ se privatiza, se doméstica, se otrifica, se marginaliza y se le expropia del quehacer político. Esta reducción de las mujeres a su capacidad de participación en las decisiones hizo que seamos

¹⁴⁷ En la runa *shimi* se nombra como *llakipacha*, a aquello que genera gran tristeza, daño, intra humanamente como *interhumana-humana* y *humana-cósmicamente*.

¹⁴⁸ Violencia patrimonial: una forma de violencia donde el agresor maltrata, daña o le priva de las pertenencias o bienes personales a la mujer.

¹⁴⁹ Significa '*personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha*'

¹⁵⁰ Lo femenino entendido como el cuerpo de la mujer, aquello concebido como objeto que puede ser dominado, violado e incluso asesinado para satisfacción del sistema patriarcal depredador, por tanto los cuerpos diversos (LGBTI+Q) son considerados equivalentes al cuerpo de las mujeres, o cuerpos feminizados; esto resume lo femenino, cuerpos femeninos y feminizados considerados por el sistema como algo inferior, objeto de valores comerciales-sexuales, algo que puede ser tutelado, controlado y ultrajado.

más vulnerables a la violencia masculina (Segato 2012,18). La colonia fue la cuna para que se manifieste el nacimiento de la perversidad del racismo, luego el capitalismo, neoliberalismo, globalización y más (Cabnal 2012, 15).

El patriarcado funciona externamente entrelazando y reforzando las estructuras de opresión e internamente operando y reproduciendo desde la familia, aquellas actitudes, conductas, categorías conceptuales, esquemas de percepción, universo simbólico, leyes, costumbres, orden, etc. que establecen al varón, como jefe y dueño de todo el sistema y a la mujer como aquella que obedece desde una escala inferior al hombre. Esta jerarquización permite concebir la existencia de aquellos superiores y aquellas débiles, por tanto susceptibles del control y/o violencia.

De esta forma en la violencia de género se observa en la discriminación y la desigualdad en las relaciones de poder porque se construye en nuestras comunidades kichwas de tinte patriarcal. Permite y sustenta la construcción e interiorización de las masculinidades como una forma dominante y hegemónica universal. Normaliza las definiciones de estereotipos, identidades, expectativas y “deber ser” sobre lo que supone ser hombre y mujer en el ámbito público y lo privado (Espinar 2007, 41; UNICEF 2014, 31).

Así se visibiliza nuestra primera opresión por ser mujeres. La mayoría de mujeres kichwas somos las que estamos en el *llaki kawsay*¹⁵¹ o desequilibrio ubicándonos en una posición jerárquica inferior. Dentro del *runa kawsay* es una incoherencia filosófica donde se defiende la *Allpa Mamaku*¹⁵², y no así nuestros cuerpos que habitan en tal territorio. El *pakta kana* no logra situarse en nuestros cuerpos, porque las estructuras de poder lo están *desarmonizado* (Cabnal, 2017). Otra de las estructuras que sostiene las opresiones y nuestra condición étnica, es la colonialidad estudiada por Quijano:

Esa matriz imperial de poder que hace posible la colonialidad, que se erige el modelo civilizatorio para el dominio del tiempo, del espacio, del sentido, del conocimiento, de los saberes, los lenguajes, las practicas, la memoria, los imaginarios, las subjetividades y los cuerpos, en definitiva, para el control y dominio de los seres humanos, la naturaleza y la totalidad de la vida, y que opera en tres dimensiones: la colonialidad del poder, del saber y del ser (Guerrero 2018, 54).

La colonialidad del poder está constituida por el sistema institucional (educacional, familiar, militar, banquera), los aparatos represores ideológicos (iglesia), jurídicos (estado) y administrativos, que fomentan, controlan, naturalizan, universalizan y legitiman las

¹⁵¹ Significa 'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'.

¹⁵² 'Querida Madre Tierra'.

dimensiones occidentales como única fuente de referencia en lo político, económico, religioso, lingüístico, cultural, educativo. La colonialidad del saber es impuesta a partir de la *invasión* europea donde intentan hacer un barrido de nuestros conocimientos perceptivos, espirituales, afectivos, los otrifica y validan el suyo como una fuente de conocimiento verdadero basado en la razón. Y la colonialidad del ser es la dominación consciente o inconsciente que atraviesa nuestra *geografía interior*, nuestras subjetividades, imaginarios, cuerpos, sexualidades, memorias, prácticas cotidianas. Atraviesa de tal forma nuestro paisaje interior hasta el punto que nos negamos para ser cómplices del orden hegemónico. Para ser sujetos sujetos por un aparato de poder negando nuestro ser cósmico y a la vez humano (Guerrero 2018, 54-58).

La racialidad colonizadora nos ha nombrado como indias, en este caso nuestros cuerpos, subjetividades *runa* están sujetadas a este aparato hegemónico colonial del poder. Ésta se expresa consciente o inconscientemente en nuestras interrelaciones personales, familiares y comunitarias. Tanto hombres, mujeres, intersex, diverxs, *runa* sufrimos esta opresión de la colonialidad. Una manifestación muy propia es llegar a negar nuestra propia existencia *runa*, nuestra autoestima, y nuestras capacidades. Las colonialidades nos convierte en sujetos-objetos, sujetos a un solo ser, saber y poder universal, órdenes a los cuales nos imponen seguirlos negando nuestras propias subjetividades, múltiples saberes y capacidades de estar. Por tanto estas colonialidades también aportan al marco de nuestras experiencias de violencia o *llaki kawsay* en el *runa kawsay*. Así se visibiliza nuestra segunda opresión como mujeres *runakuna*¹⁵³.

Para visibilizar nuestra tercera y múltiples opresiones como mujeres runas, cuerpxs no blancos, Lugones nos brinda la herramienta interseccional para analizar la matriz colonial del poder estudiada por Quijano. Quien afirma que el poder sería una estructura de relaciones de dominación, explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan por mantener el control del sexo, trabajo, autoridad colectiva/subjetiva, recursos y productos. Por lo tanto Lugones nos muestra el entretejido de las categorías de raza, género, clase y sexualidad que estarían totalmente imbuidos y dominados por los ejes estructurales de la colonialidad del poder y la modernidad. Su cartografía global denominada sistema moderno colonial de género, nos permite ver la profundidad histórica y destructiva de la dominación colonial.

¹⁵³ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'.

Esta herramienta muestra que las mujeres *runakuna* y negras somos subordinadas y desprovistas del poder (Lugones 2014, 77-8).

Además en la modernidad colonial, con el surgimiento del capitalismo se da una división racial y jerárquica del trabajo y de la producción racional del conocimiento. Va surgiendo la idea de clase, se establece como norma lo dominante, en este caso en la categoría de mujer están aquellas blancas, de clase alta, heterosexuales, y en la categoría hombre están los blancos heterosexuales de clase alta donde no incluyen los indios y negros. Además que en ninguna de estas categorías de “mujer”, “hombre” “negro” o “indio” estamos las mujeres de color, las negras, las indias (82). Hay vacíos categoriales en el entramado patriarcal, hay silencios ocultos y violentos donde la interseccionalidad nos permite ver las diversas opresiones de nuestros cuerpos.

Con la colonia la clasificación social se basó en el binarismo heterosexual, patriarcal y jerárquico. El género empezó a ser una de las herramientas principales para la designación de las categorías sociales. La categoría de hombre fue ser un colonizado con poderes patriarcales, la categoría de mujer empezó a ser definida en base a la norma: el hombre, como alguien que es diferente al hombre, sin pene, sin poder y sin poder de participación pública. El género está clasificado en un binarismo donde se invisibiliza otras identidades o diversidades sexo-genéricas. La sexualidad también fue una herramienta de la colonialidad del poder para instrumentalizar a las mujeres, y explotar a las mujeres de color. La matriz del sistema de género colonial/moderna tiene un lado visible y otro oculto. La violencia de género está en el lado oculto y opera en detrimento de los cuerpos femeninos *runas* (87-99).

Basándome en las categorías de Lugones, en este caso las mujeres *runakuna* registramos una cuádruple explotación de género, clase, raza y sexualidad. El *llaki kawsay* que se muestra en el lado oculto del poder colonial/moderno está actuando peligrosamente en las comunidades *runas*.

1.4.2 Llakipak sapikunata ayllu ukupi riksishpa¹⁵⁴

Quién eres depende de tres factores: lo que heredaste, lo que tu entorno hizo de ti, y lo que tú has hecho de tu entorno y de tu herencia con tu libre elección (Aldous Huxley).

Para conocer la genealogía de la violencia de género, nosotras nos preguntamos en qué momento llegó la violencia a nuestras familias y a nuestro *kawsay*. Partimos de nuestros

¹⁵⁴'Genealogía de la violencia de género'.

recuerdos, repasamos la memoria, vivencias y emociones de nuestra vida, la de nuestras madres y abuelas. Realizamos descripciones psíquicas, afectivas y espirituales siguiendo el hilo que pudo causar este desequilibrio o *llaki kawsay*¹⁵⁵. Hablar de nuestra genealogía de la violencia significa realizarnos un mapa interior de las situaciones de violencia que han llegado a nuestra línea generacional. Nos permite reconocer aquellos comportamientos, patrones, conductas que se repiten, se reproducen o se niegan, los mecanismos de defensa adaptados ante situaciones emocionales inconclusas. Indagar esta forma de herencia transgeneracional en nuestras familias para hacerlos conscientes y darle sentido a nuestras experiencias de violencia y permitirnos romper con ella (Nieto 2016, 3-4). Así conversamos:

-Tsaywa: ¿cuándo llegó la violencia a nuestras vidas? ¿Cómo vivieron nuestras madres y abuelas?

-Sol: pienso que en mi madre. [...], cuando ella quedó viuda, tuvo una relación con la pareja de mi tía, cuando ella lo abandonó porque éste la maltrataba. Mi mamá quedó embarazada, [...] él me había negado, diciéndole que es un invento que sea su hija. Ella sufrió mucho con sus insultos. Mi tía y mi madre han sufrido por la mano del mismo hombre. Y no me han contado sobre *wachamamapak kaysaymanta*¹⁵⁶.

-Tsaywa: es difícil ser mujer runa y ser viuda a la vez.

-Sol: si lo es. Ahora mismo es difícil ser mujer y estar separada. La gente inventa rumores de mí y mi compadre. El solo viene a ayudarme pero me dicen que estoy saliendo con él. Igual salí con mi cuñado a ver un trabajo e inventaban que estoy con él.

-Kushi: mi tío me avisó que mi padre golpeaba mucho a mi madre y que ella vivía sufriendo demasiado. Él tenía una amante a quien adoraba por eso maltrataba a mi madre. La golpeó al dar a luz, se emborrachaba mucho, cogía al bebe y lo tiraba. Creo que ese bebé era yo. Mi abuela por parte de mi padre le había abandonado a mi abuelo para irse con alguien más. Mi abuelo era un hombre muy bueno.

-María: mi madre no me ha contado sobre eso, ellos han sufrido por la pobreza. Mi abuelo materno era muy muy pobre. Ellxs esperaban desesperadamente la cebada, cosecharlo, molerlo y cocinarlo, porque no había nada para comer. Por esta falta de comida mi abuelita tenía abortos continuos. Me han contado de ésta pobreza pero nunca de traiciones o maltrato. Igual mi madre no ha vivido eso, sino pobreza. [...] Le conoció a mi padre, cuando él le visitaba por la casa, después se casaron enamorados. La madre de mi padre,

¹⁵⁵ Significa 'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'.

¹⁵⁶ 'La vida de mi abuela'.

igual no me han contado nada de maltrato sino que eran muy trabajadores, criaban chanchos, compraban muchas tierras. El trabajo duro le dio sobrepeso y murió después de dar a luz

-Tsaywa: en mi caso creo que la violencia ha llegado con mi madre, mis abuelas no lo han sufrido. Sé por mi mamá que ellas siempre trabajaban a la par con sus esposos, ellos eran muy buenos y muy trabajadores. Sé que una de mis abuelas y su familia sufría mucho por la pobreza (Tantanakuy 10, Camuendo 2019).

- Gertrudis: mis padres vivían bien pero cuando él [su padre] tomaba si la golpeaba, le sacaba sangre. [...] Pero mi mamá siempre dice que nunca ha sido tan violento como mi esposo. Y que al estar consciente hacían todas las cosas juntxs, al trabajar le daba todo el dinero a ella, sin coger ni un centavo. En cuanto a mis suegros, veo que el esposo administra la plata. Que él la golpeaba y la maltrataba, igualito que el hijo. Desde el abuelo me dicen que viene la violencia. Él le pegaba a su esposa, le lesionaba las manos, tenía muchas mujeres. En cuanto a mi abuela ha muerto joven, no lo sé (Rimanakuy. Gertrudis.1.Camuendo, 2019).

Hablar sobre nuestras herencias generacionales nos ha permitido conocer en qué momento la violencia de género llegó a nuestro hilo familiar o también llamado vínculos inconscientes construidos con nuestra familia de origen, abuelxs, etc. Cada sistema familiar crea un código conducido por el inconsciente, creando a la vez un inconsciente colectivo familiar, su función será mantener completo este sistema formando arcaicamente, sin importar la dicha o desdicha del individuo. Por tanto la persona estará actuando de forma inconsciente para ser leal y pertenecer a dicho sistema (Bourquin 2007, s.p.).

Por otro lado, en nuestro diálogo se explicita las dimensiones; estructural, cultural y directa de la violencia de género. Según las investigaciones de Johan Galtung a) la dimensión estructural se refiere a las situaciones de explotación, discriminación y dominación. b) la cultural son formas de justificaciones que permiten y fomentan las violencias c) y la directa que tiene que ver con la agresión misma ya sea física/ verbal visible hacia nuestros cuerpos runas femeninos y/o feminizados (Espinar 2007, 40-1).

Partiendo de estas dimensiones, las violencias que han sufrido nuestros cuerpos, de nuestras madres y abuelas responde a la discriminación estructural colonial por ser mujer runa, a la vez responde a una dimensión cultural porque en muchas ocasiones se encasilla el rol binario femenino hacia las *warmikuna* tomando el justificativo cultural de la complementariedad andina de modo discursivo, la violencia existe cuando se idealiza la cultura y se observa al cuerpo de las mujeres solo como una reproducción de la cultura y no su agencia propia. Un ejemplo claro que ha salido del diálogo es quitarnos la agencia sexual,

por ello las mujeres viudas o divorciadas no pueden tener otra pareja ya sea porque se quita su agencia sexual, física, espiritual sumado a con las dimensiones morales.

Otro ejemplo responde al hecho de romantizar los roles de las mujeres *runakuna* y atribuirnos que por ser runas se nos hace fácil sembrar en la tierra sin apoyo, pero puede representar un peso en este rol por la misma ausencia masculina complementaria en la práctica. Por cierto esta filosofía complementaria se ha usado discursivamente y de forma tergiversada para justificar el machismo en beneficio de los privilegios patriarcales. Al respecto considero que también es posible filosofar respondiendo a los momentos culturales actuales. Tanto la dimensión estructural como la cultural aportan para reproducir éstas desigualdades, los golpes, los insultos, las lesiones, los gritos, las comparaciones, la infidelidad como abuso de poder y control sobre varios cuerpos, la ausencia de prácticas de paternidad, la restricción hacia algunos actos, comportamientos, etc. es una forma de querernos tutelar, corregir, educar desde una supremacía masculina. Por tanto, en estos casos no hay paridad, en el *ruray*¹⁵⁷, en el acto.

De las cinco presentes, todas hemos presenciado la violencia cuando llegó a nuestra familia. Nuestras madres de una edad promedio de 60 años han sufrido violencia por parte de su pareja. A diferencia de nuestras abuelas con una edad promedio de 85 años o más, que en su mayoría no han sufrido violencia de pareja. Y en algunos casos, la historia de violencia de nuestra abuela es similar a la hija y la nieta, como en el caso de Kushi. Hay casos individuales donde las mujeres se encuentran administrando la economía del hogar, respondiendo al poder administrativo que ancestralmente se les adjudicaba a las mujeres kichwas. Sin embargo, son casos donde la pareja es mucho mayor que las parejas jóvenes.

Otra particularidad es que algunas de nuestras abuelas no han sufrido violencia pero si han sufrido una fuerte pobreza junto a sus familias. Por lo tanto se confirma la opresión que como *runas* mujeres y hombres sufrimos por nuestra condición de clase y etnia. Algunas de nuestras abuelas han fallecido por el arduo trabajo que implicaba sustentarse diariamente, tal es así que su salud se ponía en riesgo, como es el caso de una de las abuelas de María que falleció por sobrepeso, porque trabajaba duro apenas daba a luz; a su vez la violencia también responde a una etapa de vida fértil de las mujeres donde suele ser mucho más depredadora (Pequeño 2009, 154). Esto se analizará a mayor detalle en el apartado del continuum de violencia.

¹⁵⁷ 'Hacer'.

Otro factor presente en esta genealogía de la violencia es la presencia del alcohol, mientras hay mayor frecuencia y gravedad de la violencia, existe un consumo del alcohol. Este factor aporta a una mayor jerarquización de las relaciones de poder. En casi todas nuestras situaciones de violencia y en las de nuestras madres, se han dado cuando el agresor ha ingerido alcohol. Los estudios existentes a partir de los relatos de las mujeres explicitan que el alcohol, los celos e infidelidad pueden ser los factores gatillantes para el maltrato. (Pequeño 2009, 154)

Como mujeres *runakuna*¹⁵⁸ existe la posibilidad de sufrir discriminación por nuestro estado civil. Ya sea estar separadas o quedar viudas implica recibir insultos contra nuestro cuerpo, actitudes y prácticas fomentadas en estereotipos morales que sustentan y reproducen la idea hegemónica de que la mujer debe estar casada para toda la vida, fomentando el problema social de la violencia de género. Estos factores de desigualdad donde lo femenino es discriminado y/o excluido obedecen a las desigualdades interseccionales del cual habla Lugones. Una opresión que no solo se da por un cuerpo femenino o cuerpo feminizado, sino también por nuestra condición económica, las normas heterosexuales y nuestra nacionalidad étnica.

Es importante considerar que esta forma de violencia de pareja se construye y se sustenta en dimensiones mucho más grandes que responden de forma cruel para que se siga fomentando la violencia hacia las mujeres. Nos se trata solamente de un problema de pareja (agresor-agredida) a nivel familiar sino que detrás de ella existen estructuras coloniales, patriarcales, capitalistas, neoliberales, que reproducen la discriminación y muerte hacia los cuerpos femeninos y feminizados. Segato llama a estas estructuras que dan vida a la violencia como una guerra contra las mujeres manejadas por una corporación masculina. Una guerra que lucra con nuestros cuerpos, que crece progresivamente con la globalización y el capitalismo. Con estas estructuras mundiales, hay una excesiva pérdida de control de la economía, la misma que es manejada por un solo capital imperial, quien ve en la guerra su última forma de dominio. En este proyecto las mujeres (Segato 2016, 57-8), somos el centro, los objetos sexuales que mediante el uso de nuestro cuerpo nos implanta la derrota moral del enemigo (61-2). Esta violencia trae implícito la dimensión instrumental (el para qué) y la dimensión expresiva para analizar el mensaje de poder marcado en la misma violencia, mirar

¹⁵⁸ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

la apropiación de nuestro cuerpo en un espacio social, permite la promoción o pedagogía de la crueldad y da el paso a la mantención de esta gran estructura del poder (79).

El argumento de Segato, nos da una mirada crítica para analizar nuestro contexto kichwa de las comunidades rurales. En este espacio la violencia de género va aumentando progresivamente, respondiendo a la presencia del colonialismo, patriarcado, capitalismo y la globalización. En nuestro diálogo, muchas de las violencias que sufrían nuestras abuelas eran violencias situacionales, dadas por el alcohol o la pobreza específicamente. Sin embargo hoy en día existen más factores que posibilitan el paso de este fenómeno en la comunidad y en las familias kichwas. Por ejemplo, las mujeres de edad promedio 50 o 60 han sufrido violencia en un contexto donde sus parejas se dedican al comercio, a la migración y el contacto con otros países, por ende con el sistema capitalista, el mercado y la globalización. Las parejas de ellas, desde su rol de proveedores han tenido mayor contacto con estos espacios y con el capital económico, el manejo de ella desde la masculinidad ha roto con la administración femenina tradicional de la economía. Estas estructuras nos han cooptado por nuestra condición de clase, y de etnia. Y a nosotras también por el género.

1.4.3 Llakipak sapikunata ñukanchik kawsaypi rikushpa¹⁵⁹

En nuestro hacer aprendiendo y compartir cada huella que la violencia de género nos marcó, la mayoría de nosotras hablamos por etapas de vida, es decir, comparar las violencias de la niñez en contraposición con la adolescencia o juventud permitía ver la progresión de las violencias y una continuidad presente en cada período. La evidencia del *llaki* está muy relacionado con el ciclo biológico-vital de cada *warmi* (Pequeño 2009, 151).

Esta visibilización por etapas nos sirvió mucho tomar consciencia de la experiencia en cada etapa de nuestras vidas, su crecimiento progresivo y los daños. Por ejemplo, algunas hemos vivido violencia de género desde la niñez y otras a partir de la relación de pareja en la adolescencia o la juventud. En nuestros relatos reluce un continuum de violencia en nuestras etapas de vida y en algunos casos una continuidad por generación en generación de abuelas a madres y/o nietas. A continuación relatamos esto con nuestros diálogos;

-Tsaywa: Como les he comentado, yo he vivido violencia cuando era niña. Tengo recuerdos de los gritos fuertes de mi padre, cuando se enojaba o cuando insultaba a mi madre. [...] Recuerdan ¿Cómo llegó este problema a nuestras vidas?

¹⁵⁹ 'El continuum de la violencia de género'.

-Gertrudis: de soltera estaba sola, vivía trabajando, amándome, de maravilla, no faltaba nada. Cualquiera cosa se veía hermoso, vivía feliz, no lloraba, no conocía de problemas, ni cómo se lo sentía, no había razón para llorar o por quien llorar. Pero ya cuando me casé, eso se terminó. Por cualquier cosa que él me gritaba no quería vivir así. Me preguntaba; ¿mi vida tiene que ser de ésta forma? ¿Así tiene que gritarme?

-María: [el matrimonio] es una gran responsabilidad, una gran preocupación [...] Cuando era soltera [...] mi madre me hablaba muy suave, me escuchaba y había una gran tranquilidad. Pero cuando me casé, [él] me decía “¡chucha donde te has metido!”. Solo me hablaba con este tipo de palabras. Cualquiera cosa que no hacía a tiempo, él ya me gritaba, hacía un puño con su mano y me golpeaba. Yo empecé a tener miedo, me privaba de hacer mis cosas [...] y a hacer todo lo que él quería por el miedo, más no por el amor. [...] Ya cuando *llakipi wakakushpaka*¹⁶⁰ [...] me arrepentía mucho de haberme casado.

-Kushi: si, [el matrimonio] es como desear regalarlo o regresar el tiempo. [...] lo trajeron a casa para que trabaje, al vivir en el mismo lugar tuvimos un bebé. [...] He vivido con muchos miedos, mis tíos me cuidaban demasiado [...] de niña he vivido de aquí para allá cuando ellos me recogieron-empieza a llorar y dejar de coser su blusa- mi mamita murió cuando nací, mi padre no me cuidó. [...] No sé cómo me junté con mi esposo, pienso y lloro mucho-llanto más fuerte-, me pregunto ¿por qué vivo de esta forma?

[...]

-Gertrudis: [...] con mi pareja todo lo que hacía estaba mal. Si le planchaba la camisa me decía “hazlo bien” o [...] le daba otra planchada pero lo dejaba a un lado y yo... ¡Dios mío!, *nanayta nanan!*¹⁶¹

-María: [...] en cada planchada me tiraba la camisa en la cara. ¡Dios mío!, ¡es horrible!

-Gertrudis.: las pocas fuerzas que quedaban se iban acabando

-María: *Manchanayta manchanayan kallarin*¹⁶²

-Gertrudis: *Chukchuyta chukchurin*¹⁶³

-María: si, incluso debía lavar [pantalón, camisa y alpargatas blancas] una y otra vez para que no quede ninguna mancha. [...] *Taytiku miu ñukaka sumak sumaktami sufrishkani*¹⁶⁴

-Gertrudis: Yo pensaba, “ahora si lo estoy haciendo bien. Ahora si estoy haciendo como a él le gusta, ahora si va a estar todo bien. Ahora sí, ahora si lo intenté con amor”, sin

¹⁶⁰ 'Ya cuando vivía sufriendo estos problemas [de violencia de pareja]'.
¹⁶¹ '¡Qué dolor!'.
¹⁶² 'Empieza el miedo, el temor'.
¹⁶³ 'Temblamos y temblamos'.
¹⁶⁴ '¡Dios mío!, yo he sufrido muchísimo'.

embargo me decía: -“¿Qué cocinó?” “¡Ah!, yo quería otra cosa”, y se iba. Todo el sacrificio que nosotras empezamos a hacer por amarle es en vano, él nos vacía por dentro. Entonces nosotras aprendemos a alejarnos [...] *ña sinchiyanichik*¹⁶⁵.

[...]

-Sol: yo no le he tenido miedo. Porque apenas me decía algún insulto o palabra que no me gustaba, se lo decía. [...] él no me ha golpeado, al inicio me insultaba “mierda”, pero le advertí que no lo hiciera, le respondí *sinchita*¹⁶⁶ (Tantanakuy.1. Camuendo 2019).

[...]

-Sinchi: [...] en la infancia he sufrido mucho. He vivido separada de mis padres, con mucha falta de ropa, sin zapatos, [...] no teníamos comida, [...] solo tenía una parada de ropa, así me casé. Entonces al casarme no sentí la diferencia del sufrimiento. ¡Uy! pero no quiero acordarme de toda mi vida de casada porque he sufrido y vivido muchas cosas. Pero como les contaba de niña yo he sufrido mucho, pero ya, pasó, pasó (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

[...]

-Sol: -en llanto- es que son muchas cosas las que me ha pasado. Mi niñez, eso no he querido recordarlo porque hay muchas cosas. Desde que recuerdo he vivido sufriendo y más bien mi felicidad llegó cuando estuve con pareja. Son siete años que viví tan feliz pero de ahí siguió lo mismo al sufrimiento, cuando me fue infiel. Cuando era niña sufría por mi padre [...] Si comparo el dolor de mi niñez con el que pasó con mi esposo, éste dolor era menos (Rimanakuy 1, Camuendo 2019) [...] A mis siete años me llevaron a Quito y de allí he vivido trabajando, [...] tenía miedo porque no sabía hablar español, [...] Allí viví hasta los 12 años [...] me consiguieron un trabajo más cerca [...] ya no tenía las cosas del aseo, ya no me daban la ropa que me gustaba, no me pagaban, me pusieron en el catecismo no sabía leer ni escribir y no tenía dinero ni para comprar el lápiz. [...] regresé a trabajar en Quito, allí conocí a mi esposo (Tantanakuy 2, Camuendo 2019). [...] Una vez iba a salir con él y le dije a mi madre pero le dijo a mi hermano. Y él me golpeó, me pateó, siempre me controlaban el tiempo, no podía salir por mí misma (Rimanakuy 1, Camuendo 2019). Luego de casarme pasó todo eso [infidelidad] y he vuelto [a la comunidad] - separándose de su pareja -. De allí he salido adelante-llanto-junto a mis hijas (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

Todas empezamos a compartir nuestras experiencias cercanas a la violencia partiendo de la niñez o comparando nuestra vida una vez casadas, ya que detallar cada etapa

¹⁶⁵ 'Ya no fortalecernos, nuestro ser se teje de fortaleza'.

¹⁶⁶ 'Fuerte'.

de vida fue más fácil para hablar de las dinámicas de la violencia. Para unas la violencia intrafamiliar marcó solo nuestra niñez y adolescencia, para otras hubo una continuidad de la violencia en sus familias propias, una vez jóvenes, adultas y casadas.

Durante nuestra niñez y adolescencia, en la mayoría de nuestras experiencias narradas se puede observar la presencia de la violencia psicológica, física, negligencia, abandono, migración y trabajo infantil, condiciones de pobreza, falta de satisfacción de las necesidades básicas como vestimenta, alimentación, cuidadores seguros, educación, etc. Esto se afirma con nuestras palabras: *“tengo recuerdos de los gritos fuertes de mi padre”, “mi mamita murió cuando nací, mi padre no me cuidó”, “en la infancia he sufrido mucho”, “a mis siete años me llevaron a Quito y de allí he vivido trabajando”, “no me pagaban”, “he vivido separada de mis padres, con mucha falta de ropa, sin zapatos, (...) no teníamos comida”, “no sabía leer ni escribir y no tenía dinero ni para comprar el lápiz”*.

La violencia se va presentando en cada una de las etapas de nuestras vidas. Después de la infancia y la adolescencia, también en la juventud se experimenta estas situaciones. De esta forma el continuum de violencia va a la par a medida que crecemos. Para Sol, Sinchi y Kushi no hubo mucha diferencia de las problemáticas y sufrimientos que vivían con su pareja ya que la infancia también estuvo muy marcada por la violencia y/o la pobreza. Así se expresan; *“en la infancia he sufrido mucho [...] entonces al casarme no sentí la diferencia del sufrimiento.”*, *“de niña he sufrido mucho, más bien cuando me casé pasé muy feliz con mi marido”*. Incluso Kushi conectó rápidamente sus experiencias de violencia en la niñez con las que actualmente ha sufrido junto a su esposo, de allí que rompió en llanto. Preguntarse por qué tiene que vivir de esa forma permitió que haga consciencia de las medidas a tomar en conjunto, en grupo.

En edad promedio, es la juventud cuando mis colaboradoras concibieron el matrimonio con sus parejas y la etapa donde mayor violencia, del mismo modo los primeros años con una frecuencia mucho más alta. A diferencia de Sol, todas sufrieron fuertes episodios violentos por parte de su esposo. Según los estudios se considera que las etapas de vida de la mujer permite reconocer las violencias, sobretodo la etapa de fertilidad en este caso el tiempo que corre su vida marital –sobre todo los primeros años-, es la etapa donde mayores índices de violencia se han hallado (Pequeño 2009, 54).

Para Gertrudis y María les ha sido muy fácil comparar su soltería y su matrimonio por que la violencia fue muy visible al concebir nupcias: *“de soltera [...] vivía feliz, no lloraba, no conocía de problemas, [...] pero ya cuando me casé, eso se terminó. Por*

cualquier cosa él me gritaba”, “de soltera había una gran tranquilidad, [el matrimonio] es una gran responsabilidad, una gran preocupación”, “[el matrimonio] es como desear regalarlo o regresar el tiempo”, “me arrepentía mucho de haberme casado”.

Durante el matrimonio –especialmente en los primeros años- empiezan a sentir los insultos, la desvalorización, el control de su espacio, del tiempo, de las actividades a realizar y la agresión física: *“me decía ¡chucha donde te has metido”, “hazlo bien, ¡Dios mío! ¡Qué dolor!” “en cada planchada me tiraba la camisa en la cara ¡Dios mío! ¡es horrible!”*, *“hacia un puño con su mano y me golpeaba”.* O la presencia de evitaciones o bloqueamientos porque no todas pudimos compartir nuestra experiencia en la primera vez: *“no quiero acordarme de toda mi vida de casada porque he sufrido y vivido muchas cosas”.* De esta manera las experiencias del dolor se fueron contando para sanar y tener conciencia de cómo fueron cambiando nuestros actos a medida que sufríamos violencia; *“pienso y lloro mucho” “Yo empecé a tener miedo, me privaba de hacer mis cosas [...] y a hacer todo lo que él quería por el miedo, más no por el amor.”*

Cuando compartimos nuestras experiencias, María y Gertrudis lo fueron contando como una experiencia pasada a diferencia de Kushi, Sinchi y Sol, que han estado en un proceso reciente de toma de consciencia sobre sus experiencias. Al compartirlas nos permitió tomar consciencia como grupo, de la dinámica de las situaciones de violencia que venían desarrollándose con nuestra pareja. De allí que después de cada compartir nos hacíamos preguntas o reconocíamos el cambio de nuestras actitudes hacia la sumisión, el miedo y/o la toma de decisiones para fortale(ser)nos. Así lo expresamos: *“¿mi vida tiene que ser de ésta forma?, ¿así tiene que gritarme?”*, *“¿por qué vivo de esta forma?”*, *“las pocas fuerzas que quedaban se iban acabando”*, *“empieza el miedo, el temor”*, *“empezamos a temblar”*, *“Dios mío!, yo he sufrido muchísimo”*, *“Yo pensaba, ahora si lo estoy haciendo bien pero él nos vacía por dentro” “algún insulto o palabra que no me gustaba, se lo decía”* *“Entonces nosotras aprendemos a alejarnos [...] ña sinchianchik¹⁶⁷”*

1.4.4 Ñukanchik llakikunata rimanchik¹⁶⁸

A lo largo de nuestros diálogos pudimos compartir el tiempo necesario para descargar nuestras experiencias en torno a la violencia de pareja, con la intención de ser

¹⁶⁷ *‘Ya no fortalecernos, nuestro ser se teje de fortaleza’.*

¹⁶⁸ *En este apartado se recoge los relatos de las situaciones de violencia de género de cada warmi co-constructora de los diálogos en cada encuentro. Este tema en kichwa quiere decir: ‘Nosotras contamos nuestras experiencias de violencia de género’.*

escuchadas, de reconocer nuestros pasos, de sanar y/o buscar alternativas de solución. Desde las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui, hemos acudido a la historia oral, a nuestros relatos como modos de conocimientos propios que encarna nuestro ser y saber *runa*, en nuestro territorio. Nuestro *aprender haciendo* se produjo bajo un proceso colectivo y de recuperación de nuestra memoria donde no solo relatamos nuestras experiencias de violencia sino que iban de la mano con la transmisión histórica del saber del pueblo *runa*. La oralidad entre mujeres kichwas de varias generaciones fue ese puente del pasado en el presente, esa memoria que se muestra en el acto de hablar (Rivera, s.f. 7-11).

Al hablar de las problemáticas como mujeres kichwas pudimos traer memoria de lo experimentado, al socializarlo en colectivo nos permitió fortalecer nuestras estrategias de cómo enfrentarlo. Con el objetivo de romper el silencio, que nuestra historia sirva para la toma de consciencia de muchas de nosotras, y para concientizar nuestro propio proceso, fortale(ser)nos y sanar, hemos conversado entre nosotras seis (Shopes 2001, 133-7). Hemos puesto un sentido a nuestra experiencia poniendo el cuerpo. Entendiendo que no hay experiencia sin revivir el pasado porque se evoca un registro, una memoria vivida y un suceso comprensible que se transmite. Por lo tanto *“lo que se vive es lo que se relata, y lo que se relata es lo que se vive”* (Sarlo 2005, 27-33).

Al tratarse de la naturaleza de este capítulo, no podré plasmar todos los diálogos de los 10 encuentros por ello recopilé específicamente las situaciones de violencia narradas en cada reunión, de esta manera poder acercarnos a las percepciones desde el género por nosotras, por supuesto muy cercanas con la violencia de pareja. A continuación cada una de mis colaboradoras compartieron lo siguiente en los encuentros:

-Kushi -mientras borda su blusa, comenta-: Le gustaba golpearme solo en la cara. Vivía solo así cuando mi vecina le avisó a mi hermano y este vino a hablar con él. Me ha golpeado bastante unas 4 veces. Después de casarnos no me pegaba, lo hizo cuando ya teníamos dos hijos, cuando tenía a su amante, por aburrido, enojado, sin ninguna razón me golpeaba. Solo pasaba esto cada vez que andaba con otra mujer. Una vez me golpeó dos veces en la cara cuando en una fiesta yo estaba bailando con su propio tío. Otra vez estábamos en una confirmación, yo estaba parada, él vino y me golpeó. La siguiente vez me golpeó dejándome inconsciente, me tiró y me asusté muchísimo. Aquí fue cuando mi hermano habló con él. Pero después de su accidente también vino y me golpeó porque no lo detuve cuando me dijo que se iba a morir en el lago. Me ha golpeado siempre en la cara. Bueno ahora no me golpea y también se ha olvidado de las malas palabras. El ya no me insulta. Estoy casada 10 años. En cuanto a los golpes también lo ha dejado porque una vez

que me pidió para darle la ropa al bebé de su amante me enojé y le hable muy duro. Él se enojó y me empujó diciéndome ¡cállate mierda! Entonces me paré y le dije ¡ahora no me vas a tocar! ¡Ya no te tengo miedo y no dejaré que me golpees!-gritando-. Cogí la escoba y le di con eso. Me empujó otra vez. Cogí un vaso y le di con eso. Ahí fue la última vez. Porque yo me pare y también le golpeé (Rimanakuy 2, Camuendo 2019). [...] La otra vez le estaba contando todo lo que he aprendido aquí, le dije “tú piensas que el maltrato son solo golpes pero cualquier actitud de las que estás haciendo mal y donde no me respetas me estás haciendo daño. Yo tampoco sabía eso, pero ahora que sé, tengo una persona que me informa, estoy aprendiendo. Cuando no sabía tú me golpeabas, pero ahora ya no”. [...] También mis hermanos lo supieron y le advirtieron que no debía maltratarme (Tantanakuy 10, Camuendo 2019).

-Sol: Todo hacíamos los dos, todo lo compartíamos, yo viví feliz con él solo hasta la parte final que sufrí mucho. [...] yo misma sospeché que andaba con alguien más, me negaba y yo me enojaba, me irritaba. Él me decía que estoy loca, que me estoy inventando cosas. Ese año sufrí mucho, no porque me gritara o me golpeará sino porque andaba con alguien más y me mentía. Estaba con mi sobrina, ella cuidaba a mis hijas porque mi esposo y yo salíamos a trabajar. Ella había quedado embarazada de él, se fajaba bastante para ocultarlo y andaba con cobija disque por el frío. Me habían ocultado. Cuando salíamos el trato siempre era igual, pendiente de todas, por eso lo ocultaron bien. Pero discutían muchísimo, hasta el punto de golpearse entre los dos, él la maltrataba, le insistía ir a denunciarlo aunque sea mi esposo pero no quería. [...] Ahora me pide perdón entonces le he dicho que ahora mismo no puedo. Que sigue con ella entonces no tenemos porque empezar a hablar de perdón o de regresar (Rimanakuy 2, Camuendo 2019). He vivido violencia en sus mentiras, tanto de él como de ella. Debía pensar que éramos familia. A veces él buscaba razones para golpearme y no las encontraba. Me decía “no me das motivos, que lástima que no hayas tenido algo que contar de tu pasado” no encontraba razones. Por ejemplo el esposo de una amiga la golpeaba porque le culpaba que ella haya tenido varios novios antes de conocerlo a él. Le reclamaba todo lo que había escuchado de ella y le golpeaba. Pero él no se daba cuenta que también tuvo sus novias (Tantanakuy 10, Camuendo 2019).

-Gertrudis: En total nos separamos tres veces. La primera fue a los tres meses cuando estuve embarazada. Me gritaba por cualquier cosa y yo lloraba, [...] me gritaba, ¡a ti no te quiero ver, tu mierda me has seguido!, después no me hablaba, [...] los padrinos nos dijeron que ambos hemos tenido errores que no nos teníamos que separar porque apenas habíamos empezado la convivencia. [...] Solo él quería administrar la plata, se gastaba en alcohol. [...] gastaba 150, 200, 300usd, su sueldo se acababa y me pedía mi dinero, todos los días. Me insultaba: ¡tonta, sorda, haces como muda!, ¿no entiendes? [...] Yo estaba ahorrando mi

sueldo del décimo para los pañales de mi hija. Pero él se lo gastó. [...] Al regalarle la comida me decía ¡no ya no quiero, no quiero! y me empujaba con la comida en mano. [...] al empujarme me golpeaba hacia la pared. Me cacheteaba, [...] sus palabras, sus insultos me habían acabado demasiado. Una vez al no darle el dinero me torció la mano. [...] me empujó, caí [*embarazada*] por las escaleras, casi sentada. [...] Me ha halado del pelo, cogía mis anacos prensados y los tiraba, los desdoblaba porque buscaba mi dinero, si yo no le daba le pedía a su madre o la mía. Siempre estaba enojado, pujaba de la cólera. [...] Si quería comprarme una blusa y como es mi esposo le preguntaba pero me decía ¡ay que feo este color! [...] ¡Un rebozo, no! ¡Te ves muy vieja con eso! Me desanimaba y no compraba. [...] Usaba la fuerza, me tenía fuerte y aunque no quería teníamos relaciones. Me forzaba y me sentía débil, no estaba satisfecha, tenía dolor, obligada. Y eso nosotras las mujeres tenemos miedo porque no queremos que nos toque si no queremos. Solo él quería y se satisfacía. Yo tenía relaciones para que no se enoje más, o me decía si tú no me das mejor porque para mí hay dos personas. Me amenazaba con eso. Pero después también se pierde ese miedo (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

-Sinchi: [...] yo pasé un gran problema [violencia] con mi esposo. A veces pienso que si se iba definitivamente [de la casa] tal vez hubiera sido mejor para no seguir acordándome de eso [comparaciones, deudas, infidelidad por parte del esposo]. Ahora mismo se escuchan rumores que me enoja, él nunca lo acepta siempre lo niega. Cuando hay chismes yo le pregunto y discutimos-llanto- [...] Mi hija le habló a él, para que no esté andando con sus aventuras. Y con todo eso yo no puedo perdonarlo, hubiera sido mejor si él se hubiera ido definitivamente. Y no es que ahora vivamos tan bien. Discutimos, él mismo me ha enseñado a ser brava. Y él hasta ahora no me da dinero. Yo trabajo [...] Al exterior frente a la gente andamos juntos como si estuviéramos bien pero solo allí. En mí ya no hay amor. [...] Lo que he hecho es vivir a parte en la casa, porque a mí me da vergüenza con mis familiares sobre todo con mis ahijadxs (Tantanakuy 5, Camuendo 2019).

-María: Desde que nos casamos. [...] A la semana vino tomando y me quiso golpear porque no era como las chicas que él conocía y también porque no tenía dinero. [...] Así quede embarazada, viví en maltrato, llorando. Al mes de haber dado a luz vine a vivir en la casa de mis suegros y allí me golpeó. Estaba ya con otra mujer siempre tomaba, todos los días. [...] Cuando íbamos a buscarlo porque no venía a casa, [...] venía corriendo y decía ¡apúrate cucha!, llegó a la casa me cogió del cabello y me golpeó muchísimo. Mi suegra nos separaba, pero él nos golpeaba a las dos, no había tranquilidad. [...] apenas escuchaba alguna falta de una mujer de la comunidad, venía a mí a golpearme por ellas ya sea tomado o no. [...] no le decía nada. Vivía solo en la casa cuando mi cuñada me llevó a la iglesia. Empecé a salir de la casa, a donde sea con mis hijas. [...] al inicio no salía porque le amaba a Dios

sino porque necesitaba salir para no ver su cara. Mucho antes pensaba solo en morirme, luego pensaba que debo vivir por mis hijxs. [...] Mi suegra, cuando él me golpeaba decía: si hay que avisar al cabildo hagámoslo, yo te ayudo con el dinero, por eso me iba con los cabildos y junto a mis tíos les hemos aplicado la justicia propia. [...] No me mostró nada de afecto solo para mí, siempre tuvo otras, yo pensaba si así debía ser un matrimonio. Las relaciones sexuales que teníamos no era con amor, con afecto sino porque era mi deber como esposa. No sé cómo empecé a ser más fuerte. Creo que yo también empecé a mostrarle rabia y no quedarme callada. Cada vez que había problemas le llevaba a lxs cabildos [...] Ahora ha cambiado muchísimo, [...] hoy me siento tranquila, libre, salgo si quiero, me da ganas de vestirme bien, me da ganas de comer... (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

Estos relatos involucraron un trabajo de la memoria, de recordar, mencionar mediante el habla, las huellas, olvidos, actos, silencios, gestos, emociones, huecos y fracturas (Jelin 2012, 1-3). Hubo momentos de silencio, de emociones fuertes que al sentirnos acompañadas pudimos expresarlas. Así una vez más se explicita en nuestros relatos la violencia física, psicológica, económica, patrimonial y sexual en las expresiones: *“Le gustaba golpearme solo en la cara”*, *“Me insultaba: ¡tonta, sorda, haces como muda!, ¿no entiendes?”* *“Me ha halado del pelo, cogía mis anacos prensados y los tiraba”* *“Solo él quería y se satisfacía”* *“Yo tenía relaciones para que no se enoje más,”* *“Él me decía que estoy loca, que me estoy inventando cosas.”* *“vino tomando y me quiso golpear”* *“Solo él quería administrar la plata, se gastaba en alcohol”*. Muchas de las situaciones violentas se volvieron más graves con la presencia del consumo de alcohol diario por parte del conviviente.

Recordando las palabras de Segato y su análisis sobre la guerra contra las mujeres, se puede apreciar en los relatos de algunas de nosotras, la forma cómo la crueldad y la indiferencia hacia las mujeres se va practicando para que se siga reproduciendo esta dinámica de la violencia de pareja. Así lo evidenciamos en las palabras de Gertrudis: *“Yo estaba ahorrando mi sueldo del décimo para los pañales de mi hija. Pero él se lo gastó. [...] Al regalarle la comida me decía ¡no ya no quiero, no quiero! y me empujaba con la comida en mano. [...] al empujarme me golpeaba hacia la pared. Me cacheteaba, [...] sus palabras, sus insultos me habían acabado demasiado. . Una vez al no darle el dinero me torció la mano. [...] me empujó, caí [embarazada] por las escaleras, casi sentada. [...] Siempre estaba enojado, pujaba de la cólera”*. Las actitudes de la pareja de Gertrudis explicitan la función máxima de la pedagogía de la crueldad, donde éste aprendió cercanamente aquellas

actitudes indiferentes de su padre hacia su madre. O algo que Bandura llamaría, aprendizaje vicario por observación.

El matrimonio dentro de las comunidades se da a temprana edad, la dinámica del noviazgo es diversa. Según los registros del inkario, el matrimonio se daba en la mayoría de la adolescencia y juventud de las mujeres y los varones bajo el temor de que la tierra quede estéril. Por ello era necesario que lxs jóvenes se casen con el fin de la reproducción, y no habían muchas personas solteras (Murra 2004, 392). Sin embargo, hoy en día los matrimonios adolescentes es un factor que vulnera y causa altos índices de violencia de pareja.

Otra forma de analizar nuestros relatos es cuando dan cuenta de las situaciones de violencia y a la par se van nombrando nuestras formas de resistencia frente a ella. Nuestras formas de hacer consciencia y actuar cuando el *llaki kawsay* se hace presente para hacernos daño. Así se observa en estas expresiones: “*En mí ya no hay amor*”, “*Discutimos, él mismo me ha enseñado a ser brava.*”, “*Vivía solo en la casa cuando mi cuñada me llevó a la iglesia. Empecé a salir (...) a donde sea con mis hijas*” “*pensaba que debo vivir por mis hijxs.*” “*Entonces me paré y le dije ¡ahora no me vas a tocar!*” “*empecé a mostrarle rabia y no quedarme callada*” “*Cada vez que había problemas le llevaba a lxs cabildos*”.

Una de las estrategias propias dentro del *runa kawsay* es que cuando alguien está atravesando problemas, nuestras formas de solución son más cercanas y concretas. Generalmente los padrinos y las madrinas cumplen un rol muy importante para ayudar a solucionar el problema, en este caso de la pareja. En kichwa tienen el nombre de *achik*¹⁶⁹. *Achikyachishpa kamaykunata sawarishka runakunaman karankuna*¹⁷⁰. Y ésta es la función que ellos cumplen cuando un matrimonio enfrenta un problema. Esto se observa en las palabras de Gertrudis cuando acuden a sus padrinos pero en casos de violencia de género respondieron como si fuera un problema menor de la pareja. “*achiktaytakunaka*¹⁷¹ nos dijeron que ambos hemos tenido errores que no nos teníamos que separar porque apenas habíamos empezado la convivencia”.

Otra alternativa es acudir a la justicia propia, comunitaria, ancestral cuando se presentan estos problemas de violencia. María acudió frecuentemente a ella: “*Mi suegra, cuando él me golpeaba decía: si hay que avisar al cabildo hagámoslo, yo te ayudo con el*

¹⁶⁹ 'Dar luz, claridad'.

¹⁷⁰ 'El padrino y la madrina cumplen el rol de brindar la luz, de guiar y aconsejar a la pareja casada'.

¹⁷¹ 'Los padrinos', refiriéndose al padrino y la madrina.

dinero, por eso me iba con los cabildos y junto a mis tíos les hemos aplicado la justicia propia.”. En el apartado de resistencias detallaremos con mayor profundidad su operatividad.

A parte de las situaciones graves de violencia, muchos de los actos de desigualdad pudieron ser imperceptibles, pero que al momento de socializarlo en grupo hicimos mayor consciencia. También se puede observar el matrimonio como un mandato social y cultural para la mujer, por eso la mayoría a excepción de Sol, se casaron para cumplir un rol social femenino. Esto responde a lo que dice Jelin que en una sociedad pueden existir tradiciones y costumbres incorporadas como algo cotidiano que no incurrirán a la reflexión (2012, 6). Sin embargo, son tales marcadores que pueden repercutir a una naturalización de los roles y las opresiones.

1.4.5 Llaki ukupi muyuyka shuk llakikunawan watarishkami¹⁷²

Kanchitapash kuyakpichu, valorakpichu
ña alli tukushkanchiman yarinka,
muyumupashkanman, allikashun...,
esperanza ñana tiyan ¹⁷³ (Gertrudis
Tntanakuy 1, Camuendo 2019).

En una de nuestras reuniones acudió María con su tejido y Kushi con su blusa para bordar. Aprovechamos para conversar sobre su situación. Los primeros meses de nuestro encuentro Kushi estaba atravesando problemas con su pareja. La violencia física y psicológica aparentemente se había ausentado, pero ella se sentía emocionalmente cansada. Se había separado de él y vuelto otra vez, a raíz de su accidente craneoencefálico a partir de una caída. Al suceder esto, Kushi no pudo decirle *no* cuando regresó a la casa, poco a poco se acercó por medio de los hijos y ella lo recibió. Actualmente conviven pero no se entienden. Siente una carga de roles en su hombro. María estaba preocupada por cómo lo estuvo pasando Kushi durante la semana. Ella se mostraba apagada, cansada, triste. María optó por preguntarle cómo fue el antes y después de la separación. Yo me tomé el tiempo de contarle a cada una sobre el ciclo de la violencia de pareja. A lo largo de nuestras reuniones, cada *warmi* fue reconociendo las etapas de su violencia. La mayoría de nosotras reconocimos que iniciábamos un nuevo ciclo cuando la infidelidad también estaba presente:

¹⁷² *'El ciclo de la violencia de género va de la mano con otras problemáticas como: infidelidad, consumo de alcohol'.*

¹⁷³ *'Si nos amara o valorara estaríamos queriendo que todo mejore, que regrese, que estemos bien, pero si no hay, ya no esperamos, más bien cada vez es peor, ya no hay esperanza'.*

-María: y cuando estabas separada ¿cómo estabas?

-Kushi: cuando me separé estaba bien sola y ahora pienso que él me detiene en todo, antes me sentía libre, podía salir, iba tranquila donde mi hermano comía tranquila, o cocinaba lo que había sin problema. Pero ahora siento mayor trabajo. Cuando volví con él, lloró y me dijo que me ayudaría y haría todo. Pero ¡uh! lo que dijo se esfumó, creo que duro solo una semana. El venía a mi casa frecuentemente, no podía decirle que no venga por mis hijos y porque al lado está mi suegra y me decía que hay que cuidarlo porque está delicado de la operación tras su accidente, y eso me dio miedo [...], *llakinayaypa pasashkani*¹⁷⁴ (Tantanakuy 1, Camuendo 2019).

-Tsaywa: [...] ¿Entonces, cuántas veces has dado la vuelta por este ciclo?

-Kushi: a ver primero, cuando me golpeó por primera vez, vino mi hermano y le aconsejó que no lo hiciera. – Fue contando con sus dedos las mujeres con las que le engañó- entonces son 5 vueltas. [...] si entiendo el ciclo, en cada fase, el me pidió perdón diciendo que cambiaría. [...] Ahora que me explicas dibujando ya entiendo, y así es (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

-Sol: la segunda fase es cuando él ya me empezaba a responder mal o querer gritarme, es cuando inicia el enojo, aunque él no se enojaba mucho sino más bien con la otra mujer. Y cuando explotaba era la tercera fase... para mi caso creo que fue una sola vuelta porque salí de allí, me separe de él (Rimanakuy 1, Camuendo 2019). Cuando estaba con otra mujer no era grosero por eso no sentí que lo hacía, siempre andábamos juntos, y la chica más bien se enojaba mucho y empezaba a reclamarnos, nos celaba y de allí empecé a sospechar (Tantanakuy 6, Camuendo 2019).

-Gertrudis: Cuando le reclamaba que estaba con otra mujer me decía; ¡usted es tonta, deja de ser tonta!, ¡mierda!, ¡usted es loca, deja de ser loca! [...] Pero poco a poco una va dejando la relación. Si nos amara o valorara estaríamos queriendo que todo mejore, que regrese, que estemos bien, pero si no la hay, ya no esperamos, más bien cada vez es peor, ya no hay esperanza (Tantanakuy 1, Camuendo 2019).

-María: cada vez que decimos sí, abusan mucho más de nosotras.

-Gertrudis: [...] él si gritaba, *diunavista riman karka*¹⁷⁵. Me decía: ¡mierda, hijo de puta, que verga, ve puta!, ¡Dios mío!, no sé por dónde me entraban esas palabras.

-María: *tullu utukurin shina nanan, llakinayan*¹⁷⁶.

-Gertrudis: Tenía ganas solo de llorar. Yo solo decía que si porque quería estar bien con él, decía siempre sí (Tantanakuy 1, Camuendo 2019). [...] A mí me afectaba cuando a

¹⁷⁴ 'He vivido muy mal'.

¹⁷⁵ 'Me insultaba como nunca'.

¹⁷⁶ 'Duele como un agujero hecho en el hueso, da tristeza'.

la otra mujer le hablaba lo mejor y a mí no. Yo me sentía comparada...pero pensaba “sé que también valgo mucho” aunque dolía mucho esta comparación (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

-Sinchi: cuando me fue infiel él y su amante regresaron dos veces y la última fui a su casa a pegarle y decirle que se decidan de una vez. Y más me dolió cuando me dejó en deudas, si no hubiera eso tal vez sería menos el dolor. Antes yo pagaba sus deudas pero ahora tengo que pagar incluso para el hijo que tienen y no estoy de acuerdo. Con todas las deudas que nos dejó tuve que vender incluso las tierras,-llanto- todo eso vieron mis hijxs (Tantanakuy 7, Camuendo 2019).

La violencia de pareja responde un ciclo de violencia, ya sea en relaciones *de* y *con* violencia. En aquellas relaciones *de* violencia: existe una desigualdad desde el inicio de la relación, es una dinámica de larga duración, que permite que la violencia forme parte de la misma. Y las relaciones *con* violencia se inician de forma aleatoria y ocurre con sucesos situacionales como la separación, pérdida de trabajo, infidelidades, etc. En cada uno de los casos la reacción de la mujer puede ser de sumisión, confrontación o uso de la violencia para la supervivencia (Lavilla, et al. 2011, 6). Sumado a ello, según Walker (2009), las violencias pueden ocurrir mediante tres fases: la de acumulación, de reacción y de normalidad. Tanto el agresor como la agredida reaccionan siguiendo este ciclo (Cañamar 2015, 8).

En los diálogos que mantuvimos sobre la violencia de pareja, todas las *warmis* han coincidido que la fase de acumulación de tensiones inicia cuando la pareja tenía una relación extramarital. Por lo tanto responde en su mayoría a violencias de pareja *con* situaciones de violencia. Entonces en ésta fase se presentan conductas leves de agresión verbal o física como acusaciones, insinuaciones, menosprecios, comparaciones. La tensión crece y se manifiestan actos de violencia leves hacia la mujer. Así lo relata Gertrudis: “*Cuando le reclamaba que estaba con otra mujer me decía; ¡usted es tonta, deja de ser tonta!, ¡mierda!, ¡usted es loca, deja de ser loca!*”

En una segunda fase llamada de reacción, la tensión acumulada explota. Los actos leves de violencia van aumentando en frecuencia y gravedad. La desvaloración o los ataques físicos o sexuales violentos van mostrándose cada vez más. Estos actos ocurren intencionalmente más de una vez y de forma rápida. En esta fase, Gertrudis comparte: “*Me decía ¡mierda, hijo de puta, que verga, ve puta!, ¡Dios mío!, no sé por dónde me entraban esas palabras.* La mayoría de las *warmikuna* han experimentado violencias leves a graves, tales

como empujones durante el embarazo, amenazas, golpes con lesiones, comparaciones, destrucción de sus bienes personales, etc.

Por último en la fase de simulación de normalidad es cuando el agresor muestra un comportamiento muy cariñoso a su pareja, le pide disculpas, le hace creer a la víctima que su acto de arrepentimiento es muy sincero, realiza promesas de no golpearla nunca más si ésta no lo provoca. También puede decirle que su relación extramarital ha terminado. La mujer puede mostrarse confundida en un principio, y después puede abandonar cualquier idea de terminar con su pareja.

Al respecto, Kushi había pasado varias veces esta última fase con su pareja, para cada regreso, él le había hecho promesas, o por el miedo de que sus hijos se queden *sin padre* había vuelto con él. La reacción de indefensión de ella va cambiando durante nuestras reuniones ya que empieza a cuestionar las actitudes repetitivas de su pareja, y a tomar la decisión de pararla. En este caso las situaciones de infidelidad vienen acompañadas de violencia.

En un caso diferente, Sinchi había optado por separarse dentro de la misma casa. Sol, Gertrudis y María habían acudido a sus familiares y a la justicia propia o comunitaria. De acuerdo a María, nuestra justicia kichwa era una herramienta cercana para ella. Le permitía capturar a su esposo y a la amante, los bañaban frente a la comunidad dándoles consejos. Los cabildos y la familia, realizaban acuerdos para eliminar las conductas abusivas y mejorar/sanar la relación. Por su puesto optar por esta alternativa le costó varios años de trabajo psico-educativo con su pareja. Exigir con esfuerzo ante los cabildos para que se aplique correctamente la justicia comunitaria. Además de su propia perseverancia contaba con el apoyo moral y económico de sus familiares para hacerlo.

Reconocemos que todas han *actuado* ante la violencia intentando parar los ciclos. Según la teoría de Walker, la mujer que vive violencia está en un efecto de la situación traumática, provocando un estado de indefensión (Lavilla, et al. 2011, 18). Sin embargo para nuestro caso el mecanismo de acudir al *ayllu* y estar en un territorio *ayllu llakta* puede ser una herramienta positiva, para usarla y sostenernos entre nosotras. En este caso, acudir a la justicia propia nos permite aliviar el *llaki* y sanar en colectividad, sin embargo es necesario aclarar que las personas que hoy en día conducen la justicia propia -cabildos- ya sea por la falta de preparación en el tema, del machismo, o naturalización de la violencia de género no se ha logrado apoyar en su totalidad a las *warmikuna* -colaboradoras-, sobretudo a las que están en promedio de los 30 años –Kushi, Gertrudis, Sol-, a diferencia del caso de María,

no han logrado tener efectos positivos después de su práctica. Esto se detalla a fondo en el segundo capítulo.

Los ciclos de violencia que van en aumento de forma progresiva en intensidad y forma regresiva en la salud integral de la mujer y sus hijxs se extienden o inician con la infidelidad, los celos, el control y la idea de corrección de los actos de la mujer. El varón toma el papel de padre y como tal debe asumir la correcta educación de su hija, en este caso su pareja. Este juego de roles permite al hombre avanzar cada vez más en la corrección de los actos de la mujer. Cada forma de violencia es un justificativo de la corrección del deber social y moral de las mujeres (Pequeño 2009, 165)

Como mencioné anteriormente, las situaciones de violencia de pareja relatadas por mis compañeras, responde a relaciones *con* situaciones de violencia e infidelidad. Ésta última ocurre con frecuencia por parte de los varones kichwas porque que socialmente les es permitido a los hombres practicarla. Estos comportamientos están legitimados, siguiendo las creencias, estereotipos y prejuicios existentes sobre las identidades masculinas que consideran al hombre por naturaleza mujeriego, macho, viril, con capacidad de control del sexo y cuerpo de las mujeres. Y nosotras como condición femenina nos han establecido el perdón de la infidelidad y la tolerancia, justificando así las relaciones con situaciones de infidelidad que vienen de la mano con la violencia de género (Hernández y Domínguez 2015, 98-9). Tales comportamientos han repercutido en la vida de cada mujer dentro del grupo. Todas pudieron coincidir y reflexionar las formas cómo la infidelidad provocó, tensionó y/o intensificó sus experiencias de violencia de pareja.

1.4.6 Llaki imashina ñukanchik kawsayta nanachishkamanta¹⁷⁷

La violencia de género o *llaki*, nos convocaron con la idea de compartirlo entre nosotras y reconocernos fuertes en el proceso de *sinchiyarinchik*¹⁷⁸. Yo acompañé al grupo sintiéndome horizontalmente parte de ella y a la vez dando mi luz desde lo que sé sobre la anormalidad de la violencia. Por tanto en algunos casos he realizado preguntas reflexivas, reforzando lo que cada una mencionaba con respecto al tema, de esta manera visibilizamos la violencia o desigualdades de género existentes. A continuación hablamos una área de las consecuencias de la violencia; el espacio personal.

¹⁷⁷ 'Las consecuencias de la violencia de género a nivel personal'.

¹⁷⁸ 'Tejernos de fortaleza. Ser fuerte. Resistir, movernos, re-existir'.

-Gertrudis: A mí me afectaba cuando a la otra mujer le hablaba lo mejor y a mí no. Yo me sentía comparada...pero pensaba “sé que también valgo mucho” aunque me dolía mucho esta comparación...otra vez regresaba a mí, pensando...”yo también valgo, yo tengo mucha fuerza, soy yo la que está a su lado lavando. Le lavo la ropa aunque él no lo valore...pensaba “voy a salir adelante, un día voy a estar bien”...pero estas comparaciones hacen muchísimo daño, duelen mucho.

-María: Sí, así incluso dan náuseas del dolor.

-Gertrudis: claro no dan ganas ni de comer...como *chukrishka yawar rikarikunshina yayta kuwan*¹⁷⁹.

-María: si cuando somos solteras estamos felices, planeamos incluso cómo voy a comer, qué me voy a vestir, o sea es otra cosa.

-Tsaywa: y después ¿nos olvidamos de nuestro cuerpo?

-María: si nos olvidamos de amar nuestro cuerpo. *Ñukatallata kuyarina tukurin*¹⁸⁰ con la violencia. Pensamos: ya no quiero nada, no me quiere, para qué, ya no quiero arreglarme, ya no le importo, ya no me importa nada. Nos descuidamos muchísimo de nosotras.

-Gertrudis: pensamos para qué me arreglo, para qué me sirve, pero si a veces me arreglaba él me decía: “¡wow, qué guapa estás!, pero ¿para quién será?”, “¡Ay Dios mío!- expresa cansancio emocional y levanta sus manos-...Si. Vienen los celos, pero cuando vienen las comparaciones el dolor es muy intenso. Él me decía, ella es más gorda, tiene más carne, pero tú eres muy delgada, no sirves ni para ser mujer, pareces hombre... Ya cuando le tenía a mi hija, de tanto sufrimiento me afectó el útero y no puede tener otro hijx y me decía, eres como hombre ni siquiera puedes quedar embarazada. Aunque él no quería tener hijxs seguidos, pero por insultar y hacer daño me gritaba. Al decirme que me parecía a un hombre y todas sus comparaciones me hacían llorar mucho (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

-Tsaywa: entonces cuando tenemos problemas con nuestra pareja ¿qué es lo que nos pasa? ¿Qué le pasa a nuestro cuerpo? ¿Alguna consecuencia?

-Sinchi: creo que afecta a la mente, estamos solo en el pensamiento, pero hace años era más fuerte, me mareaba y me caía. Y era por los problemas graves en mi matrimonio. De allí me he curado con remedios porque me había cogido anemia. Recuerdo que no podía ingerir comida, me hospitalizaron, pensé que iba a morir, pero poco a poco fui comiendo el caldo de gallina. Me alimenté de todas las gallinas que comía, empecé a comer mucho y de allí se me abrió el apetito [...]

¹⁷⁹ *Es una sensación como si estuviera regándose la sangre de alguna herida*’.

¹⁸⁰ *Se va acabando el amor hacia una misma*’.

-Sol: yo creo que aunque comamos, no llega la vitamina al cuerpo porque yo adelgacé muchísimo.

-María: bueno hablando más a profundidad justo cuando estamos en el problema, se come pero no se disfruta, no se piensa ¡qué deliciosa que es la comida! y se saborea sino que primero vienen esos pensamientos. Lo único que hacemos es solo poner la comida en la boca pero no comer, por eso adelgazamos.

[...]

-Sol: con los problemas a mí me ha afectado el corazón, no podía respirar, me dolía...ahora he aprendido a respirar y se me pasa.... [...]

Kushi: yo en cambio, cuando estoy cosiendo y hay que entregar la obra muchas veces me paso la hora de comer y me suele doler el estómago pero no siempre.

[...]

-María: [...] me había cogido anemia y me desmayaba. Antes por los problemas solo pasaba enferma, por el dolor, por el llanto se cansaba mi cuerpo y me enfermaba. Era muy débil. Pero desde que me curé con ella [curandera] he estado comiendo pero nunca tengo tiempo de prepararme lo que en verdad tengo ganas de comer (Tantanakuy 6, Camuendo 2019).

Las situaciones de violencia han provocado episodios de tristeza profunda y cuadros depresivos. La mayoría de las *warmis* coincide las formas cómo van dejando de atenderse, escucharse y amar su cuerpo. Los diálogos en kichwa nos permiten hablar de un modo muy propio sobre el dolor que se siente al experimentar los episodios de violencia, éstas son mucho más intensas cuando hay el consumo del alcohol y situaciones de infidelidad por parte de la pareja. Cuando Gertrudis nos expresa *chukrishka yawar rikarikunshina yayta kuwan* no solo explica cómo sintió el dolor sino que valiéndose de la melodía del kichwa y las metáforas, ella logra activarnos los sentidos al escucharla y de esta manera nos muestra y enseña su experiencia mediante la oralidad.

Reflexiones finales: el género y las violencias hacia las mujeres runakuna

Partiendo de una **concepción del género** como un campo de análisis y una herramienta que da posibilidad de ampliar el sentido, historia, relaciones y epistemologías, me permito descifrar la concepción genérica andina/kichwa que actualmente está construido desde dos perspectivas, la ancestral y la moderna contemporánea.

Primeramente, **la perspectiva ancestral**; sin desmerecer nuestros principios filosóficos que parten de una dimensión espiritual desde el *ñukanchik* colectivo-individual, entendemos que tenemos varios principios que son; pakta kana/pakta pakta, complementariedad, integralidad, correspondencia, reciprocidad, paridad y yanantin. Entiendo que a partir de esta concepción, todo parte en dos que se hacen múltiples, todo está distribuido en par contemplados de diversas formas;

1) Desde las épocas iniciales de nuestro *ayllu*, la distribución de roles giraba en torno a la filosofía complementaria y dualidad paralela femenina y masculina, cada uno con sus propios espacios y delimitaciones. Es así que lo *femenino* –entendido como fuerzas y entes de la naturaleza- estaba a cargo de la línea de mujeres, incluso a ellas consideradas como líneas femeninas contaba con su propia dimensión espiritual, política, económica, administrativa para dar ritualidad a sus diosas, a sus espacios femeninos, principalmente a la tierra.

2) La distribución de roles y funciones también dependía de la edad, la descendencia, el estado civil, las necesidades del contexto, las localidades territoriales, las alianzas políticas y algunas que recaían en función al sexo y no meramente del cis-tema sexo/género optado por la moderna colonialidad.

3) Obedeciendo a los aspectos espirituales, políticos, educativos, de la época, también existían roles más rigurosos, roles que tornaban en su centro el sexo femenino, masculino. Un ejemplo claro, es sobre las crónicas que hablan de las niñas *acllas*, escogidas a temprana edad por parte del inka-varón-, en contra de su voluntad y llevadas a cumplir un rol durante toda su vida; ya sea para dar culto al sol-deidad masculina- y/o casarlas con algún guerrero-varón- como una recompensa al mismo por ganar una batalla.

También desde la sabiduría oral de nuestros *tayta-mamakuna*¹⁸¹, puede existir un justificativo del porqué se escogían a tales niñas. Ellas eran *escogidas*, selectas tal y como se hacía con los niños de la misma edad. A los 7 años de edad se practicaba una ceremonia para elegir a lxs niñxs para diversas áreas según las aptitudes, cualidades de cada persona (Tantanakuy con Katsa Cachiguango, Quito 2019). Por lo tanto podríamos finalizar que vale analizarlo desde una mirada del género y sentirlo desde una mirada espiritual. La primera nos permite registrar actos de supremacía masculina en tiempos ancestrales que permitían el control de la vida de las niñas ¿cómo es concebido su cuerpo? Y el segundo, nos permite indagar (nos), mirar la dimensión filosófica de complementariedad, ¿ésta responde a los actos sobre la vida de las *acllas*? Nuestro modo de ser es *muy otro*, y tenemos categorías muy propias, pero en la contemporaneidad ¿cómo lo construyo para ser amigable con todo el cosmos-naturaleza-runas desde el *ruray*?

En un segundo punto, con **la perspectiva genérica binaria** y homogenizante que inicia a partir de la época colonial se trata de eliminar nuestras concepciones genéricas/duales y pares muy otras. Imponen la idea de que solo los hombres deben asumir el rol de protectores, administradores de la economía, con poder de control sobre las mujeres. Y a nosotras nos imponen a ser sumisas, a callarnos, a delimitarnos el espacio privado y al cuidado, a concebir un cuerpo que es objeto. Desde la colonialidad del poder se legitima este saber como único y nos colonizan hasta el ser.

Por ello, actualmente nuestros **roles kichwas contemporáneas** dentro de las comunidades rurales está conjugada de ambas perspectivas antes mencionadas, donde el poder impera y naturaliza las violencias quedando muchas veces en el discurso el lema de la filosofía complementaria Nosotras hemos coincidido que algunos roles están distribuidos desde la mirada ancestral, incluso la tierra sigue a cargo de las mujeres. Sin embargo, se interpone con los demás roles distribuidos en función genérica binaria colonizadora y patriarcal, donde la búsqueda del *pakta kana* no logra hacerse en la práctica como *runas kichwas*. Es necesario llevar a la práctica cotidiana y relacional la sabiduría y principios andinos que son la raíz de donde partimos lxs *runakuna*.

Nuestra **metodología del *shimi rimakun, maki rurakun*** nos permitió justamente poner desde la voz propia nuestra forma de concebir estos roles que actualmente nos están pesando. La metodología propia significa aprender haciendo, por tanto nuestras diez

¹⁸¹ 'Madres y padres con sabiduría'.

reuniones atravesaron nuestros diálogos colectivos entre las seis *warmikuna*. Nos permitió poner en práctica la habilidad para usar los sentidos corporales y tejer *yachaykuna*¹⁸². En cada reunión conversamos sobre el *llaki* y aprovechamos el tiempo tejiendo, bordando o escribiendo. Hilamos nuestra teoría y nuestra práctica, la misma que nos permitió deshilar, descoser las experiencias, sentires, pensares, haceres, para resignificarlos, empezar a rehacer el tejido, crear nuevas siluetas del bordado, trazar líneas más firmes en la escritura, para caminar haciendo consciencia entre todas.

Como parte de estas conversaciones y reflexiones, la mayoría de nosotras, excepto Sol -que recalca que tanto la mujer y el hombre realizaban todas las funciones del hogar- observamos que **los roles/funciones en la actualidad son binarias** porque hacen más peso sobre nosotras, asumiendo una economía de funciones como educadoras, agricultoras, trabajadoras de los quehaceres domésticos, bordadoras, etc. y asumiendo el rol de “buenas” esposas, madres y mujeres, dando paso a la supremacía masculina de corregir nuestros comportamientos. Desde allí parte, las violencias psicológicas, físicas, económicas, sexuales por parte de las parejas, con la idea de que *ellos* deben *tutelar y educar* según las normas sociales a las mujeres. Las violencias lo nombramos en la *runa shimi* como *llaki* o *llaki kawsay*.

La violencia responde un sistema depredador, al patriarcado colonial que refuerza y re-produce los roles genéricos impuestos, de la mano con el etnicismo, el capitalismo neoliberal, extractivista donde impera el ser, saber, poder occidental como único y universal se coloca sobre nuestros cuerpos, racializándonos, claseándonos, heterosexuándonos, comercializándonos, folklorizándonos. En esto, haciendo una jerarquía donde la supremacía masculina debe ejercer un rol estereotipado o machista que oprime, daña, margina a nuestros cuerpos de las *runa warmikuna*.

La violencia de género es enunciada por las mujeres del Abya Yala, sean runa, maya-kaqchikel, aymara, negras, etc. muchas hablan desde sus realidades y experiencias incluso se han vuelto las voceras de la erradicación del *llaki* como es el caso de Inés que cuenta Aida Hernández, ella a partir de las violaciones militares en México, ahora milita contra este mal interpelando a la justicia (Hernández 2018, 47). En Guatemala, Lorena Cabnal a partir de sus experiencias de violencias sexuales en su niñez ha decidido romper

¹⁸² 'Sabidurías'.

con el hilo actual y ancestral de la violencia, asumir el reto de repensarse la vida para sanarse y sanar a más *warmis* desde los poderes curativos de la sabiduría maya (Cabnal en Gargallo 2014:146, 152).

Aura Cumes replantea que los enunciados de las violencias y discriminaciones no solo se resumen enumerando la triple opresión sino que es necesario nombrar las opresiones en conjunto (Cumes 2012, 6). En Bolivia las mujeres que luchan contra el racismo y se anuncian antipatriarcales porque coinciden con el hecho de que no se puede hablar de emancipación de cuerpos cuando en el ámbito político público y privado se siguen naturalizando las violencias. Por lo tanto nuestras voces son tan diversas así como el número de las lenguas madres y pueblos que somos. En nuestro caso, nosotras las *runa warmikuna*, nombramos nuestras violencias e hicimos consciencia de ellas desde cada camino propio y de esta manera re-existimos en la vida.

Las violencias que narramos en los 10 encuentros que mantuvimos explicitaron las formas crueles en las que se nos ha concebido. Tales huellas dolorosas fueron expuestas entre llantos, compañías cercanas, aprendizajes continuos, preguntas de indignación sobre el ¿por qué *nosotras tenemos que vivir así?*, Kushi se preguntaba, “¿por qué *tuve que vivir esto?*”, la escucha empática siempre estuvo presente, nuestras semillas nos acompañaban con su fuerza, los tejidos de emociones y blusas se hacían cada vez más livianxs, y nos permitieron revivir.

Una de las herramientas para este revivir fue cuando hablamos de **la genealogía de la violencia**, un mapeo que nos indica la existencia de un hilo o vínculo como una herencia transgeneracional insertada en nuestros inconscientes colectivos (Nieto 2016:3-4; Bourquin 2007, s.p.) que da paso a la naturalización y recepción de la violencia. Este mapeo nos mostró cómo las violencias están creciendo progresivamente en las comunidades. Por ejemplo, nuestras abuelas en su mayoría han sufrido más una fuerte pobreza –entendido como el no tener terrenos para sembrar, alimentarse y vestirse–, algunas han sufrido violencias de pareja en menor grado y hoy en día la misma violencia se vuelve más intensa en las nietas.

Esta mantención del hilo generacional de la violencia y el aumento del nivel de violencia desde la línea de nuestras abuelas, madres y nietas respondería al mecanismo de la pedagogía de la crueldad que cada vez más inculca ferocidad y el trato indiferente hacia las mujeres, fortaleciendo la misma guerra hacia nosotras, cada vez en mayor grado. Ante esta dinámica de violencia, las *warmikuna* del grupo de las generaciones de 50 años han optado

por seguir conviviendo con la pareja y situaciones violentas, acudiendo cada vez al *ayllu* para resolverlos. A diferencia de las *warmikuna* de 30 años que han optado por acudir al *ayllu* y también separarse, divorciarse de la pareja. Es decir, **los mecanismos de resistencia desde las *warmikuna* también varían de acuerdo a la generación** u contexto pero no dejamos de acudir a nuestra *justicia propia*¹⁸³, que es aquella que está en la comunidad y es la más familiar.

Otra herramienta importante para narrar las situaciones de la violencia fue tener en cuenta nuestras etapas de vida y darnos cuenta del **continuum de violencia**. Todas han sido víctimas de violencias desde la infancia, adolescencia, juventud, siendo ésta última la más intensa. El ciclo biológico-vital de la fertilidad que comprende la etapa del matrimonio en la juventud ha sido la etapa con mayor índice de violencia de pareja, sobre todo los primeros años en todas las colaboradoras a excepción de Sol (Pequeño 2009, 151). Los detonantes que también han acompañado a la problemática han sido el alcoholismo, la infidelidad, los celos, la concepción de roles de las mujeres como madres, cuidadoras, esposas/cuerpos para la satisfacción sexual, entre otras. En los primeros años de vida las violencias han sido por la pobreza, la falta de cuidado familiar y/o ausencia de los mismos, la violencia intrafamiliar, etc. Ésta base de la violencia da paso a que en las siguientes etapas se naturalice la violencia de pareja.

Una tercera herramienta para comprender la dinámica de la violencia vivida fue cuando hablamos del **ciclo de la violencia**. A lo largo de los encuentros fuimos reconociendo que un ciclo de violencia empezaba –en la mayoría de los casos– a la par cuando existía infidelidad. De acuerdo a Sol “*la segunda fase es cuando él ya me empezaba a responder mal o querer gritarme, es cuando inicia el enojo, aunque él no se enojaba mucho sino más bien con la otra mujer. Y cuando explotaba era la tercera fase*”. Las violencias pueden ocurrir mediante tres fases: la de acumulación, de reacción y de normalidad para dar continuidad a una siguiente vuelta al ciclo (Walker 2009). Los actos violentos de cada etapa suelen ocurrir como una forma de disciplinamiento hacia la mujer. Los hombres asumen el rol parecido a los padres autoritarios con el deber total para educar a sus hijas, en este caso a sus parejas mujeres. Su rol como corregidor va encaminado para velar el buen cumplimiento del papel de las mujeres como madres, esposas, cuidadoras de la casa, los hijos, encargadas de mantener la cultura y transmitirla, etc. Esto se observa en las palabras de Kushi, quien recibía violencia psicológica por su pareja para que se “apure” cambiando a los hijos y prepare la comida para salir a dar un paseo. Las próximas violencias serían

¹⁸³ Llamada también justicia ancestral, justicia comunitaria o justicia indígena.

como una forma de advertencia para que la mujer no se salga de las normas impuestas por la sociedad y a la vez permite al varón re-afirmarse su seguridad y ocultar su fragilidad masculina de no ser superado (Pequeño 2009, 165).

Por último, **reconocer las consecuencias de la violencia** nos ha permitido entender que el cuerpo individual y colectivo siempre está en **búsqueda de la sanación**. Las consecuencias han dejado huellas dolorosas en el cuerpo y en la familia, han creado el miedo, la desvalorización, los pensamientos autolíticos, violencias hacia los hijos, rabias, rencores, pérdida del sentido de la vida, etc. Todos los encuentros que mantuvimos nos permitieron expresarnos de diversos modos lo que el cuerpo había guardado. El cuerpo al ser memoria corporal e histórica es el receptáculo de las violencias vividas, ésta es capaz de guardar las violencias generacionales lo que da lugar a la necesidad de hacer consciencia para romper aquel vínculo y sanar las memorias de forma integral (Cabnal, en Gargallo 2014, 153).

Capítulo Segundo

Ñukanchik sinchiyaykuna¹⁸⁴

Modos de resistencias/re-existencias ante la violencia de género.

Ñukanchik shimipi¹⁸⁵,

Ñukanchik runa warmikunaka sinchiyanshkanhikmi ruraywan; sirashpa, killkashpa, wasi ruraykunawan, wawakunawan pakta kashpa, wakashpa, sinchi shayarishpa, manllayta harkashpa, randi randi alli kawsayta munaymanta allikuman rimarishpa, sinchita anakushpa chumpita watarishpa sinchipacha rimay ushankapak.

Shinallatak llamkaykunawan sinchiyanrinchik. Ñukanchikka riksirirkanhikmi ñukanchik chakramanta muyukukunapi, paykunashina tawka sami kanchik yashpa sinchitukurkanhikk. Sinchiyaririrkanhikmi munayta ashtawan katishpa, munayta kanchik wasi ukuman apamushpa, payta uyashpa alliman kankapak. Randi randi yanaparishpa alli kawsankapak.

Katipika rikurkanhikmi imashina sinchiyaririrkanhik ayllullakta ukupillata, ñukanchik ayllukunapakman rishpa. Paykunata yanapaykunata mañashpa. Tukuymantami rishkanhik ñukanchik mama, tayta, turi, tio, tía, achikmama, achiktaytakunaman kusamanta llaki kawsaykunata willachishpa alliman tikrarinkapak, pakta kanata munashpa.

Shinallatak mana pacha alli kawsay ushahpaka rishkanhikmi ayllu llakta cabildukunaman. Paykunaman willachishpa, kusata hapichishpa, astichishpa, kamaykunata kushpa, pay kishpirita mañakpi, alliman tikrashpa. Ñukanchik kamachikmi ñulanchik kawsay ukumanta shamun runakuna hampirinkapak llakimanta. Shinapash kaypika wakin cabildu runakunaka mana allipacha katichita ushahkachu ñukanchik warmi kamachikkunata rikushpaka. Wakinpika pay cabildukuna mana ñukanchik runa kamachikkunata riksimanta, shinallatak wakinpika paykunapak yuyayta ñukanchik hawapi churaymanta. Chaymantapash llakipi kashkanhik. Shinami sukta warmipura rimarishpak purinakurkanhik kay picha puchukay killakunapi.

Kay warmikunami ñukapak kumpakuna karka kay rimaykunata paykunantinmi wasichishpa paktachimuyta usharkanchik

¹⁸⁴ 'Las formas cómo nosotras y nuestro ser se teje de fortaleza interna, espiritual, intuitiva, resiste y re-existe'.

¹⁸⁵ 'En nuestra lengua'.

En castellano,

*Sinchiyay*¹⁸⁶ o resistencia, es una forma de nosotras las mujeres kichwa runas de mencionarnos cuando enfrentamos situaciones del *llaki kawsay*¹⁸⁷ que relatamos en el primer capítulo. Palabra que va más allá de las resistencias sino que el poder interno se conjuga con nuestro ser para fortale(ser)nos o *sinchiarinkapak*, palabra que hemos mencionado a lo largo de nuestros diálogos conjuntamente con las experiencias de violencia vividas.

A lo largo de nuestros diálogos, los cuales hemos construido con mis compañeras se encuentran en este capítulo, en el cual al ir redactando he podido resaltar que nuestras experiencias de violencia son enfrentadas con nuestro *sinchiarinchik* en el hacer, ya sea con el tejido, bordado, escritura, con nuestra decisión de perder el miedo y pararnos fuerte, de amarrarnos fuerte el anaco con el chumpi para hablar fuerte, etc.

Igualmente nos hemos fortalecido al reconocernos diversas como las semillas de la *chakra*, buscando el derecho a disfrutar como mujeres, como runas. Buscar un equilibrio entre la pareja, mediante la distribución de funciones, *randi randi ayudarishpak*. Y por último acudir a nuestros familiares, padrinos, madrinas o cabildos para exigir mediante la justicia propia, el derecho al *alli kawsay* para un *pakta kana*.

1. Kawsaywan killkanchik

Aquí teorizamos con la práctica, escribimos desde la vida. La violencia de género o *llaki kawsay*, ha sido contada desde nuestras experiencias múltiples como mujeres diversas y plurales así como la inmensidad de las piedras, las plantas, las lagunas, las mazorcas del maíz, las semillas andinas, el viento, las nubes, lxs *apukuna*¹⁸⁸, las flores, las lluvias y las tierras. Nos enunciamos mediante *el shimi rimakun, maki rurakun*, posicionando nuestra palabra, nuestros conocimientos propios, profundos y de aprendizaje continuos. La finalidad de este capítulo es mostrar una teoría viva desde nosotras, sujetas de una teoría que está en la práctica, en la cotidianidad, en el *ruray*, principalmente.

Esta teoría se teje de voces heterogéneas que la hace aún más interesante y fuerte. Por tanto reivindico nuestra calidad de autoridades epistémicas (Cumes 2012, 2). Nuestra

¹⁸⁶ 'El ser tejido de fortaleza, fuerza espiritual, intuitiva'.

¹⁸⁷ Significa 'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'.

¹⁸⁸ Me refiero a 'las montañas, deidades compañeras, abuelxs vivos de nuestra Allpa Mamita'

teoría viva se muestra en narración colectiva, con diálogos que irrumpen a la idea de tutelaje fomentada por el racismo dominante que no nos reconocen a las mujeres *runakuna* o indígenas (también varones *runakuna*) como capaces de pensar por nosotras mismas, como productoras de conocimientos propios desde nuestras formas plurales, heterogéneas y diversas de concebir el mundo (Cumes en Walsh 2017, 516: 518). Este escrito contiene nuestra voz como forma de teorización propia porque las mujeres *runa*, *nos reconocemos como actoras válidas desde nuestros pensares, sentires, cuerpos, territorios y diferentes miradas de la realidad* (Cabnal en Gargallo, 2014, 152).

Nosotras partimos de nuestra vida, nuestra realidad, nuestra mirada y práctica propia para evidenciar que nuestro conocimiento se produce desde lo tangible. Ésta apuesta por una diversidad epistémica, es una forma propia de generar conocimiento y vislumbrar que es una de aquellas raíces insurgentes y sabias que se han mantenido hasta la actualidad en la cotidianidad, en el margen, en el ruray. De esta forma transgredir al mundo universalizado, mostrándole que este camino epistémico por mujeres con existencia propia, es una de las tantas *posibilidades para re-conocer los múltiples saberes, pensamientos, experiencias, existencias, cosmovisiones, disidencias, y emociones* como mujeres *runakuna, negras, etc*, históricamente ubicadas en un margen (Ochoa en Walsh 2017, 524-5).

Por ello, reitero que nuestro centro es tomar la voz propia en forma colectiva para mostrar nuestras diversidades, pluralidades y realidades. Hablamos a partir de lo que vivimos, sentimos, pensamos, decimos y hacemos desde nuestra realidad como mujeres *runa* para repensarnos la vida de manera comunitaria, sostenernos entre nosotras seis, como sobrevivientes de violencia de pareja, por tanto no incluyeron los compañeros sentimentales para mantener un espacio seguro y confiable. Cada una de nuestras reuniones no fue solo enunciar las problemáticas sino que fue nuestra estrategia colectiva que nos ha permitido relacionarnos y apoyarnos entre mujeres diversas *como riqueza de lucha contra-sistémica y de construcción de un mundo nuevo junto a otros* (Cabnal 2012, 152-3)

El *ruray*, el hacer en la cotidianidad es otro eje importante para mostrar nuestra realidad. El *ruray* se evidencia cuando cada una de mis colaboradoras menciona las estrategias con las cuales ha caminado por los lugares de las violencias. Cada estrategia utilizada ha nacido en cada mujer, como un modo de resistir la problemática, con ello re-existir como mujer y cuerpo con agencia, con capacidad de moverse, movilizarse y buscar *el pakta kana*, es decir re-vivir, hacer consciencia de su realidad, desnaturalizarla, y enfrentarla día a día como mujeres *runa*.

Por ello en cada sub apartado está el diálogo colectivo de nosotras seis guiada por los títulos con significados y raíces desde la sabiduría ancestral a las cuales pude nombrarlas una vez que analicé cada estrategia utilizada para salir de la violencia. A continuación se encuentra nuestras experiencias narradas en los meses de marzo a agosto del 2019 como prácticas pedagógicas para la búsqueda de un mundo en el que quepamos todas en un *alli kawsay*.

1.1 Sinchiarinchik: Ruraywan¹⁸⁹

En nuestro grupo; Sinchi, Sol, María, Gertrudis, Kushi y yo pudimos reunirnos alrededor de 10 veces para estar trabajando con las manos (tejiendo, bordando, descosiendo, escribiendo) mientras dialogábamos sobre las formas cómo habíamos o estamos resistiendo y actuando para enfrentar la violencia de género. Con esto no quiero disminuir la problemática estructural, más bien quiero voltear la mirada desde nosotras y nuestro *ruray*¹⁹⁰ cotidiano

A lo largo de nuestro proceso todas hemos coincidido con la palabra *sinchiarinchik* para denominar la fortaleza con la que nos hemos tejido ante nuestras situaciones de violencia dentro del hogar. *Sinchiarinchik* está compuesta de dos palabras que llevan impregnadas de mucha sabiduría. *Sinchi* o *shinlli* significa fuerza, poder o *ushay*¹⁹¹, energía que transita en el ser interior de cada una. Y *yay* significa nuestro mundo interior, lo espiritual, afectivo. Nuestra intuición, razón que viene desde el corazón, el pensamiento producido desde el *warmi shunku*¹⁹², desde el afecto que conecta con la energía femenina, aquella que es la raíz del amor infinito. Significa el ser. El amor sabio y perenne, tranquilo y fuerte. Todas las personas podríamos estar más conscientes de vivir desde esta energía *warmi*¹⁹³, porque está tejido en el ser (Tantanakuy con Katsa Cachiguango, Quito 2019).

Sinchiarini o *mi ser se vuelve fuerte*, lleva consigo todo ese poder interior que fuimos haciendo consciencia por nosotras mismas. Se usa en modo singular. Y en forma colectiva se denomina *sinchiarinchik*, que quiere decir *nos hemos fortalecido, nos hemos hecho fuertes*. De alguna manera está tejida del *ushay*, de la capacidad para pararnos fuerte frente a la violencia, resistir y generar estrategias internas o acudir a alternativas de

¹⁸⁹ 'Nos fortalecemos con el hacer'.

¹⁹⁰ 'Hacer'.

¹⁹¹ Significa 'fuerza, poder, energía que existe en el interior y revive el ser'.

¹⁹² 'Corazón femenino'.

¹⁹³ 'Femenina'.

soluciones externas para enfrentar la violencia de género o *llaki kawsay* como la llamamos nosotras, las *runas kichwas*. A continuación escribo nuestros diálogos co-construidos e hilados en las *tantanakuykuna maypimi sinchiyarikta riksirirkanchik*¹⁹⁴. En tales diálogos hemos reconocido nuestras estrategias desde el *ruray* cotidiano. Para partir desde mi yo múltiple, puedo reconocer que ahora mismo mi *ruray* es mi escritura. Para María, Sol, Sinchi, Gertrudis y Kushi fueron *ruraykuna*¹⁹⁵ muy suyos y muy nuestros como *runas kichwas*. A continuación me escribo y transcribo nuestras teorías prácticas en diálogos.

Killkashpa rikurikuni¹⁹⁶

Yo, estoy haciendo consciencia desde la escritura.

A lo largo de este proceso, siento que dialogar entre mujeres *runakuna*¹⁹⁷ de mi territorio me ha permitido fortale(ser)me, y ahora mismo, la escritura va acomodando las piezas en mi ser interior. El ejercicio de transcribir, traducir, leernos, releernos con el sentido y la consciencia me ha permitido remover lo que no sirve, desapegarme, hacer un barrido interior para darme cuenta de que la violencia hace daño pero para nosotras, las personas que estamos en ella, estamos en constante movimiento para poder sacudirnos, voltearla, girarnos hacia nuestro propio camino con nuestro *ruray* de esta manera re-existir, revivir por la vida. *Ñuka ruraymi kan killkay*¹⁹⁸. Mientras escribo, acojo mi experiencia, la que se abrió para dejarse mover y dialogar con más *warmikuna*. En el proceso he dejado ese *kipi* a un lado. Gracias al trabajo educativo de mi madre, y la decisión de enfrentar el miedo para sanar en equipo, se ha logrado que en casa estemos atentas y en resistencia contra la violencia. Lo que queda es la experiencia que hay que trabajar para sanarlo y la constante despatriarcalización.

Cuando hice consciencia de los problemas/violencias, me sacudieron de mi lugar de confort. Gracias a varias mujeres sabias –guías- y mi deseo de sanar puedo estar escribiendo con un corazón consciente. La compañía, el cuidado y el afecto cercano son verdaderamente importantes. He tenido el privilegio de haberme colmado de este apoyo. A la vez de tener una familia que busca sanar en colectivo. Mi hermana me ha enseñado que el problema no es mi padre, sino el machismo que está en él, eso es lo que había que sanar, por su puesto es un proceso largo.

¹⁹⁴ 'En las reuniones donde nos fortalecimos al re-encontramos'.

¹⁹⁵ 'Haceres'.

¹⁹⁶ 'Me hago consciente desde la escritura'.

¹⁹⁷ Significa 'personas andinas, en existencia y con sentidos ancestrales bordados con la Pacha'

¹⁹⁸ 'Mi hacer es la escritura'.

Me di cuenta que el problema no solo era él, sino que había una cascada de estructuras que han regido en la sociedad durante siglos, al cual estamos sujetadxs y que la base es el patriarcado-colonial, la misma que reproduce el machismo y generiza nuestro rol en el *ayllu*. El conocimiento fue la herramienta que me ayudó a comprender esta situación y no quedarme en la dinámica agresor-agredida. Sino pensar que si la dimensión es amplia, entonces debemos ampliar nuestras voces como mujeres *runas*, sentirnos en nuestro cuerpo-espacio-tiempo-territorio y pararnos en colectivo, darnos la mano para sostenernos y sanarnos. *Tawri shinalla chakrata muyuntin shayarishpa na alli kawsaykunataka harpashpalla purinata yaypi charirkani. Shinami ñukanchik warmipura maki rurashpantin, shimi rimashpantin ashtawan sinchitukurkanchik kay tantanakuykunapi, hampirinkapak.*¹⁹⁹

A continuación se muestran los extractos de nuestros diálogos –teoría viva colectiva- apartados por títulos que son identificados como estrategias de resistencia, re-existencia y re-vivencia frente al *llaki* para el *alli kawsay*:

Ñuka Ruray²⁰⁰

-María –explica su hacer cotidiano como salida de la violencia-: Con mi ruray, al hablar con mis hijxs, al cocinarles, lavarles, cuidarles... viví así. [...] **No lloraba frente a él, lloraba sola, por las quebradas, zanjas, debajo del lechero**, en las noches me arrodillaba y pedía a Dios... Así. Han pasado muchísimas cosas. [...] con los problemas *sinchiyarinmi*²⁰¹ (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

Rurana²⁰²

-Tsaywa: Ahora que hemos conversado del *llaki kawsay*²⁰³ como mujeres por parte de nuestras parejas, entonces **¿qué hacemos con la violencia?**

-Gertrudis: **hemos aprendido a sufrir, pero en cada situación nos hemos vuelto fuertes porque decidimos pararnos fuertes/sinchi shayarishpa**, debemos defendernos,

¹⁹⁹ *'Pensé y sentí que era necesario pararnos fuertes como las plantas de chochos alrededor de la chakra para protegernos de las violencias, de lo que hace daño. Es así que entre nosotras las mujeres estuvimos trabajando con las manos, y a la vez estuvimos dialogando y nos fortalecimos. En cada reunión nos fuimos sanando'*.

²⁰⁰ *'Mi hacer'*.

²⁰¹ *'Una se hace más fuerte'*.

²⁰² *'Actuar'*.

²⁰³ Significa *'una problemática que genera desequilibrio, daño, malestar en la convivencia dentro del ayllu, en mi caso, en todo este escrito me refiero a la problemática de la violencia de género'*.

solo así nos sentimos felices porque si solo lloramos nos sentimos muy débiles, por eso hay que pararse fuerte/sinchi shayarina (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

-María: enfrentarla, porque empezamos a verla como algo normal pero no era así antes. Pensamos que es normal que la pareja tiene problemas, lo dejamos. **Antes no era así, se actuaba, [...] por mi parte ya he trabajado en ello.**

-Sol: yo creo que **hay que salir de allí**. Me da igual que me quiera que no me quiera, con la infidelidad, con sus actos, mentiras me ha hecho daño. [...] yo lo que hice es salir de allí. Yo no quería vivir con una persona así. También se inventan que él se ha ido dejándome pero fui yo la que salió de allí, porque piensan que no somos capaces de salir de allí.

[...]

-Kushi: -nos acompaña con su silencio, sonrío y sigue cosiendo-.

-Tsaywa: si la violencia me hace daño, entonces yo no la dejo entrar a mi casa [cuerpo] (Tantanakuy 10, Camuendo 2019).

1.2 Sinchiarinchik: Manllayta harkashpa²⁰⁴

Gertrudis: no te tengo miedo, puedes irte

-María –interviene en la conversación sobre cómo se fortalecieron enfrentando el miedo-: pero sí, nos da miedo [esposo], **empezamos a temblar, no se puede, algo nos detiene en ese momento.**

-Sol: si por eso es **importante detenerlo a la primera** y no acostumbrarlo a que se propase.

-Gertrudis: en el proceso *sinchiarinchikmi*²⁰⁵. [...] Un día estábamos arreglando la luz, yo estaba encima de la escalera [...] **me arriesgué** a saltar, fue mi propia decisión. Cuando salté, intencionalmente lo rasguñé y le halé del pelo. Desde allí supe que me quité el miedo. Puse un alto, hasta ahí. [...] luego de eso **conversamos** y le dije: [...] Yo ahora tengo una hija, si tú quieres irte, te dejo libre, ve tranquilo, no quiero amenazas, **no te tengo miedo, puedes irte**, la cosa es te vas o te vas, toma tu decisión. Él me dijo que quería quedarse. Entonces le dije que no, que conmigo iba a sufrir, que vaya por su propia voluntad, que vaya libre, que no pasaba nada, entonces se fue.

-Tsaywa: [...] al darnos cuenta de que permitimos crecer el miedo y lo habitamos, podemos también deshabitarlo (Tantanakuy 1, Camuendo 2019).

²⁰⁴ 'Nos fortalecemos enfrentando el miedo'.

²⁰⁵ 'Nos volvemos fuertes'.

-Kushi: Muchas veces cuando está mal me dice que va a morir en la laguna, **ahora sé que es como una forma de amenaza para que tenga miedo**, pero ya no.

-Sol: una vez cuando discutimos, él me dijo que se iría a morir en la laguna y se fue corriendo, luego de dos horas regresó y le pregunté –con ironía- porque no había muerto, que ella estaba esperando hacer el funeral...Desde aquella vez nunca más volvió a decirme que iba a morir. Una no tiene que tener miedo cuando nos dicen que van a morir.

-María: no, **a mí no me ha dicho que se va a morir, me ha dicho que me va a matar**, que también va a matar a mi madre y a mis hermanos [...] **y hacía que le tenga más miedo.**

-Sinchi: **a mí también me ha dicho una vez que me iba a matar.**

-Sol: **a mí también me ha dicho.** Le he dicho ¡mátame!, igual yo no me voy a ir a la cárcel.

-Tsaywa: entonces la estrategia está en no mostrar el miedo. Porque si a ellos les funciona lo seguirán haciendo (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

Kushi: Ya no estoy para escucharte, ya no te tengo miedo

-Kushi: Cuando me fue infiel por primera vez no hice nada, me sentí mal y solo lloraba. Le reclamé pero él respondía solo con la palabras ¡verga! ¡mierda!-bueno ahora se ha olvidado esas palabras-. Solo me llamaba de esta forma, apenas se enojaba ¡esta mierda! ¡esta verga! , solo gritaba así. Luego del accidente también me hablaba así y le dije que no me gustaba que se calle que él también era mierda que también era verga. **Le hablé muchísimo. Le dije así como me estás hablando lo mismo te diré yo. Ya no estoy para escucharte, ya no te tengo miedo si me tocas te mandaré a la cárcel. Ahora sé el número de la policía, ya sé cómo llamarles. No me llames así porque me duele. Después de eso lo olvidó.** Ya no me dijo (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

María: sinchita chumpiwan watarishpa²⁰⁶

-María: él me golpeaba al emborracharse, y en la mañana yo le decía llorando, sus tres palabras y me alejaba. (...) **me levantaba temprano, me ponía el anaco, me amarraba bien duro con el *chumpi*²⁰⁷ para que me de fuerzas. Y empezaba a hablarle fuerte, le decía todo lo que podía** con estas palabras: “todo lo que quieras hablarme y decirme hazlo cuando estés lucido, no borracho”. Entonces él empezaba a gritarme así como si se encendiera el fuego...Poquito a poquito iba bajando aun así siempre hubo gritos, maltrato... Yo me alejaba y me iba de allí. (Rimanakuy 1, Camuendo 2019)

²⁰⁶ 'Amarrarse fuerte con la faja'.

²⁰⁷ 'Faja'.

1.3 Sinchiyarinchik: Ranti ranti ayudarishpa²⁰⁸

-María -mientras enseña a tejer-: [...] **A mí me ha servido mucho avisar y descargar mis emociones, después enseñarle a él a hacer las cosas porque seguramente en su casa no ha aprendido** a hacerlo o se ha acostumbrado a no hacer porque lo hacemos solo nosotras, por eso es muy importante hablarles con mucho cariño, eso les sirve a los hombres porque empiezan a ver en el afecto y hay cambios (Tantanakuy 3, Camuendo 2019).

-Kushi -con sus manos dentro del reboso-: [...] **Como aquí me dijeron cómo debía tratarlo entonces he hecho eso, de allí no me dice nada. Le hablé de los quehaceres de la casa y de mi trabajo.** Para esa semana pedí 4 blusas para coser y le dije que escogiera en las cosas que me iba a ayudar. Que había ropa que lavar, que tenía blusas para coser o que por favor cocinara. Le dije: “Ayúdame en algunas de estas cosas porque no alcanzo y además tú estás sin trabajo, ¿con qué crees que vamos a comer esta semana? O ¿con qué vamos a enviar a nuestros hijos a la escuela? Tú también debes ser responsable, no debes solo estar con tus juegos” [...] **Así, el primer día me ayudó a coser una blusa. Al día siguiente, le pedí que lavara las cobijas. [...] después veo que estaba cocinando** -cuenta con orgullo y felicidad-.

-María: **si por eso es tan importante decirles y distribuirles responsabilidades muchas veces si no los involucramos piensan solo en lo que siempre hacen y no dedican tiempo a la casa.** [...] me alegro que estés mejor y ambos estén más tranquilos en la convivencia. [...] el cambio que tú ves es porque le fuiste diciendo de un buen modo lo que tenía que hacer, las responsabilidades, etc. **Decirle a él: “tú también eres parte de la casa, eres el papá, el esposo” por lo tanto le toca hacer las mismas responsabilidades que tú.**

-Kushi: *ari, randi randimi ayudarina kanchik*²⁰⁹. Porque solo yo no alcanzo a hacerlo. Por eso me ha servido decirle que escoja en lo que pueda hacer ya sea bordar, lavar, cocinar. Él ha dicho que cocinar puede hacerlo fácilmente y para el bordado que le compre el dedal porque le duele de tanto pincharse-carcajadas-

-María: no sé si me pasa solo a mí pero me da mucha alegría escuchar tus palabras. Que ambos estén dialogando, acompañándose, que te avise a donde va y regresa, no lo sé es un alivio.

-Kushi: si cuando pasa eso me siento muy tranquila, no estoy recordando cosas que me hacen daño,

²⁰⁸ 'Nos fortalecemos buscando ayudarnos mutuamente'.

²⁰⁹ 'Sí. Debemos ayudarnos mutuamente'.

-Sinchi: si eso ayuda a olvidarnos.-escribe su nombre en las tarjetas y María la ayuda-.

-María: si cuando hay ese afecto, ayuda a olvidarnos de lo que pasó y más cuando empieza a involucrarse en las cosas ya da pena, dan ganas de amarlo más, **con todo lo que el demuestre haciendo es que nosotras vamos sanando.** [...] **es que así debemos convivir [...] randi randi ayudarishpa²¹⁰.** No es que nosotras necesitemos que solo él trabaje y nos dé dinero, no es eso, sino que ambos nos apoyemos. Porque incluso si falta el dinero pero si estamos juntos podemos estar felices, incluso cuando la comida no sepa bien si estamos bien sabe bien, la cosa es estar bien. Que él nos trate bien y nosotras también. Que me hable bien y yo también. Si hay esto el amor llega desde cada uno y hay paz en nosotras. Pero si hace lo que él quiere, a su modo entonces es imposible demostrarle amor... [...] Háblale con cariño. Es como si le hablaras a un toro enojado, hay que tratarlos con delicadeza, despacio para que sean mansos. Porque si yo también empiezo a gritarle, entonces peleamos y no hay límites. Creo que es necesario empezar a trabajar en su relación [...] (Tantanakuy 4, Camuendo 2019).

1.4 Sinchiarinchik: Llamkaykunawan²¹¹

Sinchi: llankashpalla shayarini²¹²

-Sinchi: [...] me siento más aliviada sin mucha ocupación, me siento tranquila –con una sonrisa y respiración profunda-**Ya no me detengo, salgo si tengo tiempo. Aunque los problemas han llegado demasiado, yo siempre me he sostenido trabajando.** [...] Incluso muchas veces sentía que el trabajo me hacía olvidar de las cosas de la casa, era una distracción. Hacíamos bromas, nos reíamos.

-Kushi –deja su bordado por unos instantes y levanta la cabeza para hablarnos-: **sí así como estamos ahora reunidas hace que no nos acordemos, sino que estamos tranquilas y felices.**

-María: si porque estamos hablando de otros temas.

-Sinchi: **hay muchas personas que por los problemas prefieren morirse, pero eso yo no lo haré.** Aún si veo a mi esposo viviendo con otra yo seguiré viviendo aunque empujándoles pero viviré (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

María: llamkaymi sinchiyachin²¹³

²¹⁰ 'Ayudándonos mutuamente'.

²¹¹ 'Nos fortalecemos con el trabajo'.

²¹² 'Siempre me he sostenido trabajando'.

²¹³ 'El trabajo nos da mucha fuerza'.

-María-mientras le enseña a tejer a Sol:- [...] **a mí me ha servido muchísimo la iglesia y este tipo de reuniones o charlas. Muchas veces para que no le digan *warmi yalishka*²¹⁴, él me hablaba mucho y me decía que no me mandaba a la iglesia, pero no le hacía caso y salía.** Iba a la iglesia, a las reuniones del grupo de mujeres, y participaba en una organización para vender verduras, eso me ha ayudado muchísimo para estar más fuerte, **he entendido que no tenemos que tener miedo, que más bien teníamos que aprender nuevas cosas por nuestros hijxs, entonces también les llevaba. Solo no descuidaba la casa y andaba donde yo quería.** [...] a cada sacerdote que iba le contaba y descargaba en la confesión. **Así como quitarme un *kipi*²¹⁵ de encima, así como tirar a un lado el *kipi*, así me sentía muy bien, por eso a mí me ha servido la iglesia, los colegios, las organizaciones, así he salido a estos trabajos.** Cuando él me amenazaba que me dejaría, [...] **me puse a trabajar en lo que sea junto a mis hijxs. Aunque él no quería que trabaje porque decía que la gente le criticaría porque no me da dinero.** Por eso apenas se iba de viaje, nosotras ya empezábamos a hacer las ventas. [...] (Tantanakuy 2, Camuendo 2019). [...] yo no le tengo miedo a la pobreza. Sí, mi esposo me daba dinero pero siempre perdía la mercancía, lo robaban y quedaban a mi cargo las deudas de los bancos, la alimentación y vestimenta de los hijxs. Entonces yo sembraba en el huerto, vendíamos eso y la comida. Ya sea choclos, papas, habas, chochos lo comprábamos por quintales para vender y comer y de esa manera luchamos bastante con mis hijxs. [...] **Cada vez que me decía que me iba a dejar, me daba más fuerzas para trabajar por mí misma** (Tantanakuy 9, Camuendo 2019).

-Sinchi: ¿alguien puede ayudarme a empezar este tejido?

-María: claro que sí.

-Tsaywa: **¿porque será que el trabajo nos sirve tanto?** –Mientras voy cuidando el fuego de nuestro altar-

-María: **es que con eso me valoro, con el trabajo nos valoramos muchísimo, nos permite planificar nuestro tiempo, organizarnos, saber qué hacer, en cuánto tiempo hacer, porque yo misma voy a coger dinero para ayudarme en mis gastos, entonces al pensar y hacer todo esto nos da mucha fuerza.** Por eso muchas mujeres dicen que no saben trabajar y aunque les maltraten ellos les dan plata y viven de eso (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

²¹⁴ *Warmi yalishka*: una expresión estereotipada en kichwa, usada para referirse a los hombres que son “dominados” por su pareja mujer. Puede ser parecido a la palabra mandarina usada en castellano

²¹⁵ ‘Carga’.

Kushi: ñukaka siraywan kawsani²¹⁶

-Tsaywa: entonces -empecé diciendo- **el trabajo también nos ayuda mucho a fortale(ser)nos, salir y aprender.**

-Kushi: hay muchas mujeres que de verdad dicen que no han aprendido a hacer nada de nada, y se asustan cuando **nosotras sabemos de tejido y más cosas. Yo por ejemplo vivo del bordado, es mi trabajo desde hace mucho y cuando tuve esposo se volvió en mi trabajo principal, con esto vivimos del día a día, les doy a mis hijos para la escuela, etc. Mi trabajo en verdad ayuda porque si no hago esto de dónde sacamos dinero, cómo les haría estudiar a mis hijos.** [...] a veces alcanzo a bordar dos blusas por día. Pero como yo tengo a parte los quehaceres de la casa solo avanzo una, depende mucho también del tipo de dibujo, si es pequeño y muy detallado casi no se avanza pero si es un dibujo con hojas grandes sí. Lo único que hago es coser el mullo adornando las blusas. Una señora me da este trabajo, antes solo tejía, el costo es el mismo. Si son muchos mullos no se puede llevar a todos lados, en cambio el tejido podía hacerlo incluso hablando o caminando porque las manos ya sabían hacerlo por sí mismas. Ya voy seis años cosiendo con el mullo. **Antes tejía también con mullos alrededor de los encajes y de cada blusa me pagaban 2.50, ahora dicen que pagan 3.50 pero ya no me dedico a eso. Mi esposo trabaja pero yo siempre he estado haciendo lo mío. Sé tejer o bordar. Yo misma tuve ese deseo de aprender, e insistí para que me enseñaran. Igual para aprender a bordar luché como sea porque el hilo se rompía o me lastimaba los dedos, etc. Ahora me alegro porque gracias a este conocimiento al menos tengo el pan de cada día y alimento a mis hijos, les mando a la escuela** (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

Sol: ushikunantin llamkani²¹⁷

-Sol: [...] a mis siete años me llevaron a Quito y de allí he vivido trabajando. Mi hermana me dejó allí, estuve en la casa de una señora muy buena, pero al principio tenía miedo porque no sabía hablar en español, entonces ellos compraron un libro de kichwa, empezaron a pronunciar y me hablaban y me enseñaban el español. Allí viví hasta los 12 años, esa señora se convirtió más que en una mamá. Era muy buena, era profesora y quería ponerme en la escuela, entonces decían mejor esperar hasta mis doce años para ponerme en el colegio y yo estaba feliz. Pero vino mi madre para llevarme, [...] **me consiguieron un trabajo más cerca [...] no me acostumbré, porque acá –en Camuendo- me mandaban a amarrar las vacas, a trabajar en la tierra, a traer la leña del cerro, mis primos me respetaban mucho pero en cuanto a nuestros días, ya no tenía las cosas del aseo, ya no**

²¹⁶ 'Yo vivo del bordado'.

²¹⁷ 'Trabajo junto a mis hijas'.

me daban la ropa que me gustaba, no me pagaban, me pusieron en el catecismo pero no sabía leer ni escribir y no tenía dinero para comprar el lápiz. Mi madre me daba de su bono. Cuando estaba en Quito ellos no me pagaban si no que le daban a mi madre porque a mí no me faltaba. Pero acá sí, entonces me iba a las mingas para trabajar en obra y entré a los 15 a la escuela. Las profesoras me ayudaron. Aprendí rápido, y como ya pude escribir, no terminé ni el año. Después, terminé el catecismo y fui a trabajar en Quito, allí conocí a mi esposo, vivíamos en Quito yo seguía trabajando en las casas, luego paso todo eso y he vuelto. De allí he salido adelante -llanto, deja de tener- junto a mis hijas [...] al inicio también sacaba obras [blusas] para bordar luego mis compadres me ayudaron a sacarme una máquina, y he venido trabajando. Gracias a Dios ya he comprado 3 máquinas. Con esto ya vivo más tranquila, trabajo junto a mis hijas, pasamos en la casa. Es verdad que gracias a Dios, si nosotras trabajamos, podemos salir adelante.

-Sinchi: -nos muestra su tejido y se ríe porque apenas le ha salido un pequeño gorrito- (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

*Gertrudis: wasi ukupi, kanchapipash llankani*²¹⁸

-Gertrudis: él tenía dos mujeres [en la florícola, lugar donde trabajaba Gertrudis y su esposo]. Pero estaba más con una, pasaban todo el tiempo juntos. Era un tiempo donde salíamos a las doce de la noche del trabajo, sufría mucho. Allí conocí a una señora que me ayudó a fortale(ser)me y pude decirle mi esposo: “trabajo dejando a mi hija, trabajo hasta al anochecer, me levanto muy en la madrugada para cocinarte, lavo y plancho tus uniformes y te lo guardo listo en tu mochila. Me hablas como si fuera una basura que no vale nada. [...] Yo te cociné con el dinero que yo trabajé, porque amo a mi esposo, porque lo aprecio. A pesar del cansancio vengo a prepararte la comida”. Pero él cuando viene del trabajo dice ¡ay que cansancio! y se acuesta en la cama. Sin embargo yo nunca he dicho que estoy cansada, peor para acostarme en la cama. Le dije: “te cocinaba porque soy tu esposa, entonces deberías comer lo que te cocino, de ahora en adelante ya no me nace desde el corazón cocinarte, rogarte para que comas. Ya no estoy para eso. Si quieres come, sino no lo hagas”. “Bueno, ya no me importas, yo tengo esta comida para comer con mi hija. Yo pensaba que éramos tres pero ahora somos dos. Mi hija si me quiere, me respeta, me da fuerzas” [...] Me sentí más *sinchilla*²¹⁹, ya no tan débil, llorando por él, *sinchiarirkani*²²⁰. [...] Me di cuenta al año y medio con la ayuda de esta persona

²¹⁸ 'Trabajo adentro y afuera de mi casa'.

²¹⁹ 'Muy fuerte'.

²²⁰ 'Me volví fuerte'.

y por mí misma me fui fortaleciendo para comer por mí misma, cualquier cosa que haga era por mí por mi hija, cuando ella empezó a comer empecé a ser más fuerte, porque le atendía a ella, pasaba con ella. [...] **así como trabajaba afuera venía a casa y trabajaba para él aunque sea cansada, me di cuenta que no me valoraba. Y así poco a poco me fui haciendo fuerte. Le decía: “las mujeres también nos cansamos, cuando me enfermo solo me ves no me cuidas, tampoco comes, no me amas, entonces tampoco te cuidaré”** [...] El amor que había ya no lo tenía, entonces pensé: con él ya no hay vida, ya no hay como compartir nada con él (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

1.5 Sinchiyarinchik: Chapu rikurishpak²²¹

Tawka sami-muyukunapi rikurishpa riksirinichik. ²²² **Reconocernos diversas como las semillas de nuestra *chakra* nos han permitido fortale(ser)nos.** Iniciamos nuestro *tantanakuy* con María, Sol, Kushi y yo. Partimos de nuestro centro, el altar con el fuego, el agua, la tierra, el viento y las semillas. El fuego nos recogió aquellas energías que ya no nos servían. Alrededor de estos elementos descargamos nuestros *kipikuna*²²³ para ya no regresar cargándolas.

-Tsaywa: cada semilla que está aquí presente tiene su poder por ello hay que cuidarlos y saber ingerirlos verdad. [...] **¿Con que grano nos identificamos, hay una en especial o con todas?**

-María: *chapu kanchik yarin*²²⁴.

-Sol: si porque tenemos problemas y a la vez cosa buenas.

-Kushi: **porque no siempre estamos felices, un día puedo finalizar bien, pero al día siguiente puedo estar enojada, triste, entonces *chapu karin***²²⁵

-Sinchi:-acaba de llegar, nos saluda y explica que se tardó porque se fue a traer a las vacas del cerro Imbabura. Y nosotras le explicamos lo que estamos haciendo-.

-María: *tawrishnalla jayalla*²²⁶.

-Kushi: *chay sampu muyushna mishki mishki*²²⁷.

-María: *chay allpakushna aminda*²²⁸ o con vitaminas y espigas como la cebada. [...]

²²¹ 'Nos fortalecemos, reconociéndonos diversas'.

²²² 'Nos reconocemos seres diversas como nuestras semillas'.

²²³ 'Cargas'.

²²⁴ 'Creo que somos una mezcla de todas'.

²²⁵ 'Somos una mezcla'.

²²⁶ '[somos] agrias como los chochos'.

²²⁷ 'Tan delicioso como aquella pepa de zambo'.

²²⁸ 'Así insípidas como esta tierra [tierra arenosa y seca]'.

-Tsaywa: y el maíz ¿qué propiedades tendrá?

-Sinchi: ¡uy! eso tiene de todo -elogiándola- se convierte en todo.

-Kushi: Si tiene la capacidad de volverse en todo.

-María: *chayka mama*²²⁹.

-Sinchi: **nadie se igualará con este granito, tukuyta yalimari**²³⁰.

-Kushi: **ella sí que es para todo. Mama sarami tukuyta**²³¹.

-María: *tukuymari, kamlla kashpa, chukllu kashpa, ima tukuy mari*²³².

-Sinchi: ¿en cuántas será que se convierte en total?

-María: no lo sé, habría que anotarlo.

-Tsaywa: si hay que hacerlo.... Entonces ¿no será que debemos ser como la madre maíz? **Esta semilla es para nosotras tan importante que incluso para sembrarlo debe ir siempre en el centro y de allí debe estar protegido por los alrededores de la chackrita con los chochos.**

-Kushi: Sí. **Grandes como ella, para todo, y sí, los chochos la protegen.**

-María: **si a mí me han enseñado a sembrar justo con ese significado. La quinua hay que sembrarle en paralelo por cada lado de la *chakra* y *kimsa yura kimsa yura tarpushpa muyun karianchik***²³³. De allí la chackrita crecía hermosa, en el medio crecía bastante haba, fréjol, maíz, y alrededor se veían hermosas las flores moradas de los chochos...eran de unos colores brillantes muy hermosos. Pero ahora con el clima ya no crece así, se mueren, por eso a mí me ha servido sembrarles por separado.

-Tsaywa: [...] **incluso la *chakra* es *chapu***²³⁴, **es una mezcla, es diversa. No debe existir solo una cosa sino varias, mientras más diversas más fortalecidas somos.** Por eso debemos conocernos, por ejemplo saber cómo es la amargura de los chochos y cómo se siembra, los chochos sirven para proteger, su fuerza la usamos en la *chakra* solo alrededor, no va al interior porque no es su lugar, **al igual que nosotras, la amargura no debe llegar al corazón, la fuerza de su esencia debe estar afuera como un escudo protector.**

-María: **si es verdad debe estar solo encima, eso quiere decir que no debemos ser tan amargadas.**

-Tsaywa: si, si está bien tener ira, coraje, porque son las emociones que nos protegen de alguna amenaza, pero si ingresa a nuestro corazón y por mucho tiempo entonces esas emociones solo nos harán daño a nosotras mismas.

²²⁹ 'Ella es mamá'.

²³⁰ 'Le pasa a todos los granos'.

²³¹ 'Es una maíz madre'.

²³² 'Ella lo es todo, se convierte en tostado, en choclo, etc.'.

²³³ 'Los chochos los sembrábamos alrededor de la *chakra* de tres en tres plantas'.

²³⁴ 'Mezcla'.

-María: **si nos podemos volver muy duras.**

-Tsaywa: incluso ya no disfrutamos de las cosas, no nos dan ganas de comer, de dormir, etc.

-María: llega un aburrimiento con nuestro mismo cuerpo porque ya no queremos vestirnos, arreglarnos, nos volvemos *jayac*²³⁵ como los chochos.

-Tsaywa: nosotras somos como la *chakra* con un montón de emociones, sentimiento, etc (Tantanakuy 6, Camuendo 2019).

1.6 Sinchiarinchik: Munaywan²³⁶

-Sinchi: las personas somos muy diferentes. Yo conocí a una señora que había terminado con su esposo y no quería comer, dormir, vestirse, y le pregunto pero ¿por qué?, si es a mí a la que le va a dar hambre. **Puede pasar cualquier problema, pero siempre cocino y como, a mi es a la que le da hambre.**

-Sol: si mientras más enojada estoy, más tengo hambre.

-Sinchi: **si yo cocino lo que más me apetezca. Es que no tiene sentido que por estar enojada con mi esposo y no alimento mi cuerpo y más con mi tipo de trabajo** -las plantaciones de flores-. Allí siempre estamos expuestos al olor del químico [...] la otra vez alguien se desmayó en el trabajo...siempre nos dicen que hay que ir bien alimentadas y cuidar nuestro cuerpo.

-Sol: si mis hijas aunque no haya para la colación se van llevando tostado y desayunan tostado, no hacen problema.

-María: si a mí en la iglesia también me han dicho **que lo primero es alimentarnos a pesar de cualquier problema. También me han dicho que prepare un caldo de gallina y que disfrute de la comida. Cuando una está enojada es mejor prepararse un caldo de gallina, incluso el esposo enojado verá que la sopa esta deliciosa y comerá, así se pasa el enojo....hay que disfrutar de la comida incluso cuando haya problemas, eso he aprendido.** Y no sé yo pero no se enojarme mucho o se me pasa muy rápido.

-Sinchi: **la gente critica a las mujeres que comen solas en la calle o sin el marido, pero yo no voy a estar esperando a mi marido para comer, a mí me da hambre,** en cualquier lugar que esté y me coja la hora de almuerzo, yo como no más, no me hago problema.

²³⁵ 'Picante'.

²³⁶ 'Fortaleciéndonos con el derecho a disfrutar, a desear, a querer'.

-María: si yo solo cocino, las personas que estén en la casa les sirvo o si no que comen al llegar, yo no le estoy esperando porque cuando tengo hambre yo como. No estoy aguatando de hambre.

-Tsaywa: ¿entonces como estamos con la comida?

-Todas: *alli*²³⁷

-Kushi: he escuchado que muchas se pasan semanas sin comer, yo no, yo siempre como.

[...]

-Sinchi: [después de enfermarse por los problemas] aprendí a comer lo que deseaba. Y siempre trato de hacer eso, cualquier comida que desee siempre como. Y trato de alimentarme bien, tomo jugos naturales, me preparo lo que yo quiero comer [...]

[...]

-María: yo en cambio veo lo que quiero comer, pero hasta que me dé tiempo se me pasan las ganas... creo que a veces nos descuidamos, y no nos dedicamos a mí me pasa a menudo.

-Sol: [después de los problemas], **aprendí a respirar y se me pasa. Y también he aprendido a comer siempre, a alimentarme y disfrutar de la comida.** No me quedo con las ganas. Me cocino y me preparo lo que yo quiero.

-Kushi: [...] cuando me enojo igual como. Pero eso sí, **no como lo que me encanta, lo que he deseado [...] Me da vergüenza estar comiendo sola, afuera de casa. [...]**

-Sinchi y Sol: **yo si como no más donde sea cuando me da ganas, yo como no más.**

-María: primero como dice Kushi yo vivía así, nunca comía afuera aunque me diera ganas, me daba vergüenza o pensaba como iba a comer sola sin mis hijxs, y prefería comer en casa [...] pero ahora con este trabajo he tratado de comer porque me enfermé, la señora curandera me dijo que no debía pasar hambre.

-Tsaywa: el disfrute de la comida también está relacionado a las demás cosas que disfrutamos como personas, como mujeres en la vida.

-Kushi: yo no lo estoy disfrutando, no había pensado de esa forma.

-María: [...] **he decidido no ponerme triste, no enojarme porque lo único que sucede es que me enfermo.** Puse los chochos a un lado-quiere decir la amargura-. Y me ha ayudado mucho hablar con mis hijas, siempre se dan cuenta cuando estoy mal, me dan mucho afecto, me dan masajes, y allí me desahogo.

²³⁷ 'Bien'.

-Tsaywa: si, como mujeres tenemos derecho a disfrutar a parte de las obligaciones. Como mujeres ¿qué es lo que estamos disfrutando? Las formas cómo disfrutamos de las cosas o de la comida también tienen relación cómo disfrutamos del sexo. Sentir deseo y disfrutar es también un derecho.

-María: si, no comer por comer y tener sexo por deber y no disfrutamos, creo que no hacemos eso.

[...]

-Sinchi: **yo disfruto mucho del baño con agua fría.**

-María: si, siento que me he bañado solo si es con agua fría.

-Tsaywa: si, es muy necesario estar conscientes de qué cosas estamos disfrutando.

[...]

-María: **creo que vivimos siempre con el miedo de que dirá la gente.**

-Sinchi: **por eso yo he pensado, la gente dirá lo que quiera pero yo comeré lo que quiero.**

-Sol: **yo siempre he pensado que lo que me dé ganas, eso es lo que debo comer.**

-Kushi: -nos acompaña con su silencio, sigue escuchando y cosiendo...haciendo conciencia del disfrute- (Tantanakuy 6, Camuendo 2019).

1.7 Sinchiarinchik: Ayllukunawan²³⁸

Dentro de nuestros mecanismos muy propios para hablar y solucionar el *llaki kawsay*, está acudir al familiar más cercano, después a las madrinas y/o padrinos. Esto se realiza en un primer momento. En un modo más amplio tenemos el derecho de recurrir a la justicia propia conducida por lxs dirigentes del *ayllu llakta*²³⁹ o cabildxs, quienes mediante esta herramienta propia buscan solucionar los problemas de pareja con situaciones de violencia. En nuestra realidad, la justicia propia, comunitaria o ancestral, está dirigida generalmente por hombres, quienes en la mayoría de los casos no han tomado en cuenta el problema estructural del fenómeno y para los casos de violencia de género han divagado para repararlos. Por tanto los en los relatos se puede entender que nuestros modos de justicia tienen un sentido holístico de reparación, de sanación colectiva, a su vez, por el momento se observa una fragilidad por parte de quienes conducen la justicia propia. En el caso de Kushi, Gertrudis y Sol, los cabildos han divagado mucho en resolver y apoyar sus demandas ante

²³⁸ 'Nos fortalecemos acudiendo al ayllu es decir, con la familia cercana, extendida y personas de la comunidad'.

²³⁹ 'Comunidad'.

los problemas que viven con la pareja. A diferencia de María, quien recalca que tanto su familia como los cabildos de su tiempo eran firmes, éticos y apoyaban a las mujeres para resolver el *llaki*. Esta problemática por parte de quienes ejecutan nuestra justicia propia muestra la necesidad de crear espacios pedagógicos para reafirmar la importancia de nuestra justicia y de sensibilización en torno a la violencia de género.

A continuación mis co-constructoras de diálogos hablan de su experiencia cercana para resolver los conflictos de pareja con su familiar más cercano, sus padrinos o madrinas y la justicia propia.

1.7.1 Kushi: Aylluman willana²⁴⁰

Mientras Sinchi y María tejen la lana.

-María: **¿nunca se arreglaron con alguien más para hacer acuerdos y regresar a vivir juntos?**

-Kushi-continúa con su bordado-: **no hicimos nada, no sabía cómo hacerlo...a pesar de que le había dicho que no venga, luego de dos días seguía viniendo y me dijo que había recibido consejos de sus tíos, que yo era su esposa y que debía estar conmigo, [...] tuve miedo, -llanto- entonces no podía avisar a nadie ni a mis suegra que está al lado porque se inventan más cosas y me culpa, me dicen que soy mentirosa -llanto- solo Dios sabe lo que es verdad, por eso mejor no ya no aviso. No le avisé ni a mi cuñada, ni a mi hermano, no avisé a nadie, solo lloraba, no pude pensar.**

-María: Eso es mentira. Hubiera estado bien que le pidieras que trajera a todos sus tíos/tías para hablar y hacer acuerdos, pero claro seguro pensaste que todo iría bien con sus promesas.

-Sinchi: volví a abrir [el tejido] porque lo hice muy ajustado (Tantanakuy 2, Camuendo 2019).

-María: **yo he luchado demasiado, su madre me ha ayudado [suegra]. Pagábamos una misa para que mejore, nos íbamos al río para bañarlo con plantas de mora, ortiga, flores.** Para que trabaje, y que le vaya bien. Al menos decía que sí. Contratábamos al señor de las oraciones y rezaba ¡Dios por favor purifícalo con esta agua!.. [...] **mi suegra siempre tenía un paquete de velas, cuando él me golpeada y gritaba adentro, mi suegra estaba en la puerta rezando, limpiando la puerta con la vela diciendo padre Dios no permitas que él se vaya, por favor que mejore esta relación. Mi suegra lucho muchísimo por que estemos juntos.** [...]Ella vendía muchos granos, siempre tenía dinero de su trabajo y me traía jabón, compras para comer. Cada vez que salía en las

²⁴⁰ 'Acudir al familiar más cercano'.

madrugadas ya dejaba cocinando y me pedía que cocine el almuerzo. Se iba a trabajar. **Entonces con el cariño de ella y su familia, aunque mi esposo me maltratara, me quedé por el amor de la familia. [...] Mis tíos me daban un gran apoyo** (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

1.7.2 Gertrudis: Achik tayta-mamakunaman willana²⁴¹

-Gertrudis: [...] mi mamá le había avisado a mi madrina que él se había ido dejándome. Ambas se fueron donde el padrino de mi hermano. Mi madre les pidió ayuda diciendo: “yo no voy a aceptar que una hija casada esté viviendo sin su esposo” “ellxs se casaron para vivir juntos”. Una vez que ellxs llegaron a la casa él había tomado. [...] lo vi borracho yo lloraba y estaba preocupada porque en esa condición no iba a entender nada. **Cuando empezamos a hablar, su razón de separarse era porque le había hecho enojar -porque ella no le dio de su dinero para que gaste en alcohol-. Los padrinos y madrinas nos dijeron que ambos hemos tenido errores que no nos teníamos que separar porque apenas habíamos empezado la convivencia** [de 3 meses]. Nos dijeron que los *mishus*²⁴² ante cualquier problema se separan y terminan yéndose, pero en nuestro caso no, que apenas habíamos empezado a vivir juntos, que no sabemos cómo es en realidad nuestra convivencia por el poco tiempo, tampoco teníamos experiencia, que estábamos para aprender. Que esa primera vez nos habíamos enojado por una pequeña cosa, y *pakta kana kanckichik nirka*²⁴³ (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

1.7.3 Iglesiasmanta runakunaman willana²⁴⁴

Todas las mujeres participantes nos movemos en un contexto católico. Y de diversas formas hemos mantenido contacto con los miembros de la iglesia católica y/o hemos acudido a ella.

María: wasimanta llukshi kallarkani²⁴⁵

María: **yo vivía solo en la casa cuando mi cuñada me llevó a la iglesia. Entonces empecé a salir de la casa, adonde sea con mis hijas.** [...] Y así poco a poco amaba a Dios y recibía aliento. Porque los que íbamos hablábamos con cariño, alegres, nos reíamos, me

²⁴¹ 'Acudir al padrino y a la madrina'.

²⁴² 'Personas mestizas y/o blancas'.

²⁴³ 'Nos dijeron que debemos quedarnos juntos'.

²⁴⁴ 'Acudir a los miembros de la iglesia'.

²⁴⁵ 'Empecé a salir de la casa'.

gustaba y por eso iba. En un tiempo me quedé porque una vez le hablé y él me dijo que si voy a la iglesia no debo hablarle así. **Que para cualquier cosa debía solo escucharle callada, pero como me enojó yo le hablé.** Aún así nunca deje la iglesia porque cada vez que no iba me venían a buscar, me preguntaban, me llamaban, me decían adonde teníamos que ir, entonces ahora les doy gracias porque por esa amable atención es que sigo aquí-respira fuerte- (Rimanakuy 1, Camuendo 2019) [...] Me he ido donde las monjas para que ellas nos guíen, he llorado y he pedido perdón para que quedemos en paz. **No es que nos olvidemos de lo que ha ocurrido pero sanamos, queda como una historia que contar pero no duele o no hay odio. Y claro es difícil, entendí que no se puede estar siempre perdonando, que esa mujer [amante] es también humana y también quiere ser tratada con respeto.** Y por mi parte espiritual pido por ella y así me siento más relajada porque antes me daba mucha rabia (Tantanakuy 5, Camuendo 2019).

Kushi: me gustaría que nos visiten de la iglesia

-Kushi: **he estado muy mal, triste, enojada en estos días -llanto- no he podido contarle a nadie porque ya no confío en nadie más. He escuchado que él está con otra persona más. ¿Qué puedo hacer?** Él está muy ausente, no pasa en la casa, no colabora en los gastos ni en los quehaceres de la casa. Le he dicho que voy a buscar una solución porque esto que estoy viviendo no me parece. Casi no hablamos en la casa...

-María: **¿qué te gustaría hacer?...** hay tres formas que conozco a las cuales podemos acudir. Ahora podemos denunciar, si tenemos problemas con nuestros esposos, también **podemos pedir ayuda a los cabildos y aunque sabemos que ellos nos piden dinero, aquí nosotras podemos colaborar.** También podemos pedir ayuda a la iglesia para que les visiten y puedan hacer acuerdos, sobre todo para decirle a él que se decida, que no puede seguir haciéndote daño y sin apoyar en la casa. Que se está burlando de ti y no te respeta como esposa ni como mujer. Si deseas puedo avisar en la iglesia para que les pueda visitar.

-Kushi: si me gustaría que nos visiten de la iglesia, para que le den muchos consejos a él. Todo lo que hace me desestabiliza, no puedo estar tranquila y paso enojada por cualquier cosa pequeña que él haga. **Quiero vivir en paz (Tantanakuy 3, Camuendo 2019).** [...] **Por mi parte si me gustaría que nos visiten.** Alguien me dijo que invite a un servidor/a²⁴⁶ de la iglesia cada cierto tiempo pero a mí me da verguiza pedirles ayuda, no sé cómo hacerlo, no lo he hecho. Pero a mí sí me gustaría que vinieran (Tantanakuy 4, Camuendo 2019).

²⁴⁶ En la iglesia católica de Camuendo, las personas que han recorrido un camino más largo de liderazgo dentro de la religión pueden ser servidores. Ellxs, como uno de los líderes religiosos de la comunidad católica están, encargadxs de velar por la buena convivencia entre las familias.

-María: Bueno. Tú debes querer qué mismo hacer, además tienes que ponerte *sinchi*²⁴⁷, poner reglas y limites en la casa, empezando por los quehaceres y cuidados en la casa (Tantanakuy 3, Camuendo 2019). [...] yo hablaré con ellxs [servidores de la iglesia], debes decirle que estarán visitándoles, que es para mejorar la relación de pareja (Tantanakuy 4, Camuendo 2019).

Sinchi: ya no me confieso, ni comulgo

-Sinchi: **yo antes me confesaba, iba a misa, pero saben, yo pase un gran problema con mi esposo. [...] Ante el problema, fui a la iglesia para confesarme de todo, saqué todo y yo quería que en verdad se fuera, yo le conté a Dios todo, todo lo que guardaba, le dije que el padre de mis hijxs se había ido con otra mujer y que ahora Dios seria su padre, quien los cuide y guarde. Le avisé todo y lloré mucho e hice la oración.** En la noche soñé algo muy bonito; Jesús se apareció en mis sueños, se apareció él mismo así como es, me dijo vámonos, yo le estaba siguiendo, él estaba muy feliz, dando brincos, se subió a un tanque de donde caía el agua y él se bañaba muy contento pero yo no podía subir. También soñé que me encontraba en un hueco del cual no podía salir. Yo me quedé ahí. Eso significa para mí que si mi esposo se hubiera ido definitivamente hubiera vivido en paz siguiéndole a Jesús sin embargo no he podido por que siguió en la casa. Vivimos a parte dentro de la misma casa por un largo tiempo. [...] Pero en esa temporada mi tía se enfermó [...] Desde allí empezamos a hablar. Porque desde mi parte estaba por no regresar con él. [...]

-María: ¿y estás bien?

-Sinchi-mientras tomamos colada de zambo preparada por mi hermano- [...] **ahora mismo se escuchan rumores que me enoja, él nunca lo acepta siempre lo niega. Solo eso me enoja, y por eso ya no me confieso, ni comulgo, porque siempre en nombre de Dios yo me he confesado, le he perdonado pero él me sigue pisoteando entonces por eso mejor ya no me confieso ni comulgo y también porque le pegue a esa mujer.**

-María: ¿te sientes culpable porque piensas que has hecho muchas faltas y no has seguido?, ¿tienes miedo?

-Sinchi: si tengo miedo porque no podía salir de ese hueco verdad.

-María: el sueño lo explica todo. Te has metido en el miedo y has dejado de actuar.

-Sinchi: si es verdad no podía subir ni encima del tanque y tampoco hacer nada.

-María: que te diré pero tú no debes quedarte quieta (Tantanakuy 5, Camuendo 2019).

²⁴⁷ 'Fuerte'.

-Sinchi: **antes cuando seguía a Dios yo no quería rencores y pedía por ella [amante] [...] Sin embargo regresaron dos veces. [...] no lo he perdonado...hemos vuelto sin ninguna reunión ni nada estamos así.**

-María: **es que perdonarnos entre los dos nos ayuda. Eso me ha ayudado a mí. [...] Le llevaba al cerro, a pedir, a gritar, y desahogarme,** lo lleve a los sacerdotes y nos hicieron la oración. Y poco a poco se alivió el dolor, fui sanando [...] en tu caso como será que actuamos porque hay mucho dolor y cada uno se ha quedado sin actuar. (...)

-Sinchi: no sé qué me impide no sé porque siempre cuando hablamos, lo perdono y vuelve a lo mismo y pienso para qué. Mis hijxs han sufrido mucho [...] **tengo miedo de ir a confesarme y que la gente diga que sigo en problemas.**

-María: **lo principal es perdonarse, que ambos estén bien, hacer algo para que estén bien [...] debes estar en paz contigo misma. Tú debes estar bien, más que todo es para eso [...] los hombres no son comunicativos, como “machos” no quieren mostrar su sensibilidad, no quieren bajarse a nosotras, entonces nosotras como sea gestionamos para arreglar las cosas,** con eso somos testimonio para nuestros hijxs, aunque pase lo que pase, salimos adelante dando afecto (Tantanakuy 7, Camuendo 2019).

1.7.4 Cabildukunaman willana²⁴⁸

[...] al momento de bañarles a los dos y hay que pedir por ellos en ese momento. Hay que hacerles la justicia propia. Al menos para que piense y haga consciencia y piense del daño que está cometiendo, que piense al menos un poco cuando está al frente de nuestro ayllu, que lo vean y él recapacite (María, Tantanakuy 9, Camuendo 2019).

Gertrudis: “mi madre como ya sabía, había avisado a los cabildos”

-Gertrudis-explica-: En la segunda separación, mi hija tenía seis meses. Lo vieron con otra mujer a mí me decía [ex pareja] que ya no quería verme, que yo estaba delgada, que quería separarse de mí definitivamente, que no me veía bien. [...] **mi madre como ya sabía, había avisado a los cabildos, ellos llegaron y dijeron que iban a capturarlo. [...] -Una vez capturado y reunidos en la asamblea comunitaria- los cabildos le preguntaron a él: “¿porque te has ido con otra mujer?, ¿cuál es el error de tu esposa?, ¿qué es lo que no te gustaba y te fuiste con otra?” Él respondió: “en la cocina de la casa toda su familia se llena y no hay espacio por eso no entro. Mi esposa aunque está adentro no me llama para que me siente en la mesa, ni siquiera me da una silla”. Los cabildos me aconsejaron:**

²⁴⁸ 'Avisar a lxs cabildxs, acudir a la justicia propia, comunitaria, ancestral'.

“cuando llegue el esposo aunque sea levantándose usted debe recibirle diciendo **ven querido esposo, siéntate aquí, no tiene que ser así**”. Pero yo en realidad si lo hacía, entonces en mi turno yo dije: “que el dinero se pierde, él se lleva y está andando con esa mujer” [...] “No me gusta que me hable con sus malas palabras, es lo primero que pronuncia. Me grita como si fuera sorda. Esas son las cosas que no me gusta, y solo así yo no podré vivir otra vez con él”. Yo estaba con un lío de aquí para allá con la discusión. Sí sentí un poco que decían lo justo, una ayuda. [...] [El esposo] no aceptó que se acababa su plata y se llevaba la mía y como era la primera vez que fuimos al cabildo, dijeron: “nuestra forma de arreglo aquí como cabildos es solo una. No estamos para decirles que se separen y que el problema ha terminado, más bien nosotros arreglamos pero curando a las personas. –**Le preguntan a la pareja de Gertrudis- “¿En qué has pensado?, ¿en irte con la otra mujer o quedarte con tu esposa?”** Él dijo: “no, ella es mi esposa, con ella tengo una hija, regresaré con ella”. Así nos regresaron. Ellos dijeron: “bueno entonces ustedes deben volver, es la primera vez que vienen a nuestras manos, tienen que volver si o si, ya cuando sea una segunda o tercera vez se solucionan con otras formas. Pero como es la primera vez deben regresar”, y así fue la segunda vez que volvimos. [...] volví como obligada, la familia también decía que no debemos separarnos.

-Tsaywa: ¿En la tercera separación cómo sucedió?

-Gertrudis: **llamamos a mis padrinos/madrinas. Ya no quería ir más con los cabildos porque solo me sacaron mis errores y nada del resto. Esa vez fue porque tenía dos mujeres.** [...] (Rimanakuy 1, Camuendo 2019).

*Sol: cabildukunawan hapichinkapak karkani*²⁴⁹

-Sol-refiere-: **la semana pasada yo estaba con el lío de que lo capturen**²⁵⁰ los cabildos ya que vino de viaje [ex pareja] **pero no sé qué pasa**, justo en ese momento se perdió la oveja, siempre está pasando algo, la otra vez se me dañó la máquina **y yo lo dejo en segundo plano, no sabía cómo avisar, no tenía saldo, ya me desanimé** [...]

-Tsaywa: **puede suceder esto porque necesitamos una red de apoyo**, solo allí podemos quedar de acuerdo para que nos avises y nosotras actuamos.

-Sol: [...] **Me molesta que estén creando problemas en mi vida.** Que sigan metiéndome en las tuyas.

²⁴⁹ 'Estaba por capturarlo con los cabildos'.

²⁵⁰ Hapichinkapak, término muy usado para referirnos a la 'captura'.

-María: **si eso te está haciendo daño, chukrichikun**²⁵¹. Si ya no permitas que te sigan lastimado y tú sigas cargando y acumulando más rabia. Mejor hay que ir con los cabildos, y arreglar esto.

-Sol: cuando viene a la casa a visitar a las niñas se queda allí y se pone celoso si recibo llamadas. Me dice que no me va a dejar porque me sigue queriendo, que nunca lo dejará de hacer. [...] Me dice: “todos pensarán que te he dejado pero nadie sabe yo te amo sinceramente”. [...] **Me culpa porque no perdono sus errores, pero yo no voy a estar diciéndole si, a cada error que cometa, yo desde el principio le he dicho que no le voy a decir que sí. [...]**

-Tsaywa: bueno, entonces ¿cómo planeamos para ayudarle a Sol?

-María: hay que ver una fecha tentativa que venga, y cuando lo capturemos lo primero que hay que hacer es pedir que le quiten su celular. Y lo más importante tienen que capturarlo a él y a su amante.

-Sol: **creo que sería una buena idea que los cabildos vayan a la ciudad a capturarlos, pero he soñado que ya no están viviendo en la misma casa, yo ya no conozco su nueva dirección y aparte no tengo dinero para pagar los gastos de los pasajes para los cabildos. Para ir allá cobran USD50.** Y si lo hacen solo aquí ya no me cobrarían porque la primera vez que lo hice ya pagué y aún no han terminado de capturarlo, sobre todo a su amante.

-Sinchi: me he olvidado de cómo se tejía, hace mucho que no lo hago, estoy tejiendo y luego lo abro....

-Kushi: yo por el frío no he traído la blusa para bordar (Tantanakuy 4, Camuendo 2019).

[...]

-Sol-mientras cose su delantal-: [...] **hace poco fui donde el actual cabildo, para preguntar qué sucedió y porque mi esposo seguía molestándome por mis hijas que las iba a llevar y más cosas. [...] me dijeron que debía pagar otra vez entonces no tengo dinero para estar pagando cada vez...** (Tantanakuy 9, Camuendo 2019).

[...]

-Sol-mientras descose la manga de la blusa-: **yo no he pensado en dejarlo, yo voy a seguir planeándolo, he escuchado que ambos están andando por la comunidad. Por eso mi plan es hacerlo todo perfecto para capturarlos.** Tengo que arreglar lo que a mí me hizo. [...] voy a hacerlo. Estoy escuchando que la gente está diciendo que lo he dejado, que estoy dejando que ellos sigan juntos, que no hago nada....estoy cansada. Y siempre

²⁵¹ 'Te está lastimando'.

pienso que voy a seguir planeándolo, yo sé que no lo he dejado. [...] Me dice que no está feliz con la otra mujer. Me reclama que yo ahora estoy bailando en una fiesta. Me preguntó que con quien estuve bailando. **También me reclama qué es lo que hago en los lugares que voy.** [...] **También me dice que puede venir a ver a sus hijas y a la casa... como los cabildos tampoco le hacen nada, que no tienen miedo. Por eso yo no voy a dejar de planificar. Pero de que no de no dejo.** [...]

-María-está cosiendo una blusa para ella, con hilos verdes-: **pero sabes que puedes hacerlo mejor. Si nuestros cabildos no pueden, podemos pedir ayuda los cabildos de afuera, pedirles a nuestros cabildos que traigan a alguien con alguien con más firmeza, una tiene que decirles que lo hagan porque estamos pagándoles para que hagan acaso es un favor que nos están haciendo.** Decirles este problema es grande y quiero que me ayuden a solucionarlo. Sí, es que a mí me ayudaban dos mujeres para capturarlos. Ellas apoyaban al cabildo [...] (Tantanakuy 10, Camuendo 2019).

*María: Parlashpa, wakashpa, randimanta perdonarishpa*²⁵²

-Tsaywa-mientras voy cosiendo mi delantal-: **¿en tu caso cómo aplicaron la justicia con lxs cabildos?**

-María: **Mi suegra me apoyaba [...]** Yo me fui a avisarle a mi tía. Ella me dijo **“tu tranquila vamos a avisarle al cabildo”** [...] Mis tíos y tías se paraban muy firmes y exigían al cabildo que lo hicieran bien, mi suegra y ellos también me apoyaban con el dinero, nos sentábamos a conversar, los tomaban a los dos –esposo y la amante- a bañarlos, hacían actas para quedar bien y que nos perdonemos para vivir bien...**quedábamos así y él volvía a lo mismo y yo acudía cada vez a los cabildos.** La familia también habla y dice lo que ha observado, también salían cosas como la vestimenta, la vivienda, el dinero que me pasaba entonces con todo eso llegábamos al perdón y yo lo perdonaba. [...] **En la segunda vez pagamos al cabildo y fueron ellos quienes le azotaron. Lo llevé con los cabildos de Compañía. Uy esa vez el cabildo se paró muy fuerte y le decía “para que hiciste esto”, que incluso a mí me dio miedo, porque hablaba muy fuerte. Decía también “nadie de cualquier comunidad se debe meter y hacer daño a las muchachitas” y el mismo cabildo se involucró y le azotó. Así pasó, y esa fuerza ya no lo tienen los cabildos de Camuendo. Ahora mismo, aquí no pasa eso, están sentados y se dicen entre ellos “haz tu”, “no mejor haz tú”, “no, no, mejor haz tu”, “oye haz tu”...** (Tantanaku 9, Camuendo 2019). [...] Aunque íbamos a los cabildos, pedía perdón, otra vez

²⁵² 'Dialogando, llorando, perdonándonos mutuamente'.

volvía a lo mismo y yo otra vez le llevaba a los cabildos. Ahí frente a los cabildos me decía “perdóname, pero no sé porque lo sigo haciendo” y me pedía perdón. Y la gente también empezaba a apoyarlo. Me decían pero tienen hijxs, te da dinero para comer, para vestirse, tienen una casa, se visten bien, mantienen a los hijxs, él es trabajador...porque no perdonas a una persona así. [...] para mí era, terminar una etapa allí. **Y empezar otra, y así sucesivamente. Lo he llevado hasta tres veces a la comunidad más una solo con la iglesia. [...] iba con los cabildos, allí le bañábamos, le azotábamos, pedía disculpas, hacíamos acuerdos frente a los cabildos y la familia así regresábamos, perdonándonos, sanando. [...] Parlashpa, wakashpa, randimanta perdonarishpa, sanarnos para que esa rabia, el dolor se vaya y que podamos convivir bien [...]** No acumulaba una situación una tras otra, porque no se puede vivir. Por eso la gente a mí me hablaba que una y otra vez le llevo al cabildo, que si no me daba vergüenza, pasar eso y otra vez seguir compartiendo la cama con el marido. Si me hablaban así, pero yo quería vivir tranquila.... [...] (Tantanakuy 10, Camuendo 2019).

*Kushi: astichirkani, armachirkani*²⁵³

-María: [...] **no sé si el cabildo funcione porque ya lo han llevado dos veces ¿no es así?**

-Kushi: **ya son tres veces. Primero [...] le hice que lo azotaran y lo bañaran. El segundo fue cuando aquella mujer me golpeó y ella misma había convocado al cabildo para arreglarlo y el tercero fue cuando él se metió con otra persona, los alcaldes le cogieron a los dos [...]** Me dijeron que la iglesia no hace actas en cambio el cabildo sí. También porque seguro él se iba a escapar entonces los cabildos pueden capturarlo mejor. El servidor de la iglesia me dijo que este problema ya es muy serio y que debía hacerse una acta. [...] (Tantanakuy 4, Camuendo 2019). **Una vez de las tres veces que lo he llevado. Les pagué y le dieron tres azotazos. En Camuendo están cobrado USD60. [...] Piden el dinero para el fondo de la comunidad. Para ésta vez les pedí que me lo hagan fiado. El cabildo dijo que no habría problema y que estará en la lista de pendientes. Incluso una vez que cobre de las blusas tenía pensado darle. Pero también justo había hecho las compras y con la mano enferma no tenía dinero esos días. [...] eso si no lo voy a dejar de hacer, no voy a dejarlo. Si estoy pensando en hacerlo [llevarlo a los cabildos].**

²⁵³ 'Le hice que lo azotaran y lo bañaran'.

-Sol: perdonen la tardanza, vengo corriendo, estaba apurada con el cosido, debo entregar la obra para mañana, como estaba apurada he cosido mal entonces vengo llevando esto para descoser -nos muestra una tela que será la manga de una blusa-.

-Tsaywa: estábamos hablando a Kushi para que no se descuide con la captura de su pareja, que lo planee, porque va a seguir viviendo este ciclo de violencia si no se hacen acuerdos.

-María: **ahora debes decirle “hay muchas faltas, entonces si después de que vayamos al cabildo sigues en lo mismo...si quieres vivir conmigo, vivamos bien, y vivamos juntos. Pero si no puedes irte, para que tu vivas como tú quieras, y yo también con mi vida. Por eso si una vez que luego de ir con el cabildo sigues en aquello, entonces te voy a denunciar con la policía”. [...] No tengas miedo. Es como educar a un hijx, cuando en verdad les adviertes y lo haces. Entonces cada vez que tú lo haces ellos tienen miedo o vergüenza y se van cambiando. Debes hacerlo, nunca faltara alguna persona o el mismo cabildo que digan “esa mujer solo vive diciendo lo mismo, o haciendo lo mismo”, nunca dirán “qué bueno que está haciendo otra vez porque quiere mejorar su vida”. Yo he les he escuchado decir: “anda diciendo cosas innecesarias” “debería saber vivir” “mejor deben separarse”, etc. Afuera nos dicen muchas cosas de forma muy fácil, pero no importa, tú debes actuar. Es que es a mí ala que me está haciendo daño, no a mi madre, a su madre, claro que de algún modo les afecta pero es a mí lo que me está haciendo daño, soy yo la que día y noche está viviendo junto a él, la que sabe cómo estamos comiendo, como estamos actuando, entonces si él está haciendo lo que él quiere soy yo la que debe pararlo. Cualquier daño, infidelidad que esté haciendo yo soy la principal afectada. Por eso hay que decirle que no, no quedarnos calladas, no dejar que el dolor se acumule en nuestro corazón, porque si no se hace más grande la herida. [...]**

-Kushi: -afirma con la cabeza haciendo acto de reflexión, escucha atenta y sigue cosiendo la blusa- (Tantanakuy 10, Camuendo 2019)

Tukuylla²⁵⁴: ¿cómo debería funcionar nuestra justicia o justicia propia?

-Tsaywa –mientras todas estábamos cosiendo delantales-: [...] **¿cómo está funcionando nuestra justicia** o como se la llama justicia indígena?

-María: **si es así aquí no hay, si hay personas que dicen cómo hacerlo pero ellos [cabildos] no quieren. Cuando teníamos una presidenta estábamos sacando un escrito sobre qué hacer y cómo deberían actuar lxs cabildxs para aplicar la justicia propia ya**

²⁵⁴ 'Todas'.

sean en estos problemas de adulterio u otros problemas grandes para que lo desvistan y lo lleven a la laguna y lo bañen con ortiga, lo azoten y realicen todo el proceso . [...] Pero en el siguiente período el otro cabildo dijo que no era digno de aplicarlo porque él vive en adulterio, quemaron todos los papeles.

[...]

-Sol: **si para hacer cualquier cosa o tomar una decisión divagan preguntando “y tú que dices “y ¿tú que dices?” Solo hacen eso.**

-María: si es verdad solo se sientan para decir eso. Y lo que deberían hacer es conversar antes entre ellos para saber qué decir y cómo decirlo, o qué partes van a seguir, o qué es lo que cada uno va a decir

-Tsaywa: ¿no hay un proceso o reglamentación que ellos siguen?

-María: no, no lo tienen. Más bien van allá para opinar, para hablar allí mismo entre ellos y por eso demoran tanto en estas reuniones. **Les falta prepararse muchísimo a los cabildos. [...]**

-Sol: cuando le capturamos a mi esposo por ejemplo no dijeron nada. [...] ¡mira como queda! -nos muestra su cosido con alegría-

-María: si creo que queda bien cuando le hacemos la puntada más delgada, hay que hacerlo con calma y muy bonito.

-Tsaywa-mientras voy cosiendo mi delantal-: ¡qué lindo!... **y ustedes han escuchado si es muy frecuente que las mujeres llevan a los cabildos a resolver sus problemas de adulterio o violencia?**

-María: las mujeres si van a avisar al cabildo, o primero van a avisarle a sus madrinas, tías o madres y ellas van donde el cabildo a avisarle del asunto y a pagarles. Después de esto, los cabildos van a capturarlo al marido -o *hapichina*-, lo encierran y convocan después de 24 horas para azotarlo -o *astichina*²⁵⁵-. ¡Ah dame metiendo el hilo en la aguja!...

-Tsaywa-mientras le ayudo a meter el hilo en la aguja-: **y cómo debería funcionar bien nuestra justicia propia y cuál debería ser el proceso de reparación, ¿qué debería hacerse?**

-María: **si han tenido graves problemas entonces deben bañarlos con ortiga, con agua fría, darles consejos, hacerle un acta, ver si cumplen o no, hacerles un seguimiento, pedirle que les avise al menos hasta los 3 meses para estar atentos y seguir con acciones. Pero no es así. Hablan dicho día y lo dejan. Como no hay dinero ya no se les avisa, nadie apoya y siguen en lo mismo** (Tantanakuy 9, Camuendo 2019). [...] Si la mujer se esfuerza habrá el baño, ellos [cabildos] no piensan en hacerlo. Por eso es necesario y es bueno que

²⁵⁵ 'Azotarlo, con la idea de ahuyentar las malas energías'.

haya personas que le ayuden a la mujer con dinero para que ella se pare y diga lo que les gustaría hacer y les pague a los cabildos. [...]

-Tsaywa: **¿aparte de pagar el valor para la captura, hay que pagarles más para el baño y los azotes?**

-Todas: **si.**

-Tsaywa: ¿por qué les cobran así, es muy difícil hacerlo, por eso?

-María: es **que no hay cabildos con la capacidad y seguridad** de hacer la justicia propia. Porque **piensan que si ellos les azotan, una vez que salgan de ser cabildos, tienen miedo de que les pueda reclamar y golpear.** Pero si es azotarlo y bañarlo bajo un pago, entonces ese será al menos el costo. Por eso quieren que les paguemos. [...]

-Kushi: **ya sea bañarles, o cualquier cosa adicional a la captura, hay que pagarles. Me dijeron lo mismo los cabildos de acá arriba** [Comunidad Camuendo Chiquito en construcción], pero por eso para cualquier cosa yo debo pagarles.

[...]

-María: **por todos estos problemas yo veo la necesidad de que nosotras debemos pararnos fuerte, incluso hasta frente a los cabildos para corregirlos. Porque ellos viven lo mismo, porque siguen los mismos hábitos, ellos siguen caminando dentro del mismo camino, donde la gente hace daño. Entonces como les va a corregir a otros hombres si están en lo mismo.** Por obligación se están parando al frente, preguntando qué harán. Pero no están liderando porque no son firmes en sus actos, o no son conscientes de que deben ser unas personas tranquilas, sin problemas para guiar a la comunidad, no piensan en eso. No piensan en ser conscientes, limpios para la comunidad. Para que puedan decirles firmemente a los hombres “ya no tienes que hacer esto”. No existen esas palabras [...] nosotras como mujeres debemos pararnos fuertes y decir: “Esto queremos sr. Cabildo” y proponer.

-Sol: si porque primero los cabildos están allí preguntándome a mí que no se mucho, sobre como deberíamos actuar. Pero por algo he acudido a ellos para que me ayuden

-Kushi: mmm, así mismo es.

-María: **hay que actuar/rurana, no hay que seguir solo sufriendo recibiendo los golpes, estar enojadas. No dejarlo un problema encima de otro en tu vida y en tu hogar** [...]

Kushi: **si yo por pensar así me fui a los cabildos avisarles pero no se dio.** [...]

(Tantanakuy 10, Camuendo 2019).

Éstas son las palabras tejidas y co-construidas desde nosotras seis. Aquí narramos las estrategias personales muy propias para enfrentar la violencia. Esto me permite recalcar nuestra fuerza interna como *warmikuna*, *runakuna* que tomamos el *llaki* para sanarlo o salir

de allí, según nuestra perspectiva y apoyo. De acuerdo a Walsh (2013) las estrategias son aquellas grietas entretejidas y construidas a partir de las luchas de resistencia, insurgencia, cimarronaje, afirmación, re-existencia, rehumanización y liberación. Todo este proceso ha funcionado como actividad pedagógica integral porque atraviesa todo el ser y todos los ámbitos (2017, 32), un aprender haciendo desde el *ruray*, para seguir abriendo el camino de otra forma de vida posible.

En cuanto a la resistencia desde el trabajo nos permite ver sus modos de fortale(ser)nos pero a la vez he observado que existen formas de precarización del trabajo y muchas veces de explotación laboral. Por otra parte no tomamos en cuenta la dimensión de la problemática de violencia, nosotras hemos optado por la sanación del otro y ello tiene un alto costo de experiencia vivencial, emocional, dolorosa, que puede consumir con nuestras vidas. Además ¿cómo apoyamos para el buen manejo de la frustración cuando hay una supremacía masculina?...

La mayoría estamos en resistencia tanto de forma individual como colectiva con el *ayllu*²⁵⁶, para resistir, o *sinchiyankapak*. Pero es muy necesario que todo el *ayllu* podamos hacer en el *ruray* aquella filosofía complementaria de la cual partimos en el *yachay* y *rimay*²⁵⁷. Es necesario, reconocer las opresiones estructurales hacia lo femenino y las supremacías masculinas que brinda el patriarcado.

Nosotras partimos de nuestra vida, nuestra realidad, nuestra mirada y práctica propia para evidenciar que nuestro conocimiento se produce desde lo tangible. Ésta apuesta por una diversidad epistémica, es una forma propia de generar conocimiento y vislumbrar que es una de aquellas raíces insurgentes y sabias que se han mantenido hasta la actualidad en la cotidianidad, en el margen, en el *ruray*. De esta forma transgredir al mundo universalizado, mostrándole que este camino epistémico por mujeres con existencia propia.

1.8 Kipita anchuchispa, construimos libertades²⁵⁸

Solo no descuidaba la casa y andaba donde yo quería. [...] a cada sacerdote que iba le contaba y descargaba en la confesión. Así como quitarme un kipi de encima, así como tirar a un lado el kipi, así me sentía muy bien, por eso a mí me ha servido la iglesia, los colegios, las organizaciones... (María, Tantanakuy 9, 2019)

²⁵⁶ 'Familia propia, de origen y extendida que convive en una comunidad kichwa'.

²⁵⁷ 'En la sabiduría y teoría propia y en el decir'.

²⁵⁸ 'Nos quitamos la carga y construimos libertades'.

Desde el territorio de las palabras y el relato de las experiencias en colectivo permitió que cada *warmi* co-constructoras de éste diálogo dejáramos a un lado el *kipi* –lleno de dolores, cargas emocionales, experiencias dolorosas, miedos, llantos- significó alivianar el corazón, significó tener más información para enfrentar el *llaki*, para alimentar la voluntad de seguir actuando, para mejorar las condiciones de vida en casa, con la pareja y lxs hijxs. Nuestra libertad²⁵⁹ no es inmóvil o una cúspide individual sino un estar de pie y fuertes para seguir caminando bien, en comunidad.

Bajar el *kipi*, o la carga es una metáfora que cada una de nosotras mencionamos cuando al momento de hablar soltamos, descargamos los dolores guardados en cada etapa de la vida. Cada una de nosotras había experimentado este paso de emancipación con alguna persona con escucha activa en lugares donde frecuentaban (comunidad, iglesia, organizaciones, escuela). Esta acción de descarga ha cobrado sentido cuando nos encaminaba a poder romper el constructo del *llaki kawsay*. Y con nuestros encuentros, esta forma de soltar el *kipi* se fortaleció para hacer un barrido interior, dinamizar nuestras vidas, nombrar nuestras propias formas de sanación colectiva. Por ejemplo, acudir al *ayllu* o a nuestra justicia es una manera de eliminar el *llaki* y mantener el equilibrio en el *ayllu*.

Específicamente en nuestro proceso de encontramos para el diálogo nos permitió seguir **dándonos cuenta en colectivo**, desde varias miradas, voces y realidades. Al seguir dándonos cuenta, hacíamos un acto de consciencia sobre aquello que nos hace daño o que está naturalizado. Esto nos permitió reflexionar y fortalecer la idea de transformar el *llaki*. Primero nos dimos permiso para sentir lo que el cuerpo ha guardado, después nombramos el dolor en el grupo, reconociéndonos como co-autoras de nuestras vidas y quitándonos el peso de encima. Nombramos lo que tenía que decir nuestro ser interior, solo esto nos ha permitido *darnos cuenta de todo lo que ha significado hasta el momento lo sentido y lo nombrado*.

²⁵⁹ Libertad entendida como libertad propia, para nuestra concepción significa descargar el *llaki*, soltar una especie de carga emocional, un desarraigo del dolor, reconocerlo, nombrarlo y resignificarlo para transformarlo (despatriarcalizarlo) y sanarlo. La concepción de la sanación ha estado presente en cada uno de nuestros actos. Por ejemplo María varias veces nos repite que ha acudido con el *llaki* a la justicia propia para sanar a su pareja y sanarse. Kushi, Sinchi, Sol, Gertrudis y mi persona hemos acudido a la familia, a lxs padrinos o madrinas, cabildxs, etc. para esta sanación en colectivo. Entonces las libertades que nosotras construimos es aquella donde soltamos la carga para que exista un equilibrio o *pakta kana*, una paz interna, movidas por ello buscamos el *pakta kana* en colectivo, para que el *ayllu*, en dimensión comunitaria esté sana. La sanación es una herramienta cósmico política planteada por Lorena Cabnal. (Cabnal entrevistada por Mayorga 2020) Nuestras espiritualidades, sabidurías y prácticas sanadoras nos encaminan a estas libertades internas muy propias que estamos construyendo. Libertad es mantener el equilibrio interno, por tanto soltar lo que nos hace daño, cambiar y transformar esa presencia que nos hace daño mediante la sanación.

(Qanil 2014, 27-9) Al *darnos cuenta* cobra sentido el significado que comprende resignificar lo sentido y lo nombrado, es decir trasladar del inconsciente al consciente las heridas para desprendernos de ella y entrar a la transformación y sanación (2014, 29).

En este aspecto, la escritura ha sido mi camino para anunciar mi realidad senti/pensante/haciente. Una vez que hago consciencia de las experiencias para resignificarlas estoy re-viviendo, a la vez sosteniendo a otra *warmi* a mi lado mientras ella me sostiene, de eso se trata el cuidado y el amor por la vida, de trenzarnos como las lianas de los zambos y taxos que cubren el cerco del huerto, y que dan sombra y protección al paisaje vivo que una tiene adentro, el ser. Seguir descargando, hablando desde nosotras, emancipándonos, cobrando autonomía sobre nuestra vida, decidiendo cómo sanar, cómo cuidarnos y transformar (nos) desde la cotidianidad/comunidad es una construcción de libertades muy nuestras.

La preocupación de María por Kushi, o de Sol por Kushi y de Gertrudis por María y Sinchi es un tejido de afectos, de cuidados donde descargamos el *kipi*, dejamos a un lado la carga de encima para sembrar maíces más fuertes, más coloridas, más diversas, más tranquilas y más autónomas. Es decir sembrar libertades internas, raíces, semillas cada vez más livianas y más cuidadoras del *pakta kana*, marcando límites, alzando nuestras voces, haciendo en la práctica, en la casa con la familia.

Uno de estos caminos lo han encontrado las *warmikuna* de Bolivia, quienes desde sus realidades hablan de la despatriarcalización, un acto de libertad propia tejida a lo comunitario. Al respecto María Galindo autora de esta palabra hecha en acción, refiere que primero es necesario entender que el patriarcado es un sistema, una construcción económica, cultural y política *de las jerarquías sociales, superpuestas unas sobre otras y fundadas en privilegios masculinos sobre las formas de organización social, entonces despatriarcalizarla significa desmontar el sistema, desobedecer los mandatos* (Galindo citada en Moreno 2013, 2).

Para mi caso, al darme cuenta de que existe un sistema patriarcal-colonial abrazado a otros depredadores que matan la vida, entonces las transformaciones para y por la vida implican una despatriarcalización pensada desde otro sistema, desde nuestras voces, desde nuestra diversidad, en organización y en comunidad. Despatriarcalizar significa dejar de guardar los silencios que nos hacen daño, generar rebeldías cotidianas, reflexionar ante el sistema existente, hacer y rehacer tejidos antisistémicos con las manos, resignificar los símbolos, las memorias, las historias de todos y todas, poder transitar juntas y juntos, porque

la liberación en comunidad nos libera a cada *warmi* a cada *runakuna* y a cada rincón de nuestra Madre Tierra (Guzmán 2019, 51-2).

Lo que nosotras realizamos en el grupo de diálogo fue justamente ese acto de despatriarcalización transformadora, donde una libertad de hacer consciencia personal se construyó, nos abrió la puerta para despojar lo que no necesitábamos. Nombramos las violencias, nos reconocimos como cuerpos que guardan memorias dolorosas, como coautoras de nuestra vida, y buscamos fortale(ser)nos. Por ejemplo, María siempre habla del llanto junto a la naturaleza-tierra como un ritual propio; *“No lloraba frente a él, lloraba sola, por las quebradas, zanjas, debajo del lechero, en las noches me arrodillaba y pedía a Dios”*. Para Gertrudis también es importante reconocer la agencia que tenemos para pararnos fuertes y sanarnos, estar en equilibrio; *“hemos aprendido a sufrir, pero en cada situación nos hemos vuelto fuertes porque decidimos pararnos fuertes, debemos defendernos, solo así nos sentimos felices porque si solo lloramos nos sentimos muy débiles, por eso hay que pararse fuerte o sinchi shayarina”*

Pararse fuerte como una forma de liberación de la violencia implica actos específicos como ponerse de pie, arriesgarse, enfrentar el miedo, así como lo dice Sol *“una no tiene que tener miedo cuando nos dicen (amenazan) que van a morir”*, o cuando Kushi alza su voz ante el maltrato verbal *“ya no te tengo miedo si me tocas te mandaré a la cárcel”*. La libertad interna también se ha construido cuando hablamos desde nuestra sabiduría insurgente, nuestras formas de ver la naturaleza y el mundo, cuando reconocemos la utilidad holística de nuestra vestimenta que nos acompaña en los momentos difíciles. Al respecto María ha comentado que ponerse el *anaku* y amarrarse con el *chumpi* le proporcionaba mayor seguridad interna *“me levantaba temprano, me ponía el anaco, me amarraba bien duro con el chumpi²⁶⁰ para que me de fuerzas. Y empezaba a hablarle fuerte”*

Un camino de libertad propia es cuando consideramos que el *pakta kana* o *pakta pakta* debe producirse en la práctica en todo los miembros de la familia, por eso cuando hay la presencia del machismo, muchas de ellas han considerado que es necesario eliminar estas conductas mediante la pedagogía, así lo explica María: *“A mí me ha servido mucho avisar y descargar mis emociones, después enseñarle a él a hacer las cosas porque seguramente en su casa no ha aprendido a hacerlo”*. Por su puesto, en muchos casos esta salida de la naturalización de la violencia depende también del acceso a la información, de los recursos

²⁶⁰ 'Faja'.

personales, de la red de apoyo que tenga la mujer, entre otras. Por otra parte, nuestra sabiduría del *pakta kana* nos guía mucho y nos permite acudir a la justicia propia u otros entes del *ayllu* y solicitar curar la enfermedad del desequilibrio, el *llaki* y sanar en colectivo. Como he mencionado, este acto de sanación para todos los miembros del *ayllu* es una forma alcanzar la libertad propia, soltando el *kipi*. Un claro ejemplo es María, Kushi, Gertrudis y Sol han acudido a la justicia propia con la idea de generar este equilibrio-sanación en el *kawsay*.

Sanar, en este caso es otro acto importante en nuestra concepción de libertad. No es una libertad individual individualista sino una libertad individual interna que abre caminos para tejer a la comunidad y la Madre Tierra en esa red. Si la Pacha Mamita está sana, si nuestro territorio y *ayllu* están sanxs entonces estamos tejiendo esa libertad propia, un *pakta kana*, un *alli kawsay*. Como el proceso ocurre en circular, nosotras hemos partido de nuestro cuerpo como el primer territorio de recuperación y defensa (Cabnal citada en Gargallo 2014, 169). Para defenderla, primero entramos a nuestro paisaje interior, a lo que el cuerpo ha guardado histórica y actualmente para nombrarla. Una vez nombrada las resignificamos y tomamos mayor consciencia de la importancia de la propia autonomía.

Nosotras valoramos mucho nuestra autonomía porque nos permite movilizarnos y fluir para gestionar el tiempo, hicimos consciencia de que el trabajo de cada una nos da autonomía –comercio, venta de comida y ropa, el bordado, la siembra- es una herramienta que contribuye al gobierno de nuestro tiempo, espacio, cuerpo, palabras y sentires para ser autoras de nuestro caminar y expresarnos como esta dualidad *kari warmi* que llevamos dentro.

Nuestra forma de entender la libertad propia es soltar las cargas, el *kipi* que llevamos años y cuidar el primer territorio cuerpo como nos enseña Sinchi; “*Puede pasar cualquier problema, pero siempre cocino y como*”, es ser gobernadoras de ella con autonomía propia, es estar constantemente en el **darnos cuenta**, estar en conexión con el ser-cosmos, en alzar nuestra propia voz, en diversidad comunitaria, en ir contra sistema con la sabiduría propia, en nombrar las opresiones desde nuestra realidad, en comprender que seguimos construyendo *este caminar como mujeres que nos va dejando huellas, no solo de dolor y sufrimiento, sino también de apoyo y alegría* (Grupo Chaskiwarmikuna, 2017, 41).

Este proceso colectivo nos muestra que para nosotras la libertad significa alivianarnos soltando lo que no nos sirve mediante la palabra y el ritual del baño donde se van las energías que nos dañan. Las plantas, el agua, nuestra confianza en ella y conexión

con las deidades, *mamakuna* y *taytakuna* ancestrales nos permite sanar. Sanar es nuestra herramienta cósmico política de emancipación, autonomía y libertad propia.

Conclusiones

Sinchiyakunata sirashpa²⁶¹

Ha llegado el *Koya raymi*, la *Allpa Mama* se prepara para habitarse de semillas, lxs *runakuna* le rinden tributo a la *warmi ushay*, la fecundidad, y todo el espacio/tiempo femenino que nos nutren de su capacidad introspectiva, intuitiva, creativa, organizativa. La *Mama Yaku*²⁶² celebra esta *pacha* con su esplendor, su *ushay* protege y sostiene nuestra vida. Mi abuelo Imbabura²⁶³ cobijado con su poncho grueso, me enseña que el *kari ushay* está cuidado entre los apus. Su silueta del atardecer, encorazonan mi *yay*. Mientras ellxs me acompañan, he plasmado mediante mi escrito los diálogos co-construidos en nuestro *tantanakuy* entre nosotras las *warmikuna*. Mientras escribo mi madre se encuentra bordando su blusa con hilos de color rojo.

Gracias a ella, he aprendido que para bordar una blusa kichwa Otavalo, es necesario seguir un ritual. Inicia con la búsqueda de la tela, escoger los hilos dependiendo del color que se desea bordar, después se dibuja las figuras en la tela, generalmente son flores, plantas o las figuras más representativas de nuestro *runa kawsay*. Y finalmente inicia el bordando en sí, tiempo de decisión, caos/quietud, concentración y dedicación. Espacio de creatividad, reflexión, comunicación, consciencia y sanación.

Esta escritura es como el bordado de la blusa kichwa. Somos la tela que se borda en sí misma con los colores que cada una elige. Nuestras figuras dibujadas en tela son aquellas estrategias, modos de resistencias y re-existencias para pararnos fuertes, enfrentar la violencia y buscar una sanación. *Sinchi shayarinchik llaki kawsaykunapi, alli kawsayta munaymanta*²⁶⁴.

Para nuestros encuentros o *tantanakuykuna* llegamos bordadas de experiencias muy nuestras y a la vez fuimos reconociéndonos en aquellos bordados puestos y finalmente seguir bordándonos de figuras propias. Estas figuras se expresaron mediante el color y la puntada de los hilos; las palabras, pensamientos, miradas, afectos, y sentires construidos y conducidos por nosotras mismas.

²⁶¹ 'Bordando nuestro fortale(ser)'.

²⁶² 'La laguna Imbakucha'.

²⁶³ 'El cerro Imbabura'.

²⁶⁴ 'Nos paramos fuertes ante las violencias porque queremos otra forma de vida posible para nosotras'.

Es así que junto a mi madre ya habíamos buscado cada tela; ellas. De allí que mediante la acogida, cada una decidió mostrarnos su dibujo y su hilo, a la vez redibujarse reconociéndose en sus estrategias. De esta manera nos bordábamos en cada encuentro. Cada vez más decidían traer diversos hilos y más figuras. Así, al caminar juntas, nuestro ser se había bordado de fortaleza. Repetíamos *sinchi*, *shichi shayarikani*, *sinchi chumpirina*, *sinchi rimana*, *sinchi shayarina*, *sinchiyarkani*, *sinchiyarirkanchik*.²⁶⁵

El bordado ha sido el principal instrumento de trabajo de Kushi. Fue su forma de proceder hacia la reflexión y por ende a la actuación para el *alli kawsay* dentro de su familia. Aquello se sintió en todo el proceso. Gertrudis nos acompañó con el hilo de sus palabras y sus decisiones para pararse fuerte. Sinchi nos escuchó y nos acompañó con su presencia, sus sentires, con su tejido de colores y/o su escritura en sus tarjetas blancas. Mientras que María nos guió mostrándonos sus trazos del bordado de su blusa, o las puntadas del tejido. Sus experiencias dolorosas y a la vez de *sinchiyay*²⁶⁶ con su pareja fueron como una luz que permitió que las demás podamos ver las nuestras. Sol, cosía, descosía, tejía, y destejía su gorro, su bolsito, su blusa, así planeaba su *alli kawsay*. Por último yo, me encuentro bordando esta blusa de hilos diversos. Bordo aquellas figuras que dibujé junto a mis bordadoras y co-constructoras de este diálogo.

Al bordar también hablamos con nuestras manos, con el tejido, con el tacto y los sentidos cuando no pudimos pronunciarlo mediante las palabras. En el proceso de reconocer nuestros *sinchiyaykuna*²⁶⁷, he registrado varias figuras/estrategias muy nuestras. Nuestro *sinchi-yay* o bordar nuestro ser de fortaleza lo observé mediante el *ruray* (hacer), *llamkay* (trabajo), *harkay* (protección), *ranti-ranti* (reciprocidad), *chapulla* (diversidad), *munay* (deseo-afecto) y *aylluwan hampirishpa* (sanar en colectividad).

Nosotras, las *runakuna* resistimos mediante el *tantanakuy*, una forma de reunión donde dialogamos y nos sostenemos frente al *llaki* dentro de la comunidad. La oralidad en kichwa ha sido una de nuestras herramientas principales que nos permitió transmitir la sabiduría y las estrategias para cuidarnos y solucionar los problemas. De acuerdo a María, “esto que estamos conversando es para aprender y tener fuerza, no para hablar afuera sino para nosotras” (*Tantanakuy 2*, Camuendo 2019). Cada *tantanakuykuna* permitió fortale(ser)nos. También en todo nuestro proceso resistimos con el *maki rurakun shimi*

²⁶⁵ 'Fuerte, me paré fuerte, amarrarse fuerte con la faja, hablar fuerte, hay que pararse fuerte, me fortalecí, nos fortalecimos'.

²⁶⁶ 'El ser tejido de fortaleza, fuerza espiritual, intuitiva'.

²⁶⁷ 'Las fuerzas del ser tejido de fortaleza, de fuerzas espirituales, intuitivas'.

rimakun, aprendimos haciendo para saber que enfrentar la violencia significa enfrentarla en colectividad, parándonos fuertes, saliendo y/o, sanándonos.

Ruray²⁶⁸. Nosotras las *warmis* kichwas resistimos desde la práctica cotidiana o *ruray*, que significa un hacer para ser. Su poder en el hacer está ligado a la presencia femenina de la vida, está en las estrategias que nos inventamos para crear y trabajar en el comercio, en el bordado, en el tejido, para cocinar en la tulpá, en la forma de sembrar y cosechar las chacras, en el modo de curarnos, criarnos, y cuidarnos, en las formas de vestirnos y expresarnos, en la capacidad de dialogar y gestionar para solucionar problemas. Un *ruray* conectado al *kawsay*, a la vida y la existencia. Un *ruray* que crea sabiduría continua y formas propias de ser, y que al ser fluido, se teje con todo el ayllu. Posee un sentido matrístico que se contrapone a la estructura falocéntrica, patriarcal, dominante y fragmentadora de la vida. Más bien nos permiten fluir y revertir el *llaki* por la vida (Marcos 2016, 15; Guerrero 2018, 21-2).

El *ruray* mediante el trabajo nos permite autoafirmarnos en nuestra autonomía, darnos a nosotras mismas mucha fortaleza y la capacidad de poder estar en movimiento, crear lazos de comunicación y trabajo en equipo entre la mujer y lxs hijxs, es el paso para acceder a mayor información sobre el *llaki kawsay* y poder nombrarlo. Nos permite mayor independencia económica y ser el sustento del hogar, de la administración, además de ser un apoyo para nuestra salud mental como elemento de distracción, y el vínculo para establecer relaciones sociales y desfogar situaciones emocionales estresantes. Por otro lado se observa que nuestro *ruray* en el trabajo es también precarizado, desvalorizado tanto dentro de la casa como la explotación fuera de ella.

Harkay²⁶⁹. *Harkaywan sinchi shayarinchik*.²⁷⁰ La resistencia no es aguantar sino pararnos firmes frente a la represión diaria y construir la lucha (Marcos 2016, 15). Por ello en nuestro *tantanakuy* coincidimos que una manera de enfrentar la violencia era pararnos fuertes y sacudirnos el miedo. Conectar con los seres cósmicos para sostenernos. Decidimos actuar para defendernos y protegernos del *llaki*. Nuestro primer paso fue enfrentar el miedo. Nos sirvió reconocernos con la capacidad de aprender de ella y tomar decisiones, arriesgarnos y fortale(ser)nos poco a poco, es decir *sinchiyarkanchik*. Por ello recordamos

²⁶⁸ 'Hacer'.

²⁶⁹ 'Defensa, protección'.

²⁷⁰ 'Nos paramos fuertes protegiéndonos'.

las palabras de Sol y su forma de protegerse; “*por eso si algo no me gusta yo me voy lo más rápido posible*” (Tantanakuy 4, Camuendo 2019).

Ranti- Ranti. Es poner en acción el pensar. Una acción de resistir sería un encuentro de pensamientos donde yo pongo el mío y a la vez escucho el del otro (Marcos 2016, 15). Desde nuestro hacer estamos en constante búsqueda de la reciprocidad o *ranti ranti*. Nosotras desmenuzamos las opresiones para identificarlas en las prácticas diarias. Hablar de la distribución de los roles y funciones que estaban cargados solo en el lado de la mujer nos permitió tomar acciones de redistribución. Kushi optó por practicarlos: “*Debemos ayudarnos mutuamente o randi randimi ayudarina kanchik. Porque solo yo no alcanzo a hacerlo. Por eso me ha servido decirle que escoja en lo que pueda hacer ya sea bordar, lavar, cocinar*” (Tantanakuy 4, Camuendo 2019). Tal *pakta kana* no solo está en la búsqueda del equilibrio de actividades sino en la construcción de la afectividad o el buen trato, la comunicación que se pone en práctica desde las mujeres.

Chapu Kanchik²⁷¹. Reconocernos diversas como las semillas de nuestras *chakras*. *Tawka sami-muyukunapi rikurishpa riksirinichik*²⁷². Partimos del pensamiento o *yachay*, nuestra sabiduría²⁷³, de conocer los poderes o *ushay*²⁷⁴, fuerzas o *sinchi*, energías o *sayri*, formas y capacidades de conectarnos con cada semilla. Este *yachay* nos permitió reconocernos diversas o *chapu* como cada semilla, y a la vez reconocernos dentro de una misma multiplicidad. Partiendo de que cada ser es un ser dual, así *como el día y la noche, el cielo y la tierra, la muerte y la vida, la mujer y el hombre, la luz y la oscuridad* cada una es complementaria a la otra. Con la capacidad de fluir de un lado a otro además de ser una dualidad no de dos sino de carácter múltiple. De allí que reconocimos a la *Mama Sara*²⁷⁵ como una madre por su multiplicidad de transitarnos hacia las sabidurías nuestras y de sostenernos como sabias; y como *chapu* por la diversidad de cualidades que podemos abrazar en una misma cuerpa así como la pluralidad de semillas existentes en una *chakra*. Por lo tanto las runas resistimos desde nuestras sabidurías que se hacen acción tanto interna como externamente. Mi multiplicidad dual interna y diversa, me da calma y fortaleza para permitirme caminar en parejo, en comunidad (Marcos 2016, 16-21).

²⁷¹ 'Somos diversas'.

²⁷² 'Nos reconocimos en las diversas formas de ser de las semillas'.

²⁷³ Sabiduría entendida como aquella que nos transita por los sendero afectivo, femenino, y las dimensiones sagradas y espirituales de la existencia (Guerrero 2018, 22).

²⁷⁴ Significa 'fuerza, poder, energía que existe en el interior y revive el ser'.

²⁷⁵ 'Madre maíz'.

Munay²⁷⁶. Resistir sería *hacer* el pensamiento, ponerlo en lucha diaria porque el pensamiento que no lucha nada más hace ruido (Marcos 2016, 15). Nosotras nos reconocimos en el derecho a disfrutar. A ser guiadas por el pensamiento que viene desde el corazón, el afecto y deseo también llamado *munay*. Desde esta estrategia fuimos encontrándonos en la sabiduría de poder disfrutar ya sea de la comida, el baño, la sexualidad, el cuidado y afecto al cuerpo. Esta forma de cuidado nos permite estar integralmente en conexión consciente con el *yay* o ser. Nuestra forma de pensar-desear desde el corazón se hace en nuestras actividades cotidianas. De allí viene el sentido de la fuerza transformadora del pensar conectada con el amor que está tejida en nuestros actos e incluso ésta dimensión es la vía para tejer nuevas tramas de alteridad y de encuentro interhumano en la ternura (Guerrero 2018, 21).

Aylluwan²⁷⁷. *Ñukanchik warmikuna sinchiyanichikmi ayllukukunata yanapayta maskashpa*²⁷⁸. Acudiendo a nuestra familia y comunidad. Dentro de nuestros mecanismos muy propios para hablar y solucionar el *llaki kawsay*. En un primer momento, está acudir al familiar más cercano, después a las madrinas y/o padrinos, nuestros *achikyachik*, aquellxs que nos guían o dan luz. En Camuendo también existe la posibilidad de acudir a los miembros de la iglesia católica para pedir ayuda en casos de problemas de pareja. Todas las participantes del grupo, nos movemos en un contexto católico. Y de diversas formas hemos mantenido contacto con los miembros de la iglesia y/o hemos acudido a ella. En el caso de María se ha podido ver cómo la religión, su participación y contacto en este contexto le ha ayudado a salir de casa y tejerse de fortaleza o *sinchiyay*²⁷⁹, una herramienta más para salir de la violencia. A diferencia de Sinchi, la religión le ha ayudado a autoculparse aún más por sus actos y su situación de violencia, razón por la cual ha optado por alejarse. Por otro lado Kushi y Sol también han deseado acudir a la iglesia para pedir alternativas de solución. Sin embargo al tratarse de una solicitud individual y no de pareja –la iglesia soluciona problemas cuando ambos desean solucionarlo- recomiendan acudir a la justicia propia o también llamada comunitaria o ancestral.

Por último, en un modo más amplio tenemos el derecho de recurrir a lxs dirigentes del *ayllu llakta* o cabildxs, quienes mediante nuestra justicia propia, tratan de solucionar los problemas de pareja con situaciones de violencia. *Ñukanchik kamachiktaka ñukanchik ruray*

²⁷⁶ 'Deseo y afecto'.

²⁷⁷ 'Con la familia'.

²⁷⁸ 'Nosotras nos fortalecemos pidiendo ayuda a nuestro ayllu'.

²⁷⁹ 'El ser tejido de fortaleza, fuerza espiritual, intuitiva'.

*nishpami riksinchik runakunaka. Wakinpika justicia indígena nishpapash rimanchik, shina kanllamanta yachachimushkakpi. Runa shimipika ashtawanpacha riksinchimi ñukanchik kamachik nishpa, cabilduwan hapichina nishpa, shinallatak armachina o astichina nishpapash. Chaymantami kaypika mishu shimipi nuestra justicia nipani.*²⁸⁰

De acuerdo a Pacari y Yumbay, generalmente la familia de la mujer acude para comunicar o *willachina* el *llaki*. Lxs cabildxs tienen la facultad de convocar a la familia y toda la comunidad, a una asamblea para averiguar o *tapuna* la situación. Una vez en la reunión o *chimpapurachina* se buscan soluciones o *allichina*, se aconseja o *kunana* y se da seguimiento o *katichina*. Todo ello bajo los principios de la armonía, la reparación, la reconciliación, la restauración de la paz, la complementariedad, la celeridad, la oralidad, la buena fe, el valor de la palabra, la horizontalidad, el equilibrio, el consenso, la integralidad y la relacionalidad y sobretodo debe ser gratuito. Se termina con un acta realizado bajo el principio de *ama killa, ama llulla, ama shua*²⁸¹ (2019, 73, 76, 107).

Nuestra justicia propia reconoce el valor que nuestrxs abuelxs nos han enseñado para generar el *alli kawsay* mediante la sanación en colectivo. Nuestra justicia es ancestral, comunitaria y de reparación integral donde el baño ritual con las plantas medicinales -una de las acciones que contempla la justicia propia- permite ahuyentar las energías que no nos sirven, renovar, recibir lo nuevo, equilibrar holísticamente y sanarnos como personas.

Nosotrxs como *runakuna* de raíces ancestrales, por el derecho a la cultura propia, y el ejercicio de la autonomía en nuestros territorios se ha reclamado históricamente al Estado, el reconocimiento de nuestra justicia en la Constitución Ecuatoriana. En esta lucha continua por el derecho cultural ancestral se ha dejado de ver las demandas centradas en las mujeres *runakuna*, en estas acciones habría, como señala Sierra, un proceso de “apropiación y resignificación de la justicia”, en el que los discursos de los derechos humanos y de los derechos de las mujeres juegan un papel estratégico importante (Sierra 2008, 17-18, citada en Pequeño 2009, 151).

En mi comunidad -como también en otras de las comunidades cercanas- nuestra justicia ha sido manejada desde los *runa taytakuna*, hombres y la inclusión de las voces de mujeres ha significado un trabajo desgastante para las *warmikuna*. Así tengo el ejemplo de

²⁸⁰ Nosotrxs lxs *runakuna* conocemos a la justicia que contamos en las comunidades como justicia propia, a veces las nombramos como justicia indígena, porque así está reconocido en español. En kichwa la conocemos como nuestra justicia, o como ir al cabildo, como hacerle el baño ritual, como hacerle el azote ritual, de este modo he acordado nombrarla como justicia propia.

²⁸¹ No ser perezoso, tener vocación social; no mentir, que no fluya la demagogia; no robar, ser transparente y ético (Pacari y Yumbay 2019, 107).

mi tía que hace un par de años logró posicionarse como cabildo de la comunidad, pero su voz no era legítimamente reconocida. La discriminación y estigmatizaciones por ser mujer y ser mujer embarazada *runa* fue tan alta que optó por retirarse de esta posición. En la misma línea estamos las mujeres de toda la comunidad, donde las personas que están dentro de los cabildos o dirigencias desde sus concepciones patriarcales no conciben la voz y participación de las mujeres. Y si hablamos de una mujer, víctima de violencia de género, en general sus miradas androcéntricas y genéricas binarias no permiten que sus necesidades reales sean escuchadas. Así por ejemplo el testimonio de Rosa López que refiere:

En 2003 me vinculé a este trabajo del Centro de Derechos de las Mujeres en Chiapas, como promotora y defensora, que desde entonces inicié a trabajar acompañar, acompañar y hablar de mi lengua con las compañeras mujeres indígenas que buscan justicia, y escuchar, que no son escuchadas desde sus comunidades, desde sus autoridades ancestrales. También como que ellos no valoran sus derechos como mujeres y son discriminadas por ser analfabetas y no saber hablar el español (López 2009, 213).

Nuestra justicia propia, producto del legado ancestral es sumamente importante para lxs *runakuna*, es parte del *ayllu*, con mecanismos propios de resolución, es inclusiva y reconoce la paridad *kari*, *warmi*, -complementariedad- y actualmente necesita hacerse en práctica tal complementariedad por parte de quienes lo ejecutan. Es respetable la gran sabiduría ancestral de los *taytakuna* pero es importante sanar la enfermedad del patriarcado colonial insertados en sus formas de pensar. Esta enfermedad solo permite que la filosofía complementaria se vuelva discursiva y no práctica. Se margina la paridad hombre-mujer en el *ruray*. Para cualquier decisión la paridad femenina está ausente. Así como vimos el testimonio de Rosa López, la realidad de las mujeres no suele ser totalmente amparada por parte de quienes ejecutan la justicia ancestral.

En la mayoría de los temas no han tomado en cuenta el problema estructural del fenómeno de la violencia y para estos casos han divagado para repararlos. Ya sea con una falta de interés, de conocimiento y de falta de ética en su vida personal. Se ha recomendado que tales autoridades sean éticos en práctica y teoría, razón por la cual muchos de los cabildos en nuestra comunidad no han podido ejercer la justicia comunitaria con firmeza sobretodo en casos de violencia de género e infidelidad porque también se encuentran ejerciendo estas problemáticas. María, Sol, Kushi y Sinchi refieren en más de una ocasión

estos problemas y la falta de interés de las autoridades, razón por la cual recomiendan que los procesos estipulados para ejercer nuestro derecho, sean respetados en proceso y en principios.

Como mencioné anteriormente, nosotras en nuestra comunidad llamamos a la justicia como justicia propia, como “ir a los cabildos” o como justicia indígena, ancestral comunitaria. En este caso he optado por llamarla justicia propia. Nosotras, como parte del diálogo sobre el *llaki* también conversamos las maneras cómo hemos acudido a la justicia propia ante este *llaki*. Una vez compartido las experiencias coincidimos que en las situaciones de **violencia de género con infidelidad** nos habían llevado a la exigencia de la justicia propia. De allí que el proceso de captura era a ambas personas –pareja y amante– para practicarles la justicia propia. El proceso era las siguientes; la captura o *hapichina*, *wichiachina* o encierro en la casa comunal, *tapuchina* o averiguar la verdad, *astichina* o azotarlo con la idea de dejar las energías negativas, *armachina* o bañarlo con la idea de purificarlo, *perdonarina* o perdonarse mutuamente, de esta manera llegar a la sanación o *hampichina*, al *alli kawsay* y la convivencia armónica en pareja. Especialmente María refiere: *Parlashpa*, *wakashpa*, *randimanta perdonarishpaha*. Ella ha optado por acudir varias veces a esta justicia con la idea de sanar a su pareja. A diferencia de Gertrudis y Sol, que no sintieron un acompañamiento real a su situación de violencia e infidelidad por parte de los administradores de justicia. Pero sobretodo por la limitante económica, ya que en nuestra comunidad acceder a la justicia propia amerita pagar un valor económico para la captura, los azotes y el baño respectivamente.

Finalizando el bordado de éstas figuras o estrategias puestas en tela. Me permiten mencionar que seguimos bordándonos mientras decidimos caminar juntas y en parejo. Nuestra forma de pararnos fuertes es para enfrentar el *llaki*, lo que hace daño, lo que provoca el desequilibrio. La primera decisión para salir del *llaki* fue dar el paso para enfrentar el miedo. La idea de complementariedad se hace posible desde nosotras, sin embargo en el camino no encontramos sostenernos porque sigue manteniéndose un desequilibrio donde la mujer se encuentra oprimida por una sociedad patriarcal-colonial que privilegia lo masculino hegemónico, aquello se articula para naturalizar la violencia de género.

Así como es el día y la noche complementadxs en el tiempo/espacio, o el fréjol y el maíz complementadxs en la siembra. Es necesario que tanto hombres y mujeres veamos esa práctica de la complementariedad en nuestros actos. Que la iniciativa de realizar esta búsqueda de la sanación sea desde ambos lados y no solo desde un lado, de la *warmi*.

Nuestras resistencias runas no podrían estar enunciadas sin el tinte y filosofía complementaria que las define, pero deben *estar haciéndose en el ruray*. Las mujeres kichwas estamos resistiendo desde nuestro pensar-actuar-sanar sin exclusión sino en colectividad, por lo tanto esta constante fluidez para sanarnos en colectivo es nuestra re-existencia o *sinchiyay*²⁸². Desde allí nos estamos sosteniendo y tejiendo con la *kawsay*.

²⁸² 'El ser tejido de fortaleza, fuerza espiritual, intuitiva'.

Bibliografía

- Bourquin, Peter. 2007. *Las constelaciones familiares*. Editorial Desclée de Brouwer. S.A. Ediciones Serendipity. Bilbao. s.p.
- Blanco, Hugo. 2017. “Construyendo un mundo nuevo”, En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo II* editora C. Walsh. Quito: Ediciones Abya-Yala. 142-153.
- Cariño Carmen, Cumes Aura, Curiel Ochy, Garzón María Teresa, Mendoza Bienvenida, Ochoa Karina y Londoño Alejandra. 2017. “Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales. Diálogos y puntadas”, En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo II* editora C. Walsh. Quito: Ediciones Abya-Yala. 509-536.
- Cabnal, Lorena. 2012. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”, en *Feminista Siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. España: ACSUR las Segovias. Tomado de: <https://porunavidavivible.files.wordpress.com/2012/09/feminismos-comunitario-lorena-cabnal.pdf>
- . "Epistemología feminista comunitaria Iximulew: caminos emancipatorios desde el territorio cuerpotierra". Ponencia presentada en la II Jornadas de investigaciones feminista y de género, Quito, 21 de septiembre del 2017. Tomado de: <https://www.youtube.com/watch?v=u0j6j4kTLqQ&t=2107s>
- Cumes, Aura. 2012. “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. Ponencia presentada en el II Encuentro de Estudios de Género y Feminismos. *Anuario Hojas de Warmi n° 17*, España, 30 de junio.
- Choque, Alba. (2009). “*La imagen del felino en el arte del antiguo Perú*”. 1era. Edición. Lima – Perú. Talleres Gráficos de Alejos Ayast & Erika de Lourdes. Pp. 26-90
- Espinar, Eva. 2007. *Las raíces socioculturales de la violencia de género*. Escuela Abierta 10, 28 y 41. Tomando de http://www.ceuandalucia.es/escuelaabierta/pdf/articulos_ea10/02espinar.pdf
- Gargallo Francesca. 2014. *Feminismos desde Abya Yala*. México; Editorial Corte y Confección. Pp. 1-262.

- Grupo Chaskiwarmikuna. 2017. *Cómo aprendimos a volar. Testimonios de mujeres indígenas que han caminado hacia una vida libre de violencia*. Coordinadora Gabriela Ávila Peredes. Quito; GAMMA y Fundación Rosa Luxemburgo. Centro Gráfico Salesiano.
- Guardia, Sara. 2002. *Mujeres peruanas. El otro lado de la historia*. Cuarta Edición. Lima.
- Guzmán, Adriana. “Feminismo Comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos”, *Revista con la a*, 59. 25 de septiembre 2018. Tomado de: <https://conlaa.com/feminismo-comunitario-bolivia-feminismo-util-para-la-lucha-de-los-pueblos/>
- Guerrero Patricio. 2018. *La chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*. Universidad Politécnica Salesiana. Abya –Yala. Quito.
- Hernández Muñoz, Verónica, Domínguez Torres Mariluz. “Representaciones sobre la infidelidad en el discurso de oyentes de vallenatos” *Quórum Académico* Vol. 12, N° 1 (2015): 81 – 101. Universidad del Zulia: ISSN 1690-7582
- Hernández, Aida. 2018. Entre la justicia comunitaria y el litigio internacional: el caso de Inés Fernández ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos en *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*, coordinadora Rachel Sieder. México; CIESAS. Pp. 34-52
- Horswell, M. 2010. *La decolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. Abya-Yala. Quito. Pp. 11-197
- Jelin, Elizabeth. “¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria?”. *En Los trabajos de la memoria*, 51-70. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2012.
- Lavilla Silvia, Gaspar Ana, Jimeno Alicia, en colaboración con Santiago Boira Sarto. Documento técnico nº 3. *Perspectivas psicológicas de la violencia de género*. Aragón: Abril 2011. Tomado de <https://www.aragon.es/documents/20127/674325/perspectivas%20psicologicas.pdf/63f983b8-ab9b-1399-4616-d94b05719020>
- López Santiz, Rosa. 2009. “La defensa de mujeres indígenas en Chiapas” en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, compiladoras Miriam Lang, Anna Kucia. Ecuador: UNIFEM. 1-243
- Lugones, María. “Colonialidad y género”. En *Tejiendo de ‘otro modo’: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys

- Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa ,57-73. Popayán: Universidad de Cauca, 2014.
- Marcos, Sylvia. “*La resistencia no cabe en la teoría,*” en Varios/as autores, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista III*, 15-29. Chiapas: EZLN, 2016.
- Molina, María Esperanza. 2009. “El Territorio Independiente de Mujeres Sarmiento Yaqui”, en *Mujeres indígenas y justicia ancestral*, compiladoras Miriam Lang, Anna Kucia. Ecuador: UNIFEM. 1-243
- Moreno, Esther. 2013. “Asaltar la mesa María Galindo, No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización, Mujeres Creando”.
http:
http://www.idaes.edu.ar/pdf_papeles/NO%20SE%20PUEDE%20DESCOLONIZAR%20SIN%20DESPATRIARCALIZAR.pdf
- Murra, John. 2004. *El mundo andino: población, medio ambiente y economía*. Instituto de Estudios Peruanos. Fondo editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.
- Pacari Nina y Yumbay 2017. Mariana. *Derecho propio y sistema de administración de justicia kichwa*. Instituto de Ciencias Políticas Pacari. Quito-Ecuador.
- Pequeño, Andrea. 2009. “Vivir violencia, cruzar los límites”, en *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compiladora Andrea Pequeño. Quito: FLACSO, Sede Ecuador y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Sanjinés, Javier. “*El testimonio oral y la democracia Una reflexión a duo*”. (Hemeroteca UASB)s.e., s.f..
- Rodríguez, Adriana. 2018. “Género e interculturalidad: hacia la búsqueda de un feminismo indígena ecuatoriano”. *Revista Pucara* 29: 71-88.
- Sabsay, Leticia, “Políticas queer, ciudadanía sexuales y decolonización” en *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde con el sur*. Editado por Diego Falconi, Santiago Castellanos, María Emilia Viteri. 2013
- Sarlo, Beatriz. “Críticas del testimonio: sujeto y experiencia”. En *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión de la memoria*, 27–58. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Shopes Linda y Bofill, Mireia. “Diseño de proyectos de Historia Oral y formas de entrevistar”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 25. 2001. 133-141
- Segato, Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños

- . 2012. “*Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial*”. Universidade Federal de Santa Catarina.
http://nigs.paginas.ufsc.br/files/2012/09/genero_y_colonialidad_en_busca_de_claves_de_lectura_y_de_un_vocabulario_estrategico_descolonial_ritasegato.pdf
- Silverblatt, Irene. 1990. *Luna, Sol y Brujas: género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Centro de estudios regionales andinos “Bartolomé de las Casas” Cusco.
- Walsh, Catherine. 2016. “Sobre el género y su modo-muy-otro,” en *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*, compilador Pablo Quintero. Buenos Aires: Ediciones del signo. 165-181.
- . 2017. “Gritos, grietas y siembras de vida. Entretejerer de lo pedagógico y lo decolonial”, En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir, Tomo II* editora C. Walsh. Quito: Ediciones Abya-Yala. 17-45
- Walker, L. 2009. *El Síndrome de la Mujer Maltratada*. Editorial Desclé de Brouwer.
<http://www.edesclée.com/pdfs/9788433026095.pdf>
- UNICEF. 2014. La violencia contra las mujeres en el Ecuador, 31. Quito. Tomado de
https://www.unicef.org/ecuador/Violencia_de_Gnero.pdf

Sesiones de trabajo de campo

- Tantanakuy 1, 31 de marzo, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 2, 7 de abril, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 3, 14 de abril, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 4, 21 de abril, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 5, 5 de mayo, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 6, 19 de mayo, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 7, 2 de junio, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 8, 9 de junio, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 9, 6 de julio, 2019. Camuendo.
- Tantanakuy 10, 11 de agosto, 2019. Camuendo.
- Rimanakuy 1. Kushi, 5 de julio, 2019. Camuendo.
- Rimanakuy 2. Kushi, 11 de agosto, 2019. Camuendo.
- Rimanakuy 1. Sol, 5 de julio, 2019. Camuendo.
- Rimanakuy 2. Sol, 14 de agosto, 2019. Camuendo.

Rimanakuy 1. Gertrudis, 16 de agosto, 2019. Camuendo.

Rimanakuy 1. María, 22 de agosto, 2019. Camuendo.

Tantanakuy 1. Katsa Cachiguango, 19 de septiembre del 2019. Quito.

Ruimanakuy 1. Irpa Caral, 23 de septiembre del 2019. Camuendo.