

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Comunicación**

Maestría de Investigación en Comunicación

Mención en Estudios de Recepción Mediática

## **La historia a través de las narradoras**

**Medios y mediaciones en los relatos de vida de las mujeres shuar en la parroquia  
Los Encuentros**

Aida Yadira Maldonado Quezada

Tutor: Edgar Clotario Vega Suriaga

Quito, 2022





## Cláusula de cesión de derechos de publicación

Yo, Aida Yadira Maldonado Quezada autora de la tesis titulada: “La historia a través de las narradoras: medios y mediaciones en los relatos de vida de las mujeres shuar en la parroquia Los Encuentros”, mediante el presente 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 magister en Investigación de la Comunicación con mención en recepción 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.

20 de junio de 2022

Firma: \_\_\_\_\_



## Resumen

Esta investigación dialoga con las mujeres shuar y observa diversas mediaciones que interactúan como dispositivos de poder simbólico formales y naturalizados. En este contexto se de-construye el sentido de la identidad fija en la esfera de la aldea-global, es decir, se penetra en la construcción discursiva de lo que es una mujer shuar. En la atmósfera de esta dialéctica, se analiza la condición y situación actual de las mujeres shuar, mediaciones constitutivas y categorías que se sujetan en las relaciones de género, como parte del 'patriarcado colonial moderno' (Segato 2016). Actualmente, las mujeres shuar de la parroquia Los Encuentros, viven en la zona de influencia directa del yacimiento aurífero Fruta del Norte y, en este escenario, hoy se puede sostener que la política es comunicación y la dominación es comunicación (Matrín-Barbero 1987). En conclusión y, para comprender la operatividad de los dispositivos, la relación laboral entre las mujeres shuar con la empresa minera provoca simultáneamente el efecto de feminización de la pobreza, que implica doble jornada laboral y provoca severos procesos de exclusión que determinan una situación de triple opresión. El método que se utiliza para esta investigación, es la metodología horizontal dialógica en combinación con la observación etnográfica.

Palabras clave: colonialismo, identidad, mediaciones, cautiverios, capitalismo, mujeres shuar



Aquí transcurre todo y nada. Eres mi todo y nada. Te dedico este trabajo que es tan tuyo como mío. Gracias por ser. A ti, Ana.

La mejor amiga y la mejor ser humana que conozco, a mi madre, Cumandá.

En mi padre reconozco la bondad del perdón. Gracias, Miguel.

A mi familia, la que siempre me motivó a soñar: Zenia, Liliana, Miguel y Diego.



## Tabla de contenidos

Figuras y tablas.....	11
Glosario .....	13
Introducción.....	15
Capítulo primero: Contexto sociohistórico cultural, comunicacional y económico en el que viven las mujeres shuar.....	21
1. Dinámica histórica: procesos de invasión, colonización y evangelización .....	21
2. La primera invasión y colonización.....	22
3. Evangelización y conversión shuar, la segunda invasión.....	25
4. En diálogo con la gente shuar de la parroquia Los Encuentros sobre la conversión y evangelización shuar.....	29
5. El conflicto entre Ecuador y Perú en el territorio de las mujeres shuar .....	30
6. En diálogo con las mujeres shuar: la guerra entre Ecuador y Perú .....	34
7. Identidades modificadas: sentidos políticos, culturales y comunicacionales .....	35
8. En diálogo con las mujeres shuar: labores diarias de las mujeres shuar .....	36
9. Sentidos políticos y culturales .....	39
10. Sentidos comunicacionales y culturales .....	43
11. Política de un capitalismo extractivista en el territorio de las mujeres shuar .....	52
12. En diálogo con la gente del centro shuar Nankais.....	57
Capítulo segundo: Mediación múltiple: institucional, organizacional y familiar que impactan en la condición y situación de las mujeres shuar .....	62
1. Delimitación conceptual de las mediaciones múltiples .....	62
2. Fuentes de mediación: condición y situación de las mujeres shuar.....	62
3. Mediaciones institucionales en las relaciones de las mujeres shuar.....	67
4. La minería en Ecuador: nuevas mediaciones institucionales .....	77
5. Diálogo con las mujeres shuar en el espacio doméstico: mediaciones familiares .....	82
Capítulo tercero: Los cautiverios de las mujeres shuar .....	88
1. La triple opresión de las mujeres shuar .....	88
2. Los cautiverios de las mujeres shuar .....	91
3. En diálogo con las mujeres shuar en el espacio doméstico .....	96

4. La vida de las mujeres shuar en un contexto extractivista.....	97
5. La doble jornada de las mujeres shuar en un contexto extractivista.....	99
6. El problema de no nombrar a las mujeres shuar.....	102
Conclusiones.....	106
Obras citadas .....	110

## Figuras y tablas

Figura 1. Fotografía de la iglesia en el centro shuar ‘Nankais’ .....	30
Figura 2. Descripción de las concesiones mineras por provincia, por número de concesiones.....	33
Figura 3. Descripción de concesiones mineras por provincia, por superficie .....	33
Figura 4: Fotografía del diente de jabalí.....	37
Figura 5: Fotografías de los collares de E. ....	38
Figura 6. Fotografía que describe la relación entre la empresa minera, Federación shuar de Zamora Chinchipe y la Academia. ....	43
Figura 7. Fotografía de mujer shuar junto a mujeres del pueblo Saraguro y mestizo. ....	45
Figura 8. Fotografía de mujer shuar, candidata a reina del cantón Yantzaza.....	45
Figura 9. Fotografía de la descripción del concurso de belleza, reina de Los Encuentros .....	46
Figura 10. Fotografía de mujeres ganadoras de un concurso de belleza reina Los Encuentros. ....	46
Figura 11. Fotografía de la descripción de un concurso de belleza.....	47
Figura 12. Fotografía de un concurso de belleza.....	47
Figura 13. Fotografía de la noticia el suceso de Nambija en 1993.....	53
Figura 14. Fotografía de la noticia sobre el suceso de Nambija en 1993 .....	53
Figura 15. Cuadro del catastro minero de la parroquia Los Encuentros .....	56
Figura 16. Fotografía de la iglesia de la parroquia Los Encuentros, donde se anuncia la transmisión en vivo de la misa .....	69
Figura 17. Escuela del centro shuar Nankais.....	70
Figura 18. Escuela del centro shuar Nankais.....	70
Figura 19. Escuela del centro shuar Nankais.....	71
Figura 20. Fotografía que describe el evento inaugural de la Unidad Educativa del Milenio Los Encuentros. ....	73
Figura 21. Relaciones y estructura de la institucionalidad del Estado. ....	76
Figura 22: Fotografía del centro shuar donde se han instalado antenas de la cadena Directv-Ecuador.....	86
Figura 23: Fotografía de una mujer shuar de la parroquia Los Encuentros .....	88

Figura 24. Fotografía que describe un taller organizado para periodistas de Zamora Chinchipe, organizado por la empresa minera Lundin Gold.....	92
Figura 25. Taller con periodistas de la provincia de Zamora Chinchipe, organizado por Lundin Gold, en 2019.....	92
Figura 26. Descripción de la condición y situación de las mujeres shuar.....	93
Figura 27: Mujer shuar en su huerta.....	98
Figura 28: Imagen de estanque de tilapias.....	98
Tabla 1: Clasificación del hombre y la mujer en la sociedad shuar. ....	40
Tabla 2. Clasificación de las mujeres shuar en la planificación local del GAD Parroquial Los Encuentros .....	56

## Glosario

**Aja:** similar a huerta.

**Anchutz:** nombre de centro shuar.

**Anent:** plegarias o versos que se acompañan de música, para conectarse con el mundo espiritual. Se realizan en espacios privados.

**Aquisito:** expresión quichua que señala que un lugar está cerca.

**Bejuco:** tallo largo, fuerte y delgado de plantas de zonas tropicales y amazónicas.

**Catecismo:** clases religiosas.

**Changuinas:** Especie de canasta tejida con bejuco.

**Chicha:** palabra quichua. Bebida a base de una fermentación de frutos como la chonta, o tubérculos como la yuca o camote.

**Chonta:** planta, familia de las palmeras. Produce un fruto que sirve para comer y hacer chicha.

**Cofan:** nacionalidad indígena que vive en el norte de la Amazonía ecuatoriana.

**Curicamayos:** designación a los trabajadores de las minas en la gobernación de Yaguarzongo.

**Dentrado:** expresión coloquial del verbo entrar.

**Ekent:** espacio privado del hogar shuar, del Jea.

**Janchera:** Mujer que selecciona y clasifica las rocas de los vertederos de una mina. Generalmente estas rocas se regalan a las mujeres para que obtengan pequeños gramos de oro.

**Jéa:** casa shuar.

**Jíbaros:** designación peyorativa y condescendiente que los misioneros y luego los colonos usaron para nombrar a los shuar.

**Majado:** palabra quechua que significa machacado, aplastado, golpeado.

**Mullo:** piezas de plástico para elaborar un collar.

**Pacamoros:** provincia de la Gobernación de Yaguarzongo.

**Partner:** compañero.

**Pinkuí:** instrumento musical de carrizo, parecido a una flauta.

**Shakap:** Cascabeles para bailar.

**Shiikiar:** bolso de malla.

**Shuar:** gente.

**Taisha:** nombre shuar (generalmete se usa como apellido).

**Tankámash:** espacio masculino de la cabaña shuar, equivalente, muy libremente, a nuestra sala de estar.

**Tele:** referencia al televisor.

**Tsanka Nunka:** Tierra generosa.

**Tseas Entsa:** nombre de centro shuar que significa quebrada venenosa.

**Ujaj:** presidente de la ceremonia, normalmente una mujer anciana (Bianchi 1983).

**Uwishin:** Shamán.

**Uwishin:** Shamán.

**Uyunt:** tipo de bolsa apretada y más pequeña.

**Wea:** maestro de ceremonias.

**Yaguarzongo:** gobernación de la región amazónica del siglo XVI. Centro administrativo que controlaba la explotación aurífera en zonas del Perú y Ecuador.

**Yuca:** tubérculo de la zona amazónica, que se usa para hacer chicha o comer como alimento.

## Introducción

Esta investigación se inserta en la dimensión de las mediaciones, mismas que confluyen en la vida de las mujeres shuar, dentro de esta dialéctica de análisis se profundiza en la condición y situación en la que viven las mujeres shuar, dos categorías que median con la identidad, políticas de etnización y cautiverios de las mujeres.

El primer camino en recorrer son los centros<sup>1</sup> shuar de la parroquia Los Encuentros, después, se visita el centro urbano de la Parroquia, con la finalidad de conocer cómo se establecen las relaciones sociales, una vez instalada la empresa en la comunidad. En el primer ingreso a los centros shuar, se reconoce que no todas las mujeres shuar quieren dialogar, el desinterés se debe, principalmente, al reconocimiento de esa intervención; es decir, no están dispuestas a perderlo todo (nuevamente) sin recibir algo a cambio. Se aclara que, no se pretende decir que las mujeres shuar negocian el ingreso de los investigadores académicos a los centros shuar, sino que resisten (de diversas maneras) a esas ‘nuevas’ intromisiones; al mismo tiempo, sienten la incertidumbre de la indefensión después del despojo al que han sobrevivido.

Para el segundo momento, en el que se consolidó un acercamiento directo, la ayuda recibida de las mujeres shuar que viven en el centro urbano del cantón Yantzaza, fue clave. Junto a ellas se realizó un segundo recorrido en los centros shuar, la apertura permitió conocerlas desde otro vínculo, como la amistad.

La tarea que convocó esta investigación se complementó, en el camino, en la pluralidad de voces reconocidas en el interior de los centros shuar. Por lo que las primeras líneas se fusionan con la propuesta para dialogar, descolonizar la mente y descolonizar el conocimiento: fuente de saber intocable que ha estado presente en esta y en las generaciones pasadas, instituida con voz y poder propio, civilizada, ante todo.

Desde esta percepción, deconstruir la representación del otro/otro, en este caso de las mujeres indígenas shuar como seres inferiores, como el otro cuerpo constituido naturalmente como un territorio “apropiable y expropiable” (Nouzeilles 2004), diferente, colonizado, no civilizado, pero ligado a la naturaleza, algo que definía Marcela Lagarde (2005) como un sujeto o sujeta histórica que habita en un cautiverio, una condición y situación que entra en conflicto permanente en las relaciones sociales en las que están

---

<sup>1</sup> Nombre jurídico, el “centro” se usa para referirse a una comunidad shuar.

inmersas las mujeres shuar, esta tarea para deconstruir se mantiene como algo urgente en el campo de las ciencias sociales y en los estudios de recepción mediática y, como una tarea pendiente, para democratizar y reconocer la pluralidad de voces que se construyen y resignifican en la representación del otro/otro, desde los medios y las mediaciones, desde la “colonial modernidad” (Segato 2016),

Deconstruir, para reconocer el orden moderno que ha creado un escenario colonizador, Rita Segato (2016) señala a este nuevo orden como el “patriarcado moderno”, donde la pluralidad de voces es un mero señalamiento discriminatorio del otro/otro, aunque los términos se sostengan en presupuestos constitucionales que, finalmente, provocan la exposición y participación forzosa de las mujeres shuar en la modernidad patriarcal (con todo lo que eso implica), al mismo tiempo, invisibiliza la resignificación de las mujeres en tiempos modernos, las luchas internas y los cautiverios que las oprime.

La concepción metodológica, el orden de partida de esta investigación se insertó por fuera del “etonocentrismo del conocimiento” (Corona y Kaltmeier 2012), al mismo tiempo fue autocrítica y observadora de la práctica investigativa. Es decir, más allá de la acumulación de conocimiento científico, se propone (en presente, para no olvidar): ir hacia una antropología de la mujer, tal como lo definía Marcela Lagarde, en los cautiverios de las mujeres (Lagarde y de los Ríos 2005, 9), con métodos de investigación horizontales, que se comprendan desde una dimensión ética y política, descolonizar para investigar, un nuevo orden, con un nuevo mapa. Así, desde un punto crítico y autorreflexivo se caminó para ir hacia un encuentro metodológico, horizontal y dialógico. Como resultado, en el 2018, se estableció un espacio de encuentro y convivencia diaria con las mujeres shuar, lo que permitió dialogar en el espacio doméstico y de la comunidad.

La investigación se concentra en el análisis de la influencia de medios y mediaciones en la condición y situación de las mujeres shuar, en el contexto de explotación minera a gran escala en la parroquia Los Encuentros, en la provincia de Zamora Chinchipe. La otra historia, desde la voz de las narradoras.

Las mediaciones que influyen en el contexto sociohistórico cultural de las mujeres shuar, se fusionan a nuevas estrategias de recepción que penetran en la cosmovisión de la cultura shuar, un juego de interacciones que deja un largo proceso de hibridación cultural. Este tipo de mediaciones se fusionan con otras fuentes de mediación, que miradas desde la estrategia cualitativa de la recepción, propuesta por Guillermo Orozco en la “dialéctica

de la mediación” (Orozco 1993), permiten ahondar en la re-significación de las mujeres shuar en la cultura, en la política, en la economía, en la clase social, en el género, en la edad, en la etnicidad, en los medios, en las condiciones situacionales y contextuales, en las instituciones y en los movimientos sociales (Orozco 1993).

El timón de la investigación se dirigió sobre una pregunta central: ¿cómo los medios y las mediaciones influyen en la construcción de la condición y situación las mujeres shuar en el contexto de la explotación minera a gran escala en la parroquia Los Encuentros? Para el desarrollo investigativo se consideraron tres objetivos específicos: a) Analizar el contexto sociohistórico cultural, comunicacional y económico en el que viven las mujeres shuar; b) Analizar las mediaciones múltiples: institucional, organizacional y familiar que impactan en la condición y situación de las mujeres shuar; c) Analizar los cautiverios de las mujeres shuar en un contexto extractivista.

En el capítulo primero, se analiza el contexto socio histórico, una descripción de la dinámica histórica que da cuenta de la invasión, colonización y evangelización a la que fueron sometidas las mujeres shuar. Es preciso señalar que este contexto socio histórico cultural y comunicacional, que estampó múltiples compendios históricos, se escribió sin ellas, una construcción ahistórica que se homogenizó a la historia de la Amazonía sur desde una versión “quechuizada de la historia” (Castro, 2002). Se reconocen, además, las mediaciones políticas en el conflicto bélico entre Ecuador y Perú, estrategias de comunicación que permitieron el acceso a la Cordillera del Cóndor, a empresas transnacionales mineras. Así también, se reconoce el proceso de construcción de la identidad shuar, dentro del orden jerárquico de una “sociedad individualizada” (Bauman 2001), lo que cimentó procesos estructurantes de cambio que modificaron de manera permanente la vida de las mujeres shuar.

En el capítulo segundo, desde las mediaciones múltiples, se conceptualiza la categoría de condición y situación de las mujeres shuar, en un contexto de explotación minera a gran escala. Desde esta “condición genérica”, emergen breves resistencias que fortalecen otras mediaciones y permiten al Estado “administrar lo étnico” (Kaltmeier 2007), Aquí, se reconoce cómo actúan los dispositivos de poder en la vida, en las interacciones y prácticas de las mujeres shuar, para sujetarlas de manera permanente al paradigma de un desarrollo nivelador que esconde la “trampa de la pobreza” (Shiva 1997).

En el tercer capítulo se analiza la “triple opresión” (Lagarde 2005) en la que viven las mujeres shuar, la misma que las condena a sobrevivir en una “doble jornada laboral”

(Lagarde 2005). También se reconoce los cautiverios de las mujeres shuar como “madre-esposas”, ahora en un contexto extractivista. Finalmente, se nombra a las mujeres, a las que sobreviven, a las que resisten, pese al del discurso nivelador que ha equiparado sus problemas, pese a normarlas y homologarlas con la naturaleza como sujetas ahistóricas.

Breve recorrido de los momentos dialógicos. Se caminó rigurosamente entre la teoría y la práctica, entre la investigación y las luchas que nos convocan a las mujeres. Con todos los antecedentes históricos, este proyecto investigativo se concibió entre diálogos académicos. Diálogos: junio 2018, Congreso Internacional de Comunicación, CICOM, de la Universidad del Azuay; octubre de 2018, Congreso Internacional Cuerpos, Despojos, Territorios: La Vida Amenazada, en la Universidad Andina Simón Bolívar; noviembre 2018, Octava Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales, en el Primero Foro Mundial de Pensamiento Crítico, Clacso; y, Conferencia Mundial Metamorfosis de las Ciencias Sociales y Humanidades, UTPL, En cada recorrido, el diálogo rebasó la corriente académica occidental, es decir el debate permitió ir hacia construcciones colectivas, que permitieron obtener ideas claves y fundamentación crítica sobre la comunicación y su aplicabilidad en las relaciones diarias de las mujeres indígenas en la colonia moderna.

La investigación que se realizó, en el 2019, tuvo que parar, las visitas a la comunidad y la presencia de una persona extraña en el lugar llamó la atención de varios representantes de la empresa minera y algunos dirigentes del gobierno local, por lo que en acuerdo mutuo con algunas mujeres shuar, se consideró hacer una breve pausa y continuar después, cuando los riesgos sean menores. El principal riesgo, era que las mujeres shuar o sus familiares que trabajan en la empresa puedan ser despedidos. Debido a esta circunstancia, nos comprometimos a no publicar nombres o fotografías que las exponga laboralmente; así también, se tomó las debidas precauciones para no generar conflictos en el interior de la organización que las representa. En esa línea de acuerdos, no exponen nombres, fechas o algún elemento que las ponga en riesgo o peligro.

Por lo expuesto, los diálogos con las mujeres shuar que se detallan en cada capítulo, no tienen nombres y datos que pudieran ser identificados luego de la publicación de este documento.

La metodología que se aplicó en esta investigación es parte de una simbiosis metodológica que se divide en dos fases: la primera, es la aplicación de una metodología horizontal y dialógica, que funciona como columna vertebral para todo el proceso de investigación; la segunda fase, es la observación etnográfica que se organiza

“dialógicamente” sobre la primera. La metodología dialógica y horizontal se basa en principios de horizontalidad, reciprocidad y dialogalidad, lo que implica que el investigador y el investigado establezcan nuevas miradas investigativas a través del diálogo (Kaltmeier y Corona 2012).

Es decir, la investigación observó dialógicamente las mediaciones que influyen en la vida de las mujeres shuar, mediante la combinación metodológica, un traslado hacia la descolonización de las metodologías, desde una visión horizontal que se estructuró sobre teoría y práctica sin orden definitivo, con la intención de buscar sentido a los diálogos que se recogieron durante el proceso investigativo.

La investigación inició en el 2017 y su intervención dialógica culminó en febrero de 2021. Todos los diálogos de la investigación se recogieron en la parroquia Los Encuentros, ubicada al sur de la Amazonía ecuatoriana, en la región siete, cantón Yantzaza, provincia de Zamora Chinchipe, específicamente en el shuar de centro shuar Nankais – Tseas Entsa. Aquí, viven alrededor de 84 hombres y 69 mujeres shuar.

En el campo dialógico horizontal, se dialogó con siete mujeres shuar del sector rural y urbano de la parroquia Los Encuentros. Así también, se dialogó con tres hombres shuar, quienes residen en la provincia de Zamora Chinchipe. En el camino, en el 2021, se realizaron comparaciones teóricas y prácticas, entre mujeres shuar de las provincias de Zamora Chinchipe y Morona Santiago, particularmente, en el cantón Sucúa.



## Capítulo primero

### Contexto sociohistórico cultural, comunicacional y económico en el que viven las mujeres shuar

#### 1. Dinámica histórica: procesos de invasión, colonización y evangelización

La historia de las mujeres shuar de Zamora Chinchipe no se encuentra en una línea de tiempo o en un orden cronológico que permita conocer y reconocer su vida antes de la invasión española. Sin embargo, algunos historiadores describen brevemente que antes de vivir en el sur de la Amazonía, los shuar habitaron la provincia de lo que hoy es Esmeraldas, después arribaron a la región interandina, se cree que esta zona estuvo bajo su dominación por un periodo desconocido; con el tiempo avanzan hasta lo que hoy se demarca como la provincia del Cañar y, finalmente, llegan hasta la provincia de Azuay.

Aunque son pocos los argumentos históricos, se cree que el shuar habría dominado antes de los Incas toda la región interandina. No obstante, por causas que se desconocen o no se registran en la historia ecuatoriana, el shuar traspasa la Cordillera Oriental de los Andes y se establece a orillas del Zamora, del Bomboisa, del Santiago, Morona y Paute (Conde 1981).

El eclesiástico, historiador y arqueólogo Federico González Suárez<sup>2</sup> (1969) describe al shuar como los primitivos habitantes de este país, pues se cree que unos arribaron del lado occidente por el Pacífico y otros descendieron por el Atlántico, siguiendo las montañas de Antioquia y Popayán para entrar por la costa norte al territorio actual de Ecuador (González 1969). González Suárez (1969) confiesa con franqueza que apenas puede emitir algunas conjeturas más o menos fundadas y que no es posible presentar conclusiones históricas evidentes.

Analizar históricamente a las mujeres shuar, es comprenderlas desde el mestizaje, dada la dinámica histórica a la que han sido expuestas y sometidas, sobre su escisión las mujeres shuar deben pensarse, como diría Barbero, desde la re-conceptualización de lo

---

<sup>2</sup> “La historia de las primitivas razas ecuatorianas ha sido muy desatendida por todos los historiadores, así antiguos como modernos; pues la raza de los Incas es la que les ha llamado la atención, y de las otras no han hablado sino como de paso, y en cuanto se relacionaba con aquella. El dominio de los Incas fue relativamente de corta duración en las provincias ecuatorianas; y las naciones antiguas no llegaron a perder ni su carácter original ni su fisonomía propia. Esta es una de las épocas más laboriosas para el historiador, por lo que respecta a las investigaciones; pero la más estéril, en cuanto a resultados satisfactorios”. (González 1969, 24-5)

indígena, “desde el espacio político y teórico de lo popular: esto es, a la vez como culturas subalternas, dominadas, pero poseedores de una existencia positiva, capaz de desarrollo” (Martín-Barbero 1987, 206).

## **2. La primera invasión y colonización**

La nación shuar fue considerada por mucho tiempo como la tribu de los guerreros indomables, pues no sucumbieron a la invasión incaica. Los incas en su intento de someter al shuar a su imperio fallaron varias veces. Túpac Yupanqui tuvo que retirar a sus soldados del territorio shuar, los “Chachapoyas y los pacamores”, resistieron a la conquista, su fuerza y valentía supo cubrirse con el escudo de la espesa vegetación de la selva (Stornaiolo 1999, 71). Después, Huayna Cápac, hijo de Túpac Yupanqui, intentó invadir el territorio de los Bracamoros y se vio obligado a huir, en aquel tiempo las y los shuar también resistieron esta invasión. Huayna-Cápac desistió de su conquista, al huir disimuló su derrota diciendo: “dejémoslos a estos rabudos, decía el Inca (aludiendo a la pampanilla que los varones usaban para cubrir parte de su cuerpo), porque son indignos de ser nuestros súbditos” (González Suárez 1969, 72).

Asimismo, los colonizadores españoles relataron las dificultades que padecieron para invadir, colonizar y evangelizar al shuar. Ugo Stornaiolo (1999) describía brevemente que las tribus shuar resistieron durante más tiempo con grandes rebeliones la invasión española:

Ni siquiera del Ecuador republicano (como de los países vecinos) puede decirse que, hasta hoy día, haya hegemonizado toda la selva que cubre su territorio”. Y en la parte bajo control, no bastando el uso de simples soldados armados, ha tenido que utilizar medios más sofisticados y eficaces, como el de introducir misioneros, quienes, en nombre de la inefable civilización cristiano-europea, no han escatimado medios para “civilizar” a los pueblos de la selva, imponiéndoles su Dios y su moral, al precio de un brutal etnocidio y genocidio. (Stornaiolo 1999, 35)

En el siglo XVI se registran las primeras exploraciones de los españoles en la Amazonía, entre 1536-1549, su principal interés era aprovechar los yacimientos de oro. Nambija y Magdalena se consideraron las minas más importantes del sur oriente (Castro 2002, 23); luego, Teodoro Wolf (1892) categorizó otras minas como importantes: Cangasa y Yacuambí (Wolf 1892, 600).

Para sostener la colonización, la producción aurífera se consolidó como un eje de fuerza económica, así, rápidamente, se crearon varios poblados, entre ellos, Zamora de los Alcaldes, fundada por Alonso de Mercadillo, Juan de Salinas Loyola, Hernando de

Benavente y Hernando de Baraona en 1549 (Castro 2002, 23); Cada población tenía fines estrictamente políticos, es por eso que el Gobernador electo era poseedor de la mayor autoridad (Castro 2002, 17). Este nuevo régimen de control político, económico y administrativo dio paso a la creación de gobernaciones en la región amazónica como la Gobernación de Yaguarzongo y Pacamoros,<sup>3</sup> centro administrativo que controlaba la explotación aurífera del suroriente.

En este nuevo escenario, Zamora de los Alcaldes fue nombrada como una de las ciudades más bellas y populosas del antiguo Reino de Quito (Wolf 1892, 600), pues de sus minas se extraía hasta un gramo de oro del peso de hasta diez y ocho libras (Conde 1981). En esta época de prosperidad, donde la minería era el eje central de la economía, el shuar fue sometido a las encomiendas y el encomendero. Esto funcionó bajo un sistema de reclutamiento: la encomienda era “el instrumento ideal para la sujeción, manejo y dominio de esta fuerza de trabajo” (Castro 2002, 38). Entre las funciones del encomendero era la de mantener en reducciones a los “curicamayos”,<sup>4</sup> se les entregaba dos mantas, dos camisas y la comida necesaria para su sustento: carne, sal, maíz y frijoles (Castro 2002, 36); por cada curicamayo el encomendero cobraba un tributo, además, se los obligaba a reparar sus casas (Castro 2002, 46). El sometimiento tenía aliados, los llamados “indios de lanza”, guerreros indígenas de otros pueblos. Estos eran los encargados de hacer cumplir el pago de tributos sea en especie o en servicios personales, en la mayoría de los casos se obligaba a trabajar en la extracción de oro (Barclay Red de Castro et al. 2009, 15).

Después de una próspera época, las “ciudades de minas de oro” (Castro 2002) inician su descenso en los años noventa del siglo XVI, las principales causas se deben, principalmente, a la corrupción de sus autoridades, además de los constantes abusos y maltratos a los que fueron sometidos las y los shuar. Así también, se reconoce que la invasión trajo consigo diversas enfermedades como la viruela y el sarampión, lo que provocó la que la población shuar mermara, como resultado emergieron sublevaciones a lo largo de toda la región (Barclay Red de Castro et al. 2009, 15).

---

<sup>3</sup> Actualmente el territorio de Yaguarzongo se extendería en la provincia de Zamora, en Ecuador, y las provincias peruanas de Jaén, San Ignacio de Cajamarca, Bagua y Utcubamba.

<sup>4</sup> Los trabajadores de las minas eran llamados los “curicamayos” y se los organizaba en una cuadrilla que era dirigida por el “encomendero”, la edad de cada uno comprendía entre los 14 y 25 años. Después, se estableció que no podían trabajar los menores de 20 años, las razones se justificaron en que no estaban preparados para esta labor. En 1571 existían 71 encomiendas de indios asentados en la Gobernación de Bracamoros-Yaguarzongo con un total de 22.270 indios encomendados (Barclay Red de Castro et al. 2009, 15).

En su defensa las y los shuar emprendieron diversos levantamientos en algunas ciudades de la zona. En 1599 la corona española perdió a los florecientes gobiernos de Macas y Yaguarzongo, dos regiones con ambicioso futuro fueron destruidas a los 47 años de su fundación (Wolf 1892, 600-1). Algunos lugares “se cerraron completamente a la presencia de los españoles, como Zamora, Logroño y Sevilla de Oro lo que cerraba el paso hacia el Marañón desde el norte”, así también lograron cerrar las minas del Cangasa (Barclay Red de Castro et al. 2009, 15).

Después de estos desalojos y levantamientos, para la corona era urgente recuperar las minas de Zamora y del Cangasa, pues la extracción aurífera le beneficiaba directamente, es por eso que en el siglo XVII (1678, 1692 y 1695) los españoles usaron varias estrategias para asegurar el ingreso a las minas, en esta nueva fase de invasión los españoles tomaron numerosos prisioneros entre los shuar donde las mujeres shuar eran entregadas a las autoridades para uso personal. La resistencia del shuar toma otro curso: “la reacción de los jíbaros<sup>5</sup> el Cenepa, en las zonas de Cangasa y Suririsa fue ahorcar a sus propios hijos para que no pudieran ser capturados por los españoles”. Tiempo después, toda la zona quedó cerrada al usufructo de los españoles; sin embargo, algunas comunidades indígenas recuperaron su autonomía, como es el caso de los Awajún y pasó mucho tiempo para conocer nuevas penetraciones españolas (Barclay Red de Castro et al. 2009, 16).

La intervención española en el sur amazónico significó la reducción de la población shuar debido a los constantes enfrentamientos entre los shuar y los españoles, el número de guerreros shuar se mermó después de numerosas batallas y aunque no existe una cifra real que detalle el número de habitantes, incluyendo a los shuar, se registra que en la ciudad de Zamora, la mejor construida en Yaguarzongo, tenía 16.000 habitantes sin contar con los que formaban el centro de la población, esta ciudad cayó en ruinas a finales del siglo XVI:

Sus habitantes abandonaron del todo el primer lugar, que como dije estaba a orillas del Yacuambi, y se establecieron los poquísimos que quedaron a orillas del río Zamora, diez leguas más cerca de Loja. Esto sucedió en 1663, es decir, poco más de cien años después

---

<sup>5</sup> Josep M<sup>a</sup> Fericgla describe a los shuar como un pueblo universalmente conocido como *jíbaros*, los colonos y misioneros usaron ese término en un sentido despreciativo o condescendiente (Fericgla 2000, 23). Según Juan Bottasso (1982) el término jíbaro “no es más que la corrupción y castellanización de Shuar”. Bottasso señalaba que en el castellano “a falta de un signo para escribir el sh” usó la x que después se transformó en j. El proceso de transformación se dio en el siguiente orden: shivar = xivar – jivar – jíbaro o jíbaro (Bottasso 1982, 11). ¿Jíbaro o jíbaro? Los shuar consideran esta designación insultante y peyorativa, por este motivo se autodesignan como shuar que significa gente.

de fundada. Las ruinas de la primitiva ciudad, no se han encontrado todavía. (Conde 1981, 37)

Los españoles sobrevivientes al escuchar que los shuar iban recuperando su territorio huían hacia otras ciudades, muchos se retiraron hasta Loja, lo que determinó la decadencia de varios poblados, a tal punto que las campanas de Zamora junto con los vasos sagrados fueron trasladadas y entregadas al convento de las Conceptas en la Loja, así lo relata el Padre Tomás Conde en Los Yaguarzongos (Conde 1981, 38).

La producción historiográfica de las y los shuar de la provincia de Zamora Chinchipe no describe con claridad la realidad de las mujeres shuar, María Castro (2002) precisaba que el problema inicia desde la interpretación histórica, donde el resultado fue una serie de informantes quechuizados de la sierra, estos entregaron a los cronistas una imagen estereotipada de la zona. El producto de ese orden fue: grupo de 'indios', un conjunto difícil de someter (Castro 2002, 14-7).

### **3. Evangelización y conversión shuar, la segunda invasión**

Cuando Cristóbal Colón llega a América en 1492, se produce un colosal desencuentro, es aquí donde inicia el sistemático plan de conquista, colonización y la conversión indígena al catolicismo. Alfredo Gómez-Muller (1997) señalaba que en este desencuentro se representó, desde la visión europea, al hombre americano como “el otro no europeo”, el amerindio: un ser bárbaro e inferior. Por lo tanto, el arribo de los españoles significó un desencuentro que consolidó discursivamente la inferioridad natural de los indígenas.

Este desencuentro niega la alteridad y construye al otro bajo la afirmación en la que ‘el otro que no soy yo’, ‘el otro diferente’ es inferior, y sobre esta inferioridad se somete y consolida una visión unilateral, la del conquistador. Esta única visión es la que históricamente prevalece y la otra visión, la de los “indígenas, no se tomó en cuenta, pues no se registra en documentos históricos. La colonización, el sometimiento de las y los indígenas impidió que las culturas de aquella época, en su mayoría orales, no registren y o reproduzcan de generación en generación su propia historia.

Gómez-Muller (1997, 7-8) señalaba que la alteridad negada institucionalizó sobre la base de la tesis de Juan de Ginés de Sepúlveda, la guerra, la conquista y la colonización de los indígenas se justificó en cuatro causas: la primera, tiene que ver con ‘la inferioridad natural de los indígenas’; la segunda, se refiere al deber de extirpar los cultos satánicos y, en particular, a la práctica de los sacrificios humanos; la tercera, a salvar a las futuras

víctimas de dichos sacrificios; y la cuarta, a la necesidad de propagar el evangelio entre la población “amerindia”.

Y lo insalvable de esta inferioridad natural no se manifiesta solamente en la incapacidad del indígena de crear *en general* cultura, es decir, de trascender *por sí mismo* su ser-natural o a su animalidad. Luego de ser llevado *por su otro* a “la cultura”, luego de haber abandonado su hacer propio su hacer propio, el indígena de América seguirá siendo *hombrecillo*, hombre de *cuero* pequeño. El cuerpo-otro es tan inferior como la cultura-otra y ambas inferioridades se determinan recíprocamente. Por ello no se puede pretender que los indígenas de América lleguen a ser considerados como iguales en dignidad, porque “nada hay nada más contrario a justicia distributiva que dar iguales derechos a cosas desiguales” (Gómez-Muller 1997, 9; énfasis en el original).

A partir de la alteridad negada se institucionaliza la conversión de los pueblos indígenas al catolicismo, dicha conversión se ejecutó a través de mediaciones institucionales, en este caso guiadas por la iglesia católica, por lo que cada una de las misiones dirigidas en la Amazonía ecuatoriana cuentan su propia travesía. La conversión shuar fue, estratégicamente, dirigida por el Estado y ejecutada por los misioneros, de ahí que las mediaciones constitutivas que se insertaron en la vida de las mujeres shuar se realizaron en complicidad con el Estado, esta unidad política Iglesia-Estado resguardó o aseguró el cuerpo del otro (naturalmente inferior o salvaje), como parte de una propiedad libre para expropiar.

A continuación, se realiza un recorrido de lo poco que se conoce, pero que se considera como la evangelización shuar en el sur amazónico, en lo que hoy es la provincia de Zamora Chinchipe.

En los territorios amazónicos se pueden distinguir varios procesos evangelizadores. De acuerdo al relato de algunos misioneros, colonizar y dominar a las y los shuar en el siglo XVI no fue fácil, las primeras expediciones evangelizadoras fracasaron. El misionero Padre Tomás Conde (1981) en su libro *Los Yaguarzongos*, señala que, a pesar de la crueldad con la que se emprendieron las primeras misiones uno de los errores fue no formalizar las misiones entre los jíbaros, tal como se había realizado en otras partes del país (Conde 1981, 44). Por estos resultados negativos para los misioneros, dieron paso a un cambio de táctica, aunque la intención era la misma: “reducir a los jíbaros”.

Entre las primeras misiones que llegaron a Zamora Chinchipe figura la Compañía de Jesús, dirigida por el Padre Rugi, quien habría explorado minuciosamente la cuenca del Zamora, acompañada del capitán Pedro de Lara (Izaguirre 1978, 16). Después, en 1631, el Obispo don José Carrión y Marfil llevó a cabo dos expediciones por el Zamora

en 1788, de las cuales se conoce muy poco. Sin embargo, los llamados ejércitos espirituales no lograron establecerse debido a la resistencia indígena de la zona. A pesar de los fracasos continuos, los misioneros aclaraban que “la madre España de los siglos diez y seis, diez y siete y diez y ocho, dio a sus hijas de América una civilización estrechamente vinculada con la Religión católica” (Izaguirre 1978, 55).

Dentro de la ruta del desencuentro, el Estado ecuatoriano ingresó a la Amazonía a partir de 1860, pero de la mano de las misiones religiosas; a pesar de la unidad política, los “ejércitos espirituales” no lograron establecerse debido a la resistencia shuar (de esta resistencia se tiene pocos detalles). Después, entre los años 1884 a 1895, durante los gobiernos progresistas, se fundaron los vicariatos apostólicos en varias ciudades amazónicas. En Zamora Chinchipe, sur de la Amazonía ecuatoriana, la evangelización y conversión estuvo a cargo de la orden Franciscana (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, Ecuador 2017, 39).

La Orden Franciscana ingresó a lo que hoy se conoce como Zamora a finales de 1889, esta fase de exploración fue dirigida por el comisario general de esta orden en Ecuador y Perú, padre José Vidal (Izaguirre 1978, 64). Entre los principales cambios que se realizó el misionero fue la de modificar el nombre de Carmen de Zamora (nombrada así en 1868) por Santa Ana de Zamora, además se construyó otra sede en Cumbaratza<sup>6</sup> y dio inicio a la construcción del camino hacia Loja, dicho trabajo tuvo que ser abandonado a finales de 1896, pues en el camino sintieron la amenaza de un ataque shuar. La resistencia de las y los shuar no permitió recibir ayuda alguna de la Gobernación de Loja, este resurge después de la Revolución Liberal de 1895 (Esvertit Cobes 2005, 388-9).

Uno de sus cooperadores el padre Luis Torra, fue nombrado prefecto apostólico de Zamora a mediados de 1892 (Izaguirre 1978, 64). Dentro de sus funciones como misionero, el padre Torra desplegó un arduo trabajo para favorecer la conversión de los shuar, pero al notar que existían diversos problemas y carencias económicas, solicitó al presidente Luis Cordero y a sus ministros, a principios de 1893, un comisario y doce vigilantes para proteger a los colonos y misioneros; asimismo, dejó claro que necesitaba la construcción de caminos, roce de terrenos y viajes desde Zamora hasta Loja, como parte de la cooperación que el Estado debía de entregar a los misioneros. El presidente se comprometió a brindar todo lo solicitado, además priorizó destinar a la misión 100 sucres mensuales (dichos recursos se obtenían del impuesto de la pólvora), esto con la finalidad

---

<sup>6</sup> Parroquia rural del cantón Zamora, provincia de Zamora Chinchipe.

de continuar la construcción del camino de Loja a Zamora. Así también, se entregarían cables y poleas para la construcción de puentes colgantes que permitiesen atravesar los grandes ríos. Se acordó, además, que Torra presentara al congreso de 1894 un proyecto de colonización en la zona (de este documento se tiene poca información) (Esvertit Cobes 2005, 390-1). Es preciso mencionar que, a pesar de los compromisos adquiridos, la mayor parte se quedó en buenas intenciones.

Al shuar se lo describía como amistoso y dispuesto a aprender, a pesar de esta misteriosa amabilidad, Conde (1981) decía que el shuar siempre estuvo en constante alerta: “los shuar no tienen otra cosa que amor a su independencia, no hay que temer de ellos, solo se muestran como son cuando sienten alguna pretensión de dominación” (Conde 1981, 39).

En el nuevo encuentro se observaron varios cambios. Los misioneros, a su llegada, regalaron a los shuar ropa, espejos, tijeras, entre otras cosas. A cambio, los misioneros, recibieron como obsequio, alimentos como yuca y plátanos. El recibimiento fue diferente, por lo que los misioneros se apoyaron en las y los shuar para construir el nuevo poblado. Además, en esta segunda visita, llamó la atención que algunos shuar (aunque no todos) comprendían más o menos el español. Una vez establecida la relación entre vecinos, las mujeres y hombres shuar, empezaron a visitar a los ‘vecinos’ para ayudar en la construcción de la iglesia y las nuevas casas, parecía que la dinámica para conocerse había cambiado por completo (Izaguirre 1978, 79).

Sin embargo, Esvertit Cobes (2005) señaló que, a pesar del intercambio y tolerancia por parte de las y los shuar con los misioneros, en marzo-abril de 1894 los shuar retiraron a sus hijos de los centros escuela-internado, esto provoca una ruptura en la relación que se había establecido entre la curia y los shuar. Aunque se conoce que, por el intercambio de objetos materiales, los shuar accedían a vender sus chozas y huertas, como sucedió en Yacuambi<sup>7</sup> a inicios de 1895 donde se fundó una nueva escuela-internado (Esvertit Cobes 2005, 396). Esta fue cerrada poco tiempo después por el fracaso de las misiones.

Después de todo el trabajo realizado, a finales de 1896, Torra envió un informe al comisario general de los franciscanos, explicando que las misiones eran un fracaso y que esperan una orden para abandonarla, en aquel entonces las sedes de Cumbaratza y Yacuambi ya estaban cerradas, permanecía únicamente la de Zamora. Hasta ese momento

---

<sup>7</sup> Cantón de la provincia de Zamora Chinchipe.

la única relación que los misioneros mantenía con las y los shuar era la del intercambio de materiales y recursos, pero en la misión de conversión a los shuar no se tenía mayor esperanza (Esvertit Cobes 2005, 397).

La muerte de las y los shuar por diversas enfermedades como el paludismo, desencadenó otras disputas y problemas con los misioneros. Torra, al sentir que podrían darse nuevos enfrentamientos, solicitó ayuda a la Gobernación de Loja, pero al no conseguir el apoyo necesario abandonó la misión de Zamora a inicios de 1897 junto a otros colonos (Esvertit Cobes 2005, 398).

Después, se conoce que, en 1983 Monseñor Luis Serafín Cartagena O, segundo Obispo Vicario Apostólico de Zamora, consolida cuatro zonas pastorales en los siguientes lugares: Chicaña,<sup>8</sup> El Pangui,<sup>9</sup> Los Encuentros<sup>10</sup> y Yantzaza.<sup>11</sup>

#### 4. En diálogo con la gente shuar de la parroquia Los Encuentros sobre la conversión y evangelización shuar

**Hombre shuar:** yo he estudiado que dice la biblia, que los curas predicaran la palabra de Dios, entonces predicaran tal como trabajaron los apóstoles, los apóstoles usted sabrá caminaron, predicaron la palabra de Dios. Ellos no predicaron la palabra de Dios sentados en una casa, debajo de una tremenda iglesia, nunca hicieron esas cosas, ellos caminaron, sacrificaron, predicaron la palabra, vuelta estos curas ahorita qué hacen, todos los días comen bien sentados solo de vez en cuando sacan el libro, así dicen. Si verdaderamente ellos quieren predicar la palabra, deben caminar, conversar con alguien, decir bueno así fue, pero no, pos ellos no. Pos con esa gente yo no hablo, no saben lo que es caridad y tanto que predicán ellos la caridad, no existe. Entonces qué cosas nos enseñaron a nosotros, eso que yo me pregunto cada vez. Entonces yo ahorita como ser también leo la biblia católica, leo todos los libros de religiones, entonces me doy cuenta quien dice la verdad o no dicen la verdad, entonces ya digo y ese curita o sea nosotros sabemos con la Esperanza donde nos criamos, tantos años en la misión conocemos de memoria la religión católica, nunca te dijeron la verdad, todo lo que dice en la biblia, hay muchas palabras ocultas, así no más.

**Mujer shuar 1:** como le diré verá, aquí en la provincia de Zamora, yo como estudié en la misión, aquí los curas, que nos han hecho a nosotros unos terminaron primaria con apellidos de la gente hispana, otros terminaron primaria mal escritos los apellidos, así terminamos nosotros. Acá en Zamora en la misión de los franciscanos, hermanos franciscanos en las monjas, y eso es lo que mucho nos ha dolido bastante unos llevan apellidos hispanos, otros llevan escritos los apellidos mal, lo que no es. Y así nos han hecho porque nuestros papás no han podido pronunciar bien como mismo era escribir, se han confundido bastante. Por ejemplo, mi apellido no es así como le estoy dictando... Bajay, no es así. es con la W, así es mi apellido, sino que aquí cómo le estoy diciendo los franciscanos es lo que nos han ido escribiendo en esta manera como nuestros padres a

---

<sup>8</sup> Parroquia rural del cantón Yantzaza, provincia de Zamora Chinchipe

<sup>9</sup> Cantón de la provincia de Zamora Chinchipe

<sup>10</sup> Parroquia rural del cantón Yantzaza, provincia de Zamora Chinchipe, lugar donde se asienta el proyecto minero Fruta del Norte.

<sup>11</sup> Cantón de la provincia de Zamora Chinchipe.

veces no podían pronunciar como es. Ellos lo que escuchaban ya lo anotaban. Es que ellos no podían, por ejemplo, nosotros aquí en Zamora tenemos apellidos shiriapo, no somos shiriapo, la O ya no debe que ir en la P, aquí debía que poner Shiriap no más. Y ahí algunos tienen shiriapo y algunos que llevan shiriap. Aquí hay tantas compañeras sharupe, sharupi, y no es así. Si no que es Sharup. Hay bastante confusión en la provincia de Zamora en los apellidos de nosotros, están mal escritos.

**Mujer shuar 2:** nuestros padres, ellos pronunciaban y lo que escribía el hispano, ellos no escribían bien, conforme como lo pronunciaban ellos. Ellos anotaban, los curas, mejor dicho. Están mal los apellidos en la provincia de Zamora Chinchipe.

**Mujer shuar 3:** Casi ya no hay mujeres verá, ya no hay, ya están muertas. Las abuelitas ya murieron, ya se han acabado, ya no hay mujeres que hablen shuar. No nos dejamos conquistar ni de los Incas, ni de los españoles, aquí no entraron los españoles, solo fundaron Zamora y de ahí dejaron. El Padre Troya fue el primer sacerdote que entró al Panguí, cuando estaba Monseñor Manuel Moncayo, él fue el primer Monseñor, obispo ha sido Jorge Mosquera, yo averigüé eso por los años 1955. Por eso yo consto en los documentos de 1950. Pero yo cuando fui interna estaba el Monseñor Manuel Moncayo, cuando ingresé yo al convento. Me llevaron al convento para darme la educación, entramos con mi finado papasito a Bomboiza, Bomboiza ya había, allí ya había las monjas, había internado. Nosotros estuvimos unos cuatro o cinco meses, no mucho, la comida era pésima, nos llevaban a trabajar, por ahí nos enseñaban medio, medio, así pasamos. Entonces un tío mío decía que ya viene el sarampión, que nos ha de matar y a la final del miedo del sarampión salimos a escondidas nosotros. Mi hermana era bien chiquita de unos tres años, yo he haber sido de unos cuatro añitos, salimos a escondidas de noche, toda la ropa dejamos nosotros, dejamos todo en el internado. Nosotros pensamos que el sarampión era una persona y ahí en la montaña pasamos una temporada, de ahí mi papá fue a traernos, al año siguiente ya me pusieron a mí en Zamora, me llevaron surcando la canoa río arriba, me fueron a dejar de interna.



Figura 1. Fotografía de la iglesia en el centro shuar 'Nankais'  
Fuente y elaboración propias

## 5. El conflicto entre Ecuador y Perú en el territorio de las mujeres shuar

Hablar del sur del país, es hablar de un territorio fronterizo que ha estado sometido a permanentes conflictos. Zamora Chinchipe al no ser una provincia petrolera como las del norte amazónico, donde se extendió un aparente desarrollo durante el boom petrolero

en los años setenta, se la relaciona con el conflicto armado entre Ecuador y Perú, en términos históricos se ignoraron las verdaderas razones de la negociación entre los dos países, y proyectos mineros de oro y cobre a gran escala: oro en la parroquia Los Encuentros y cobre en la parroquia Tundayme, zonas pertenecientes a los cantones de Yantzaza y El Pangui, respectivamente.

El conflicto bélico entre Ecuador y Perú se extiende desde 1941 hasta 1998. En la Guerra del 41, su principal disputa era territorial, sobre todo, por fronteras no definidas. Luego, en 1981, inicia la guerra por el “Falso Paquisha”, donde continúa el problema limítrofe. Finalmente, aunque la declaración de guerra no se hizo formal, la Amazonía del sur vivió la llamada “Guerra del Cenepa” en 1995. Después de un largo proceso de negociación diplomática, en el que intervinieron Estados Unidos, Colombia, Brasil y Argentina como países garantes, se firmó un acuerdo de límites fronterizos y finalmente la paz, el 26 de octubre de 1998 (Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, Ecuador 2017, 37-8). Es decir, la provincia de Zamora Chinchipe estuvo alrededor de medio siglo en guerra.

En el contexto de estos conflictos, la Cordillera del Cóndor y sus alrededores poco a poco fueron invadidos y militarizados con bases armadas y batallones de selva que se asentaron en el interior de las zonas urbanas y rurales de la región amazónica. Después de la demarcación de la frontera entre Ecuador y Perú, Zamora Chinchipe fue asociada en el entorno mediático nacional a proyectos mineros que se clasifican en pequeña minería, minería artesanal y minería a gran escala; fuera de eso a esta provincia amazónica no se la reconoce por su extensa biodiversidad, tampoco se mediatizó los sucesos sociales que dieron paso a la institucionalización de las provincias orientales, por ejemplo, poco se informó en los medios tradicionales de aquella época, las circunstancias en las que se negoció la paz y las consecuencias de dichas negociaciones.

Se puede señalar que la militarización de la frontera provocó que familias y líderes Awajún y Shuar Wampis se conviertan en cuerpos claves en la defensa de un territorio que compartían como familia. En los dos lados de la frontera, estas familias lucharon en medio de una guerra que continuaba por desacuerdos políticos que no lograban un consenso, muchos “morían por una tierra que hasta entonces nadie les quería garantizar, y reclamaron el derecho a participar en el proceso de paz y en la definición futura de la frontera” (Barclay Red de Castro et al. 2009, 35); asimismo, los pueblos indígenas entregaron su conocimiento y apoyo logístico, su ayuda fue clave para conocer el terreno y proveer de alimentos a los militares.

Sin embargo, las mediaciones políticas de los dos Estados fueron intervenidas por intereses en proyectos estratégicos mineros. Los minerales existentes en la Cordillera del Cóndor acechaban a las negociaciones por la paz, es por esta razón que “a inicios de la década de 1990 ambos países reformaron su legislación minera incidiendo en las condiciones de la minería en las fronteras” (Barclay Red de Castro et al. 2009, 35).

Con el tiempo se ha hecho evidente de que los acuerdos mineros no eran accesorios y los acuerdos de paz habían pasado a ser funcionales a los intereses mineros tanto peruanos y ecuatorianos como internacionales interesados en desarrollar una minería de tipo transfronterizo como viene ocurriendo a lo largo de varias fronteras que hasta hace algunos años estaban en litigio, como en el caso de Chile y Argentina. (Barclay Red de Castro et al. 2009, 36)

Actualmente, en la Cordillera del Cóndor, en los dos países Ecuador y Perú, existen concesiones mineras otorgadas a empresas trasnacionales. En Ecuador, en la provincia de Zamora Chinchipe, se ubican dos proyectos mineros: Fruta del Norte, yacimiento aurífero, en la parroquia rural Los Encuentros, cantón Yantzaza; Mirador, yacimiento de cobre, en la parroquia Tundayme, cantón el Panguí, este colosal proyecto se localiza en las provincias de Zamora Chinchipe y Morona Santiago. Las mencionadas concesiones estuvieron a cargo de empresas del ejército ecuatoriano, en la década de 1990 se asociaron a empresas canadienses. William Sacher y Alberto Acosta (2012) señalan que dentro de la distribución de concesiones mineras por provincia, en Zamora Chinchipe el “26,8% del territorio está concesionado (282. 998 hectáreas)” (Sacher y Acosta 2012, 43-44):

Constatamos que siete provincias concentran la mayor parte de los territorios concesionados en el país para actividades mineras metálicas (el 72,8% de las concesiones): Azuay, Loja, Zamora Chinchipe, Guayas, El Oro, Pichincha y Morona Santiago; mientras que cuatro provincias representan el 66% de la superficie concesionada (Zamora Chinchipe, Azuay, Loja, Morona Santiago). (Sacher y Acosta 2012, 43-4)

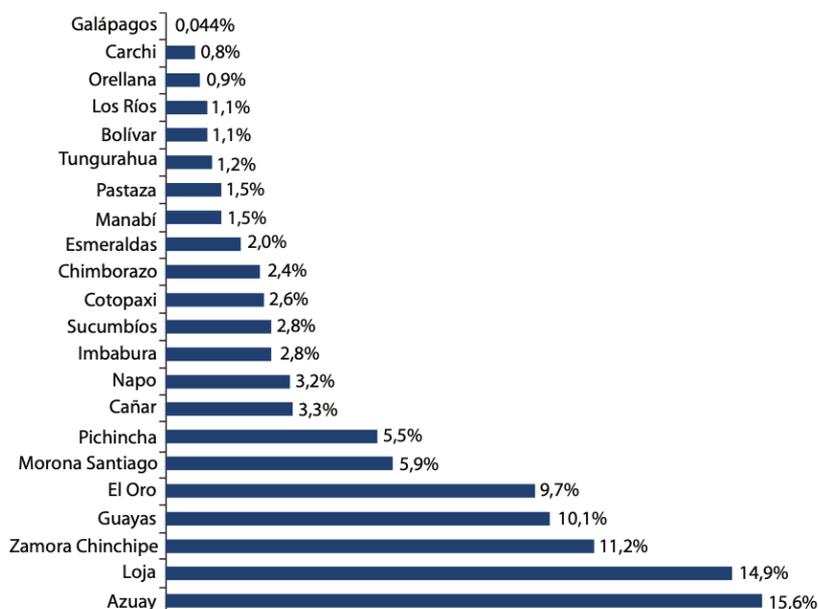


Figura 2. Descripción de las concesiones mineras por provincia, por número de concesiones  
Fuente: Sacher y Acosta (2012)

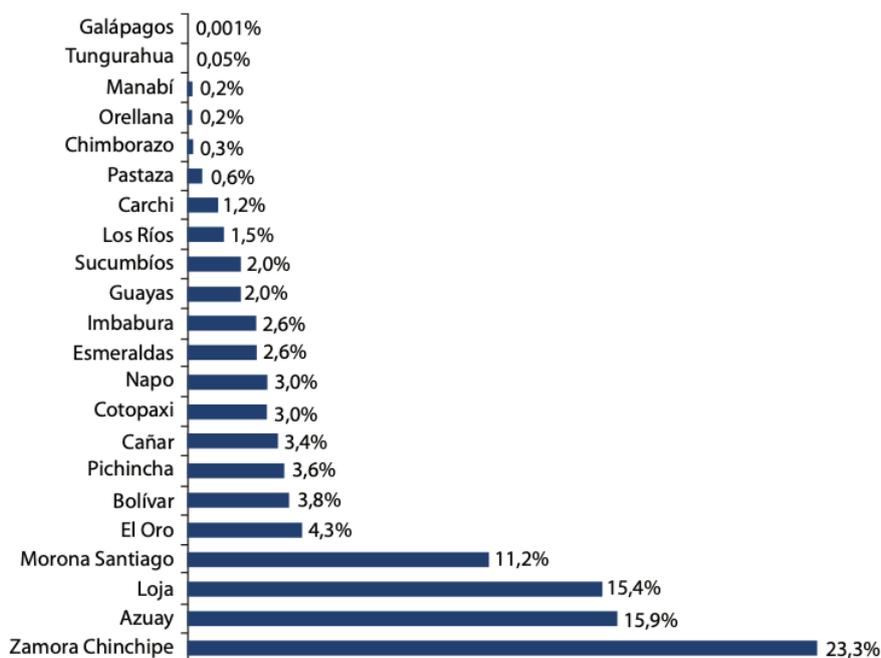


Figura 3. Descripción de concesiones mineras por provincia, por superficie  
Fuente: Sacher y Acosta (2012)

Estos procesos de conflicto se desfiguraron a través de “modelos políticos” que buscaban una aparente paz y se legitimaron en el discurso por la soberanía nacional donde no solo se acentuó un discurso discriminatorio y xenofóbico hacia los que habitan el otro lado de la Cordillera del Cóndor, sino que dividieron el territorio a merced del mercado global.

La realidad de esta provincia amazónica confluye en medio de conflictos sociales, políticos, económicos y comunicacionales, donde, actualmente, se realizan proyectos de extracción minera a gran escala. Después del conflicto bélico entre Ecuador y Perú, el territorio shuar ha sufrido varios procesos de colonización e invasión, pues el Estado como agente mediador utilizó varias estrategias para sostener su presencia y dominación en la Amazonía, una de ellas fue la colonización sistemática y moderna, a través de las expansión de las llamadas “fronteras vivas”, lo que dejó como consecuencia de su implementación, un pueblo shuar que ‘lidia’ con los colonos ‘invasores’ que comulgan con nuevas formas de colonizar, como un ejemplo de ello es la instalación de destacamentos militares a lo largo de la frontera amazónica (Barclay Red de Castro et al. 2009).

## 6. En diálogo con las mujeres shuar: la guerra entre Ecuador y Perú

Los habitantes del centro shuar, comentan un poco preocupados que sus nombres no eran tal y como los conocemos, se refiere, sobre todo, a la generación que nació en la mitad del siglo pasado, cuando empiezan a contar la historia en la que sus nombres fueron cambiados, mencionan que su bautizo se daba con la ayuda de un militar y el cura del lugar. “Los shuar tenían un nombre, después nos pusieron nombre y apellido, el apellido era prestado, se podría decir por el militar o lo que el cura nos ponía lo que él veía, así era antes” (risas entre todos).

**Hombre shuar:** yo nunca hallé mis documentos del bautizo, nunca los hallé, fue un trabajo duro el que nos ha tocado a nosotros. Como ser yo me llamo de este nombre, el abuelo de mi papi es que se llamaba, así como yo, pero en nombre shuar. Apenas que nacía ya le ponían el nombre al niño, ellos. Los shuar tenían un solo nombre, nada más. A mí me pusieron el nombre de mi tataabuelo.

**Mujer shuar:** el finadito Roldós fue el hombre que les hizo tener papeles a ellos. El hombre diosito lindo el presidente.

**Hombre shuar:** él fue que hizo las inscripciones tardías a todo mundo, había que tener cédula, en la calle yo preguntaba. Mi papá, alguna vez en Yantzaza llegó a cedulaarse.

**Hombre shuar:** él lleva por apellido un nombre shuar. Es que vinieron de Morona Santiago y a toditos nos cambiaron los nombres, eso nos hicieron los de la Federación.

**Mujer shuar:** el nombre shuar ahora es el apellido shuar. Nuestros nombres no tienen significados, ustedes siempre quieren saber qué significan. Es un nombre, el apellido, el nombre, es solo nombre (risas), nosotros solo llevamos el nombre.

## 7. **Identidades modificadas: sentidos políticos, culturales y comunicacionales**

La identidad sigue siendo parte del debate actual. En las ciencias sociales se confronta a las “viejas identidades”, las mismas que concedían a los sujetos un ancla estable en los marcos del mundo cultural, político, comunicacional, y en el suyo propio; por ahora, los debates académicos exteriorizan las “identidades construidas socialmente por los sujetos”, pues estos se fragmentan o dislocan, de modo que aquella ‘unidad’ en la que se sujetaba la identidad se desestabiliza constantemente, es por eso que hoy se dialoga en medio de una ‘identidad en crisis’, definida así por Stuart Hall (Hall 2010, 277-94).

Para empezar, Hall (2010) rompe todos los preconceptos de ‘la identidad’ y la compara como una “fiesta móvil”, cuando habla de ‘las identidades’, las describe como complejas, difusas, incluso contradictorias. Dentro de este espacio de interacciones, los sujetos –las sujetas— interpelan constantemente con los sistemas culturales que atraviesan sus relaciones sociales en un sentido más ‘histórico’ que ‘biológico’ (Hall 2010), de ahí la necesidad de ir hacia una ‘contextualización’ de la vida de las mujeres shuar, pues “la identidad se debate, en un espacio donde las preguntas están sin resolver, pero que permanecen en discusión” (Hall 2010, 13).

Por tanto, y siguiendo a Martín-Barbero (1987), ‘la identidad’ debe abordarse desde un desplazamiento teórico-metodológico que salte los límites del modelo hegemónico, para disolver los pseudo-objetos teóricos. En otras palabras, es necesario ir hacia las mediaciones donde se producen los conflictos sociales, justamente donde la identidad está en “conflicto no solo con el funcionamiento de lo transnacional, sino con el chantaje en que opera frecuentemente lo nacional” (Martín-Barbero 1987, 225).

El contexto no constituye una estructura o un territorio. Esta investigación observó el “carácter ilusorio de lo global frente a lo local” (Mies y Shiva 1997) dentro de los hogares de las mujeres shuar, en este escenario –en el centro shuar— aparecen y permanecen (siempre) los discursos ‘ecologistas’ que, en su carta de presentación, vienen para recuperar el tiempo perdido que ha impedido llegar a un ‘desarrollo’, este que se puede alcanzar si se sigue la receta de los países del norte o de occidente.

Es en este contexto donde se esconde minuciosamente el acceso a los recursos naturales, la mano de obra no calificada y, sobre todo, el trabajo de las mujeres, con la promesa de que un “mercado mundial libre conducirá al mundo hacia la paz y la justicia” (Mies y Shiva 1997, 19), promesa que ningún país de la región ha logrado alcanzar: el gran “desarrollo”.

Los resultados más evidentes, en esta región, es la promesa incumplida del discurso ecologista y de desarrollo, donde las más afectadas (siempre) son las mujeres, sobre todo las que viven en la periferia de lo local. A pesar de su condición de mujeres-indígenas-shuar- han sabido adaptar su situación de vida en la esfera de un mundo globalizado.

La identidad, por lo tanto, es una cuestión que se debe debatir en el seno del contexto cultural y comunicacional, donde emergen e interactúan mediaciones, donde el discurso interpela con las posiciones aparentemente neutrales de un modelo de desarrollo que intenta modernizar todo lo que le parece subdesarrollo o tercer mundo; es decir, la situación actual de las mujeres shuar en el imaginario colectivo, es una construcción. Esta construcción se articula al discurso del poder hegemónico que las disloca, las transforma y las modifica.

Una mujer shuar se constituye bajo el poder hegemónico que la controla, la condiciona y la sitúa social y culturalmente. Por lo que la identidad, en este escenario, termina por ser una desconstrucción de identificación, pero identidad en sí, no lo es. No obstante, la interacción determina nuevos espacios, discursos y debates que interpelan con el espectro conceptual de la identidad móvil en un mundo globalizado.

## **8. En diálogo con las mujeres shuar: labores diarias de las mujeres shuar**

Cuando visité a E, la encontré organizando su caja de ‘mullos’, ella me enseñó todos los collares que había terminado de hacer esa semana. Entre sus mullos me llamó la atención un diente, cuando le pregunté: ¿de qué animal es este diente? Me respondió (entre risas) que era de un jabalí.

**Mujer shuar:** Es un diente de jabalí, una chica que llega aquí dice qué esto, le dije es de puerco (risas), después me dice la chica es de jabalí, le dije sí, es jabalí.



Figura 4: Fotografía del diente de jabalí.  
Fuente y elaboración propias

**Mujer shuar:** Mi yerno y mi esposo se iban para allá a coger y después yo veía que mucha gente tenía aquí, yo busqué, busqué por ahí. Ya no hay tiempo oiga para ir a cazar, ya mi esposo no puede caminar de aquí allá, tiene 56 años. Todavía hay jabalís, yo tenía yuca acá arriba y todito se me habían comido, todito, todito, parecían chanchos que habían dentrado. Le digo a mi esposo, ora yo si te decía, mira estos jabalís, ahorita estamos sin yuca, ora sí.

**Mujer shuar:** Yo hago chicha cuando haiga yuca, mi hija tiene allá yuca, el otro días hice y vendí también, vino un padre de familia que tenía un estudiante, un hijo en Quito me rogó que le dé haciendo, y que tenía que presentar el estudiante en Quito en la universidad, dos litros le vendí y como quince le vendió mi hermano.

**Mujer shuar:** Yo le hago la chicha con camote, se le pone buen camote, le cocinamos la yuca, le majamos como molo, después le damos la vuelta pero bien majadito, bien majadito, después le ponemos agua, le removemos bien, después le ponemos el camote hasta, ya pues cuando se prepara para la tarde, ya se le prepara con fermento de la chicha mismo, se le pone en una ollita, se le pone el fermento, los bagazos son el fermento. Isabel tiene chica, ella tiene.

**Mujer shuar:** Mire ya voy haciendo dos collares, se sacar a vender en las fiestas, a veces saben venir los de la Lundin, se sacar y se van llevando, hago rapidito su collar. Acá tengo más, este acabé de hacer.

Después del diálogo, ella me enseñó los mullos que tiene en cajas pequeñas, los guarda en la habitación central de su casa, con el debido cuidado para que sus nietos no los tomen; además, comenta que algunos mullos los compra y que otros se cosechan de una planta propia del lugar. A veces se dedica a recoger todos los mullos que necesita para la elaboración de los collares que hace bajo pedido. Después, nos alejamos de la grabadora y conversamos de todo lo que se relaciona a la elaboración de collares.

**Mujer shuar:** Mi hermana también hace collares, aquí me han venido a comprar. Ella tiene hartísimos, maravillas, anillos, collares, ella vive en Anchutz, pero ahora está viviendo en Yantzaza, ella ya no vive acá porque no tiene luz en su casa. Le dije el otro día, vámonos a vender en Cuenca, le digo, la chica de mi hijo me dice te puedes ponerte ahí. Ahora ya vive en otro lado, ella vivía al otro lado del río, vivía ahí con Joaquín, pero se separaron. Ella dio clases en Anchutz, la Junta le apoyó ahí. Ella tiene hartísimos, manillas y anillos, ella recibió curso de artesanía de Saraguro. Se va a Nangaritza, tiene una hija casada ahí, creo que había fiestas y me dijo voy a ir llevando para vender porque va a haber una fiesta en la comunidad.

Al caer la tarde, caminamos hasta la casa de su vecina, en el camino (carretera de tercer orden) me comenta que, algunas veces, viene gente de Quito para comprarle sus collares. Menciona con entusiasmo que quiere ir a la ciudad de Cuenca para venderlos. Algunos de sus diseños se exponen en las siguientes imágenes.



Figura 5: Fotografías de los collares de E.  
Fuente y elaboración propias

**Mujer shuar:** Las semillas que cogemos son del ojo de venado es un bejuco que hace esas semillitas, de esos tengo dos plantas y de ahí me los cogí, un día me fui y de ahí cogí. Mi hermana tiene sembrada esas plantas para ella mismo cosechar.

Al final del día, le pedí que me haga un collar, con una gran sonrisa me dijo: “claro, yo te hago uno”.

## 9. Sentidos políticos y culturales

Mientras se dialoga con las mujeres shuar, es necesario preguntarse ¿las mujeres shuar escapan de los dualismos? Es decir: hombre-mujer, mujeres rurales-mujeres urbanas, mujeres-blancas mujeres-no-blancas. En términos discursivos, el mestizaje debería abordarse dentro de todos sus ciclos, cambios y transformaciones. Las mujeres shuar no han contado su historia, la invasión colonizadora a la que fueron sometidas: evangelización, educación de la congregación Franciscana, militarización de su tierra y entorno y la penetración forzada en su territorio a través de proyectos mineros gubernamentales, modificaron irreversiblemente su situación de vida (la categoría situación se amplía en el segundo capítulo).

En consecuencia, ‘la mujer shuar’ es una categoría, un producto construido como resultado de un mestizaje arrasador que se asentó con fuerza desde el siglo XX, pero que inició con la entrada de la colonización en el siglo XVI.

Ergo, repensar históricamente a las mujeres shuar es inquietante y a la vez desconcertante, esas transformaciones que las han “cohesionado socialmente”, entre diversos mecanismos de inclusión social estatal que aún no trascienden ni la satisfacción material, ni la definición matemática de la que hablaba Ana Sojo (2011): una igualdad algebraica que se verifica siempre sobre el valor de sus variables (Hopenhayn y Sojo 2011, 130-2), ni la aplicación de políticas verdaderamente inclusivas, pues se las agrupa y clasifica en el “mundo-aldea” desde un “frente estatal democrático”,<sup>12</sup> en políticas públicas estatales administradas por ‘el hombre blanco’, donde se establece una “universalización de la ciudadanía”: “El estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra” (Segato, 2018, 24).

Por otro lado, la inserción laboral de la ‘mujer shuar’ o el reconocimiento de las “minorías étnicas” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007) en el espacio político, se estructuraron y lo hacen en la actualidad, a través de mediaciones que operan por fuera de los ‘sentidos de pertenencia’ de las mujeres shuar, así, rara vez, estas mediaciones estructurantes, son identificadas por las sujetas como suyas o propias, pero interactúan

---

<sup>12</sup> Rita Segato habla de un frente colonial interventor en lo que resta del “mundo-aldea”; es decir este “entrega con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se refuerza en ofrecer antídotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó” (Segato 2016, 109).

con ellas. Estas mediaciones son actores/instituciones que, generalmente, se sujetan o están subordinados al Estado: Prefecturas, Municipios, Alcaldías, Gobiernos Parroquiales, Academia: investigadores, iglesia, medios de comunicación, etc.

César Bianchi (1983) realizó una clasificación del hombre y la mujer shuar, después de convivir con una comunidad shuar durante tres años, en la introducción de su libro *Hombre y Mujer en la sociedad shuar*, señaló que, para penetrar en esta sociedad, de la que se han dicho cosas falsas, hay que superar la actitud moralizante y la tentación de juzgar. Sin embargo, la sociedad shuar de Bianchi, está lejos de ser la ‘sociedad’ de las mujeres shuar que viven en territorios con conflictos mineros a gran escala.

A continuación, se puede observar la clasificación que alguna vez se hizo de ‘la mujer shuar’:

Tabla 1  
**Clasificación del hombre y la mujer en la sociedad shuar**

<b>Mujer shuar</b>	<b>Hombre shuar</b>
Facultad generativa	Facultad generativa
Gestación directa	Gestación indirecta. Tiene la obligación de satisfacer los deseos de la mujer o mejor del niño, durante este período.
Educación de los hijos: le toca la mayor parte de la educación de los niños hasta los 7-8 años; y de las hembras, siempre.	Educación de los hijos: le toca la mayor parte de la educación de los varones de los 10 años para arriba. Quedan excluidas las hembras.
Organización en el ekent, parte de la casa reservada a la familia.	Organización en el tankámash, parte de la casa reservada para los hombres y visitantes.
Trabajos: siembra, deshierbe, cosechas, preparación de la comida y de la chicha. Trabajos de alfarería y colaboración para los trabajos en donde sea necesaria su presencia.	Trabajos: preparación del terreno para la chacra, tumbe, roce, cacería. Construcción de la casa, de la bodoquera, changuinas, tejidos, adornos, utensilios, red, uyunt, shiikiar, etc.
Cargar todo lo que pueda y traer en la changuina.	Cargar leña y palos pesados.
Tiene su espacio y lugares para orinar y defecar.	El hombre tiene otros espacios para lo mismo.
En las celebraciones la mujer hace su parte de ujaj. Cantos propios de mujer.	En las celebraciones el hombre hace de wea. Cantos propios de hombre.
Baile con instrumentos propios de mujer: shakap, etc.	Baile con instrumentos propios de hombre: tambor, pinkuí.
La mujer puede rehusar bailar con un hombre.	Al hombre toca pedir permiso al responsable de la mujer para poder bailar con ella.
Para el matrimonio o separación de uniones, la mujer tiene bastante libertad de decisión en captar o no una oferta o de abandonar el hogar si así lo desea.	Para el matrimonio el hombre pide y conserva también su libertad para abandonar el hogar. En la separación el hombre lleva a los hijos.
Para las relaciones extraconyugales, la mujer tiene su técnica para conquistar al hombre y a veces pide directamente al partner.	Para las relaciones extraconyugales, el hombre pide y, a veces es provocado, acepta.
La mujer tiene su fuerza defensiva en los hermanos y padres a quienes acude frecuentemente.	El hombre tiene su fuerza en su familia, (que al final es la misma de la mujer) a la cual no acude frecuentemente.
Procreación, es evidente que se necesita mujeres para procrear y son suficientes pocos hombres	Guerra. Poder contrario de la procreación. Uwishin.

para la fecundación. Este poder equilibra la posibilidad de matar y dejarse matar.	
--	--

Fuente: Adaptado del libro *Hombre y Mujer en la sociedad shuar* de César Bianchi (1983)

Esta clasificación no corresponde a la situación de vida actual de las mujeres shuar, sino al conjunto de características que las sujeta en esa “condición genérica” (Lagarde y de los Ríos 2005), que no hace otra cosa que describirlas desde una interpretación marcada por esa categoría cultural patriarcal, es decir, lejos de ser moralistas, el diseño de vida de la ‘mujer shuar’ tuvo mayor alcance en la misma academia que aún la categoriza como las otras mujeres distantes a las que hay que investigar para ayudarlas a salir de la condición de vida que suponemos llevan por fuera de los dualismos integradores de lo que hoy se define como ‘mujer’.

Las mujeres shuar, claramente se insertan en el “campo de las clases sociales”<sup>13</sup>, donde un grupo de expertos, diseña el plan de vida al que deben someterse. En esta estructura, se producen nuevos discursos que se acompañan de una ritualidad religiosa. De ahí nace la división social del trabajo entre hombres y mujeres shuar, que otorga funciones específicas a cada miembro del centro shuar y, en cierto modo, emula las formas de trabajo de los mestizos.

Esta forma de dominación estructurante ha penetrado (de forma violenta, pero al mismo tiempo de forma simbólica) en la selva ecuatoriana a inicios del siglo XX, los instrumentos y mecanismos de dominación operan de forma simbólica, los ejemplos más visibles son los cambios que intervienen en la ritualidad religiosa, las y los shuar adoptaron, conforme avanzaba la evangelización-escuela, un “Dios” castigador, muy diferente a “Arutam”, con el paso del tiempo se normalizó esta nueva estructura religiosa en la vida shuar, olvidando el espíritu supremo de sus creencias. O quizá el olvido no sea lo determinante, pero sí negando el sentido de fiesta en la comunidad, esa que paso a ser un espectáculo.

Se impuso un “Dios” omnipresente que castiga mientras sus mandatos no se cumplan. Desde esta estructura se aplica el matrimonio, las mujeres shuar creen que su vida en pareja puede mejorar mientras su hogar sea bendecido por el “Dios” de la iglesia católica.

---

<sup>13</sup> Bourdieu define el campo de las clases sociales como instrumento de dominación estructurante. En esta investigación se acude a Pierre Bourdieu (2000), para observar el funcionamiento omnipresente del poder: “el poder simbólico es efecto este poder invisible que solo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o que incluso lo ejercen” (Bourdieu 2000, 88).

Las mujeres shuar no escapan del dualismo integrador entre ‘mujer y naturaleza’, sus cuerpos habitan un territorio “apropiable y expropiable”,<sup>14</sup> contexto en el que se asienta el “paradigma reduccionista”<sup>15</sup> y que responde al capitalismo patriarcal imperial-occidental de los países llamados ‘desarrollados’, desde este paradigma ‘modernizador’ se organizan las formas de vida de los países subdesarrollados del sur.

En este contexto, la mujer y la naturaleza son materia “en bruto”,<sup>16</sup> es decir: “Lo que la visión industrializada considera naturaleza es el trabajo social de otras personas, el cual intenta denigrar definiéndolo como no trabajo como pasivos tanto a la naturaleza como al trabajo de las mujeres” (Mies y Shiva 1993, 43). Entonces, la ‘mujer shuar’ de este “mundo-aldea” (Segato 2018), a pesar de no ser, trasciende la homologación con la naturaleza, pues se crea una identidad cultural de la ‘mujer shuar’ que empata universalmente con lo que la colonial modernidad establece lo que es ‘ser mujer’.

Esta normalización universalizada, se ejecuta a través de mediaciones simbólicas que operan dentro de una “mediación institucional” (Orozco 1993). Es decir, esta identidad cultural construida y asignada, permite a la ‘mujer shuar’ salir de aquella posición de “mujeres salvajes e indomables” (Nouzeilles 2002), para luego ser insertadas en la vida moderna cotidiana. En cierto modo, esta construcción identitaria requiere estabilidad y resulta necesario para el Estado, promocionar la identidad de la ‘mujer shuar’, primero dentro de su entorno más cercano, para después exponerla hacia fuera, sobre todo turísticamente.

En febrero de 2019, se suscribe el convenio de creación del ‘Consortio Turístico Cultural Tsanka Nunka’, como resultado del trabajo conjunto entre diversas instituciones, como la Federación Shuar de Zamora Chinchipe (una de las federaciones que se estructuran en la provincia), Fundación Lundin, representantes de la academia como la Universidad Técnica Particular de Loja y la Universidad de las Américas, además de contar con la asesoría de la embajada de Canadá.

---

<sup>14</sup> Se cita en esta investigación el trabajo valioso de Gabriela Nouzeilles (2002), *La naturaleza en disputa: retóricas del cuerpo y el paisaje en américa latina*, en su aporte sobre la “geopolítica de la naturaleza americana”, concibe la invención moderna de América como “territorio natural legítimamente apropiable y expropiable en beneficio propio, donde Europa venía a realizar sus supremos fines históricos” (Nouzeilles 2002, 22).

<sup>15</sup> María Mies y Vandana Shiva en *Ecofeminismo. Teoría crítica y perspectivas*, explicaban cómo la “comunidad mundial” establece un “orden mundial” que se encargó de propagar la paz y la armonía en nombre de un “mercado mundial libre” (Mies y Shiva 1993, 43).

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 44.

El propósito del consorcio es posicionar el ‘Centro de Interpretación Cultural Shuar’, establecimiento que promueve el rescate de la cultura shuar. En el evento inaugural, el viceministro de Minas, Fernando Benalcázar, en representación del gobierno ecuatoriano, mencionó que el Estado impulsa una ‘minería responsable’ en lo ambiental, económico, social y el ‘rescate cultural’, dejó claro que este es el camino para las futuras generaciones del Ecuador. Asimismo, agradeció la gestión de la empresa Lundin Gold con la comunidad. En este apartado, se pudo observar cómo opera la mediación institucional en la vida de las mujeres shuar (en el segundo capítulo se amplía conceptualmente la mediación institucional).



Figura 6. Fotografía que describe la relación entre la empresa minera, Federación shuar de Zamora Chinchipe y la Academia.  
Fuente: Lundin Gold (2019)

## 10. Sentidos comunicacionales y culturales

La ‘mujer shuar’ tiene la tarea de promocionar su ‘identidad cultural’, esta se direcciona en colaboración entre la “naturaleza del imperio” (Nouzeilles 2002) y la

aceptación de los colonizados. Actualmente, se puede observar que, durante las fiestas parroquiales, en las que se desarrollan concursos denominados ‘interculturales’ de belleza, la mujer shuar es enarbola por una belleza que se asume como exótica y salvaje domesticada.

La domesticación se representa como parte de la ‘interculturalidad’ que avoca a su identidad, por lo que son llamadas a promocionarla. Lo salvaje se demuestra en la cantidad de accesorios que pueda usar en el evento de elección y coronación de reina, mientras más naturales y salvajes sean estos, mayor será la representación de ‘su cultura’ y por lo tanto de su identidad.

Otro recurso que apela a la identidad y como consecuencia a una interculturalidad, es la participación de mujeres de otros pueblos, generalmente, todas son menores de edad que suponen una representación de los pueblos ‘Saraguro’ y mestizo. La exposición pública de las mujeres en una tarima, cae en una “exhibición etnográfica”<sup>17</sup> (Nouzeilles 2002), una especie de performance ‘intercultural’ que viste con tacos, maquillaje, joyas de plástico y otros elementos a las mujeres de la amazonía ecuatoriana, de ahí el término de reinados de belleza intercultural.

Las mujeres candidatas a reinas, son ubicadas en un escaparate para ser ‘apreciadas’, algo así como un performance mediático. El desfile deja ver a una mujer shuar vestida de traje azul, zapatos de tacón, collares de plástico y maquillaje. Lo que se decodifica como una representación de la mujer shuar al estilo de “exhibición etnográfica” (Nouzeilles 2002) del mundo globalizado, toda esta representación se justifica en la demostración de una ‘identidad’ que caracteriza a las mujeres shuar como exótica y primitiva.

---

<sup>17</sup> La otra historia de la performance intercultural, Coco Fusco (G. Nouzeilles 2002, 39).



Figura 7. Fotografía de mujer shuar junto a mujeres del pueblo Saraguro y mestizo.  
Fuente: Lundin Gold (2017)



Figura 8. Fotografía de mujer shuar, candidata a reina del cantón Yantzaza  
Fuente: Tvc Los Encuentros (2020)

Los medios de comunicación de la parroquia Los Encuentros, como televisión católica Los Encuentros, Tvc, reproducen en su página de Facebook, imágenes de las mujeres shuar en el concurso de belleza. Las redes sociales son otro recurso que se usa para la ‘promoción de la identidad de las mujeres shuar’, en estos espacios virtuales, se aprecia un maquillaje perfectamente adaptado al vestido, joyas de todo tipo y plumas que cuelgan de sus orejas, acompañada de un ave que se asienta en el hombro de la mujer shuar.

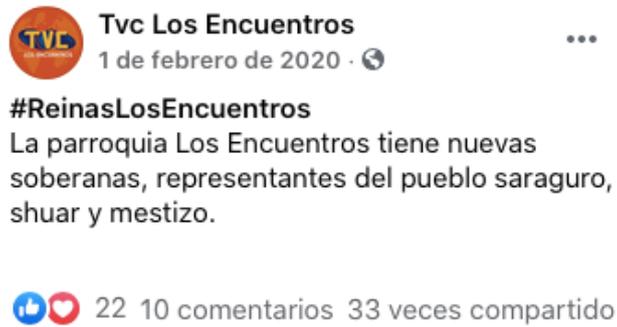


Figura 9. Fotografía de la descripción del concurso de belleza, reina de Los Encuentros  
Fuente: Tvc Los Encuentros #ReinasLosEncuentros (2020)



Figura 10. Fotografía de mujeres ganadoras de un concurso de belleza reina Los Encuentros.  
Fuente: Tvc Los Encuentros #ReinasLosEncuentros (2020)

La agenda del canal de televisión, promueve los concursos de belleza. En su discurso se resalta el mensaje de fiestas tradicionales. Además, en la página de Facebook del canal de televisión, se transmiten en vivo los eventos de reinados, este trabajo se coordina con la empresa minera Lundin Gold y autoridades del gobierno local de la Parroquia. En la siguiente imagen se puede notar cómo se categoriza el reinado de la ‘interculturalidad’.



Figura 11. Fotografía de la descripción de un concurso de belleza  
Fuente: Tvc Los Encuentros #VivaYantzaza (2020)

Estos concursos de belleza se realizan anualmente, por lo que los medios locales, realizan transmisiones en vivo, de manera que dichos eventos les permita pautar publicidad con los auspiciantes mineros. En la siguiente imagen se observa a las mujeres ganadoras del reinado del cantón Yantzaza, a su izquierda una mujer shuar, en el centro dos mujeres mestizas: la reina mestiza y la representante de la Cámara de Comercio del cantón y, a la derecha, una mujer del pueblo Saraguro.



Figura 12. Fotografía de un concurso de belleza.  
Fuente: Tvc Los Encuentros #VivaYantzaza (2020)

La identidad de las mujeres shuar es la historia de su relación con la colonización, con esa invasión que creó para ellas marcadas diferencias entre las mujeres que viven en ‘la gran ciudad’ de los centros urbanos sobre-desarrollados y las mujeres indígenas que

sobreviven en los centros rurales subdesarrollados. Además, su condición social es una “relación colonial análoga” (Mies y Shiva 1997, 88) entre las mujeres y la naturaleza, relación que va de la mano con el mito de un ‘desarrollo’ y que se sustenta en a ‘relación natural’.

El resultado vigente sugiere que las mujeres shuar no escapan a los dualismos integradores de colonia moderna, el sentido político, cultural y comunicacional son mediaciones constitutivas que operan simbólicamente en la vida las mujeres shuar, bajo el escaparate de un modelo ‘desarrollo’ nivelador del norte. El mito del ‘desarrollo’ siempre estuvo mediado por el Estado “modernizador” que, a su vez, tecnifica y burocratiza las relaciones sociales en función de su política de gobierno. Así, las mujeres shuar son testigos del control que se ejerce sobre ellas, pero al mismo tiempo se sujetan a su dependencia en una colaboración política y cultural.

Esta estrategia ya la planteaba María Mies en *El mito de la recuperación del retraso en el desarrollo* (Mies y Shiva 1997, 87): las mujeres shuar deben aceptar el “estilo de vida de «los de arriba» como el único modelo de la buena vida”, finalmente, su devaluación se acepta de forma ‘natural’.

Este proceso de aceptación de valores, estilo y nivel de vida de «los de arriba» va acompañado invariablemente de una devaluación de los propios: de la propia cultura, del propio trabajo, tecnología, estilo de vida, y a menudo también de la propia filosofía de la vida y las propias instituciones sociales. En muchos casos, los colonizadores imponen al principio esta devaluación por la fuerza y luego la refuerzan a través de propaganda, de programas educativos, de una modificación de las leyes y de la dependencia económica, como resultado de la trampa de endeudamiento, por ejemplo. (Mies y Shiva 1997, 88)

Al igual que Stuart Hall (1996), se reconoce que la identidad se “construye desde del discurso y no fuera de él” (Hall 1996, 18). Las prácticas discursivas que se asentaron, desde la época de la invasión y colonización hasta la actualidad, en la vida de las mujeres shuar, son mediaciones que deben ser analizadas en profundidad para responder de forma urgente y re-conceptualizar la identidad, en especial la ‘identidad étnica’; es decir, enfrentar “la verdad cultural” de los países latinoamericanos por fuera de la razón dualista que, como bien explicaba Martín-Barbero (1987), permite salir del lugar frecuente desde donde suelen ser pensados los procesos sociales, este en sí un desplazamiento metodológico que acude al sentido político y cultural de lo popular, para comprender a

las “culturas subalternas, dominadas”, son poseedoras de una existencia positiva, capaz de desarrollo, pero fuera de los dogmas normativos de occidente o del norte<sup>18</sup>.

Siguiendo la ruta de la reconceptualización de Martín-Barbero (1987) se debe configurar un nuevo mapa que reconozcan las mediaciones y visibilice los diversos dispositivos que transformaron la vida de las mujeres shuar, partir, inicialmente, por el contexto “ahistórico” (Martín-Barbero 1987, 206)

las culturas indígenas como parte integrada a la estructura productiva del capitalismo, pero sin que su verdad se agote ahí. Desconocer lo primero equivaldría a remitir la identidad cultural a un tiempo mítico, a una continuidad ahistórica que hace imposible comprender los cambios sufridos por esa identidad. Pero desconocer lo segundo sería hacerle el juego, caer en la trampa de atribuirle a la lógica capitalista la capacidad de agotar la realidad de lo actual. Que es lo que hacemos al negarle a lo indígena su capacidad de desarrollarse como culturas, capacidad que es irreconocible en la explicación economicista tanto como en la politización inmediateista. (Martín-Barbero 1987, 206)

Y es que las “culturas subalternas se transforman” (Martín-Barbero 1987, 335) y sobre esta “verdad cultural”, la movilización indígena de 1990 cambió el escenario político ecuatoriano, a partir de esta transformación la “politización de lo étnico y/o etnización de lo político” conceptualizada por Olaf Kaltmeier (2007) toma forma en el Ecuador. Un claro ejemplo de ello es la aplicabilidad de la “politización de lo étnico” como mecanismo articulador, pues en el escenario político de aquel entonces se observaban temas que antes fueron excluidos del espacio político, en ese nuevo contexto, los temas ocultos o negados eran cuestionados y debatidos (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007, 196); por su parte, la “etnización de lo político” hace referencia a la inclusión de símbolos y semánticas en el espacio político, de pronto empezaron a presentarse en espacios de toma de decisiones a líderes y representantes del movimiento indígena, estos llegaron a ser actores legítimos en el escenario político ecuatoriano.

Christian Büschges (2007), señalaba que en Ecuador la etnicidad se usó como recurso político para establecer la unidad nacional y la diversidad cultural. En principio, la ‘etnización’, como proceso político y de estrategia comunicativa, reconoció y legitimó la aplicabilidad de símbolos, semánticas e ideologemas con la intención de reconocer y salvaguardar a las “minorías étnicas”, además de insertar a actores ‘étnicos’ en el campo político. En este contexto, Büschges decía que el punto culminante de la “etnización de

---

<sup>18</sup> “Es como mestizaje y no como superación —continuidades en la discontinuidad, conciliaciones entre ritmos que se excluyen— como se están naciendo pensables las formas y sentidos que adquiere la vigencia cultural de las diferentes identidades: lo indígena en lo rural, lo rural en lo urbano, el folklore en lo popular y lo popular en lo masivo” (Martín-Barbero 1987, 204-5).

lo político” es el reconocimiento constitucional de la ‘identidad cultural’, así fue como en la “constitución política ecuatoriana de 1998” se definía al Estado como “democrático, plurinacional y multiétnico” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007, 15). En el curso del proceso de “etnización de lo político”, mediante referéndum se aprueba el 28 de septiembre de 2008 el proyecto constitucional, elaborado por la Asamblea Nacional Constituyente de 2007, en reemplazo de la Constitución de 1998; de esta forma, la Constitución de la República del Ecuador de 2008, redefine al Estado en su artículo primero, como ‘intercultural y plurinacional’.

En el contexto del levantamiento indígena de los años noventa, se establecieron diversas formas de politización a través de estrategias de comunicación política, estas mediaciones, en el escenario de la interacción social, estructuraron un orden político: al principio, se promovieron ciertas reivindicaciones sociales, los representantes y líderes de organizaciones, movimientos y comunidades indígenas ingresaron en el campo político para discutir sus demandas, las mismas que no encontraron ni soluciones, ni cumplieron su propósito, tal es el caso de la redistribución de la tierra. Los términos como pluriculturalidad se aceptaron en el entorno mediático, sin embargo, se instituyeron mucho después, en la Constitución de 1998. Por tanto, la “etnización de lo político no es una estrategia del movimiento indígena, sino una estrategia estatal” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007, 203).

Sin embargo, la “politización de lo étnico” fue una estrategia para gobernar a la población indígena, de ahí la necesidad de la inserción laboral de los hombres indígenas en el Estado-nación, después aparecen las ONG para ‘transformar los liderazgos indígenas’: minando su columna transformadora. Estas dos instituciones, el Estado y las ONG dialogan e interactúan, siempre, desde un orden masculino; en efecto, el Estado como “sujeto-actor trata de corromper (comprarse) a los dirigentes que por su debilidad moral caen en la trampa de la cooptación y que, por ende, son traidores de las verdaderas metas” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007, 203).

A partir de la “politización de lo étnico y/o etnización de lo político” se comprende cómo se va construyendo la “voluntad general delegada” (Foucault 2016). Esta funciona como una cruzada, camina sobre esa voluntad general, pero actúa en momentos claves como las elecciones generales a presidente a la República ecuatoriana. En el contexto de las mujeres la “voluntad general delegada” se representa políticamente por la iglesia y el párroco de la comunidad, el gobierno local y sus autoridades, la empresa minera y su

gerente (con todo andamiaje de las relaciones comunitarias), el centro shuar y su presidente, las Federaciones shuar y sus dirigentes.

La “politización de lo étnico” se profundiza en la organización que ha sido acomodada para los shuar, como la Federación Shuar de Zamora Chinchipe (FESHZCH) o la Federación Provincial de la nacionalidad shuar de la misma provincia, las organizaciones políticas (partidos políticos) y sus dirigentes nacionales o locales, cada uno de estos actores “hablan en nombre de la colectividad, del Estado y la sociedad” (Foucault 2016, 44); sin embargo, tal como señala Foucault (2016), dicha “voluntad general delegada” tras haber sido confiscada por un centro de poder que siempre es representado por personajes políticos y organizaciones políticas, casi nunca es la voz de las necesidades fundamentales y vitales de la población. En el contexto actual, el líder o personaje político se ajusta para interactuar con ese frente exterior y, en ese diálogo, “uno encuentra mucha burocracia, mucho liderazgo, mucha jerarquía, mucha confiscación de poder, etc.” (Foucault 2016, 45). Además, en medio de esta disputa de poder, las mujeres indígenas no son las protagonistas para “parlamentar”, “guerrear” o deliberar, señala Segato (2016) se hizo y se hace desde la posición masculina: “es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que lo hace el Estado de la colonial / modernidad” (Segato 2016, 115).

Dentro de este entramado de interacciones, la identidad y el “sentido de pertenencia” (Hopenhayn y Sojo 2011) que las mujeres shuar adoptan y reconstruyen en el interior de su casa y de su centro, en esa “pluralidad de identidades sociales” (Hopenhayn y Sojo 2011, 131), surgen mediaciones que discuten constantemente con los líderes shuar. En efecto, las mujeres shuar debaten y discuten en un doble juego que está entre la lealtad a su ‘comunidad-pueblo shuar’, la que se enfrenta con ese “mundo-aldea” en el exterior, y la opresión sujeta a un cautiverio en el que viven las mujeres shuar.

En consecuencia, y sobre la base de la “mundialización del capital” (Díaz-Polanco 2006), las mujeres pierden radicalmente poder político, lo que da paso a la “hiperinflación” de la posición masculina (Segato 2016). En medio de esta realidad, también se construyen nuevas identidades, las que protegen a la comunidad preexistente y fortalecen su tejido o se crean nuevas comunidades “allí donde precisamente estas han colapsado o están al borde de su desintegración”, el propósito es sobrellevar la “incertidumbre, precariedad, exclusión de los circuitos laborales, aislamiento, ansiedad y sensación de vacío” (Díaz-Polanco 2006, 138).

Se torna espectacular e interesante el “discurso de la identidad” señala Zygmunt Bauman (2001), pues este revela la situación actual de la humanidad individualizada, esta individualización es producida socialmente sobre la idea de la emancipación del individuo, donde, además, se responsabiliza a todos sus actores en convertir la identidad humana de algo “dado”, en una “tarea” que carga con las consecuencias (también con los efectos secundarios) de su realización (Bauman 2001, 166).

## **11. Política de un capitalismo extractivista en el territorio de las mujeres shuar**

El territorio sur amazónico siempre ha estado en disputa, principalmente por la explotación aurífera, Zamora Chinchipe desde 1556 ha vivido procesos de ocupación e invasión extractivista que desembocaron en conflictos y sublevaciones shuar, de modo que la “institucionalización social” se reestructura y moldea en el Estado. El Estado como agente mediador describió los sucesos sociales de esta provincia desde un encuadre mediático que reportó los hechos noticiosos de la Amazonía sur desde la capital del Ecuador, Quito.

Se recuerda, por ejemplo, el devastador deslave ocurrido en la mina de Nambija<sup>19</sup> en mayo de 1993, donde fueron sepultadas más de 350 personas. Este trágico suceso dejó ver la realidad minera de esta provincia, ya que por primera vez los medios de comunicación informaban, brevemente, sobre las condiciones en las que trabajaban los mineros. Las noticias relataban que mientras algunas de personas se disponían a la hora del almuerzo fueron sepultadas por la gran peña que cayó sobre ellos. Las noticias describían que varios cuerpos no fueron encontrados, pues las fuertes lluvias y sin el material de rescate adecuado fue imposible continuar con las labores de búsqueda.

El suceso de Nambija se expuso mediáticamente a nivel nacional e internacional, pero de forma esporádica y superficial. Unas cuantas imágenes contaban las condiciones en las que mineros y mineras extraían o “lavaban el oro” de forma rudimentaria; por otro lado, en aquella época, a inicios de los noventa, no existían medios de comunicación en la provincia de Zamora Chinchipe, es por esta razón que este hecho, inicialmente, fue transmitido por algunas Radios de la vecina provincia de Loja. Loja, se convirtió en la fuente para algunos medios de comunicación que a nivel nacional reportaban lo sucedido

---

<sup>19</sup> Nambija fue uno de los yacimientos mineros más famosos, en la época de los 80, de la provincia de Zamora Chinchipe. El 10 de mayo de 1993 un deslave sepultó a más de 300 mineros que realizaban un trabajo de minería artesanal, este hecho marcó el deterioro de la mina. Actualmente, esta zona es monitoreada por el Estado. En la mina residen alrededor de 2.000 personas, a pesar de que se la considera zona de alto riesgo.

en Nambija; así también, este hecho trascendió a medios internacionales como diario El País de España, pero con datos erróneos.



Figura 13. Fotografía de la noticia el suceso de Nambija en 1993  
Fuente: El Telégrafo Nambija-Ecuador (2015)



Figura 14. Fotografía de la noticia sobre el suceso de Nambija en 1993  
Fuente: El País. Rescatados más de 50 cadáveres tras deslizarse un cerro en Ecuador y sepultar a más de 200 personas (1993)

El deslave de Nambija fue un hecho noticioso corto del que se habló muy poco, pues mediáticamente todo duró un día, mientras la realidad de este sector minero fue desapercibida en las noticias nacionales, tampoco se analizó que desde la década de los 80, siglo XX, este sector recibió y acogió a migrantes de diferentes lugares del país: las personas llegaron hasta la gran mina con la firme promesa de salir de la pobreza. Las leyendas del lugar prometían una falsa salida para sobrevivir a la crisis. Tampoco se

mencionó que, en los tiempos de bonanza, la población en esta zona se extendió hasta los 12.000 habitantes, donde varias mujeres trabajaban como ‘jancheras’, cocineras y prostitutas.

Además, la fecha en la que el deslave ocurrió fue un domingo 9 de mayo de 1993, momento en el que la gente se preparaba para celebrar el día de la madre, pero los medios de comunicación nacionales reportaron que el suceso ocurrió el 10 de mayo de 1993.

Este yacimiento minero fue considerado como una de las minas más importantes para el comercio en la provincia y en la región sur del país. En aquel tiempo, debido al esplendor minero, Nambija contó con una sucursal del Banco Central, pero de esto solo se contó lo que importaba: las pérdidas económicas.

La tierra minera de Nambija vivió varias catástrofes: muertes violentas, delincuencia, prostitución, destrucción de la naturaleza y la revelación de algunos indígenas de la zona, quienes resistieron a los colonos y a sus actividades mineras. Sobre esto, se tiene muy poca información.

La minería es un proceso de colonización, pues esta actividad extractivista involucra invasión, despojo de tierras y, sobre todo, conflictos sociales irreversibles, a la minería se la considera altamente destructora (Solíz 2016, 12). En los últimos 10 años la provincia de Zamora Chinchipe ha sido parte de conflictos sociales que involucran al Estado, empresas mineras, comunidades indígenas y poblaciones mestizas. Esto se ha vivido con mayor intensidad en el cantón El Pangui<sup>20</sup> lugar donde se asienta el proyecto minero Mirador (proyecto de cobre), este se dirige por la empresa transnacional Ecuacorriente S.A. (ECSA).

La apuesta por la mega minería se concentra en la Cordillera del Cóndor<sup>21</sup>, Ecuador desde el 2009, después de la promulgación de la Ley de Minería, declara a la minería como uno de los sectores económicos más importantes para la matriz productiva

---

<sup>20</sup> El Pangui: cantón de la provincia de Zamora Chinchipe.

<sup>21</sup> “La Cordillera marca al mismo tiempo el límite históricamente negociado entre los territorios tradicionales de los pueblos indígenas Shuar y Awajún ubicados en el flanco norte y sur respectivamente. Ambos pueblos son de filiación cultural y lingüística Jívaro. Los Shuar, constituidos en una de las nacionalidades de la República del Ecuador, tienen una población que asciende alrededor de 110.000 personas 13 distribuidas en más de 500 centros y que se ubican en las provincias de Morona Santiago, Zamora-Chinchipe y Pastaza. El Pueblo Awajún tiene según el último censo peruano (2007) una población de 55.328 habitantes en 281 comunidades localizadas en diversas provincias de cuatro distintas Regiones del Perú: Amazonas, Cajamarca, Loreto y San Martín. Al este de la Cordillera, en el lado peruano, se encuentra el territorio Wampis, cuyas 61 comunidades ocupan la parte media y superior del río Santiago, en la provincia de Condorcanqui, y del río Morona, en la de Datém del Marañón (Loreto), con una población de 10.133 habitantes” (Barclay Red de Castro et al. 2009, 12-3).

del país, a partir de este texto normativo se permite y mantiene concesiones a grandes empresas mineras (Solíz 2016).

El 5 de marzo de 2012, se firmó el primer contrato de megaminería en Ecuador con la empresa ECSA, otorgándole la licencia de explotación. En ese mismo año, la empresa canadiense Kinross se niega a firmar el contrato del proyecto Fruta del Norte (FDN), pues no llegó a acuerdos con las autoridades ecuatorianas, respecto al impuesto de ganancias extraordinarias. Debido a los desacuerdos entre la empresa y el Estado, la empresa anunció el martes 21 de octubre de 2014, la venta del proyecto aurífero ecuatoriano FDN a la firma sueco-canadiense Fortress Minerals Corp. (Solíz 2016, 22)

Dentro de este contexto, la parroquia más grande de la provincia de Zamora Chinchipe es actualmente el escenario para el proyecto minero a gran escala Fruta del Norte (FDN), este colosal proyecto aurífero está concesionado a la empresa Lundin Gold por USD \$240 millones. En el 2014 la compañía adquirió la concesión minera la Zarza localizada en la vertiente norte de la Cordillera del Cóndor, al sureste del país. Este yacimiento fue descubierto en el 2006 por un equipo de geólogos ecuatorianos y canadienses, “pero como se ha dicho desde las exploraciones del PNUD<sup>22</sup> en los años setenta ya se conocía de la existencia de este yacimiento” (G.A.D. Parroquial Los Encuentros 2015). Es así como los pequeños mineros y mineros artesanales de esta y otras provincias ya extraían oro de los ríos Machinaza, Zarza, Suárez y Blanco.

---

<sup>22</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

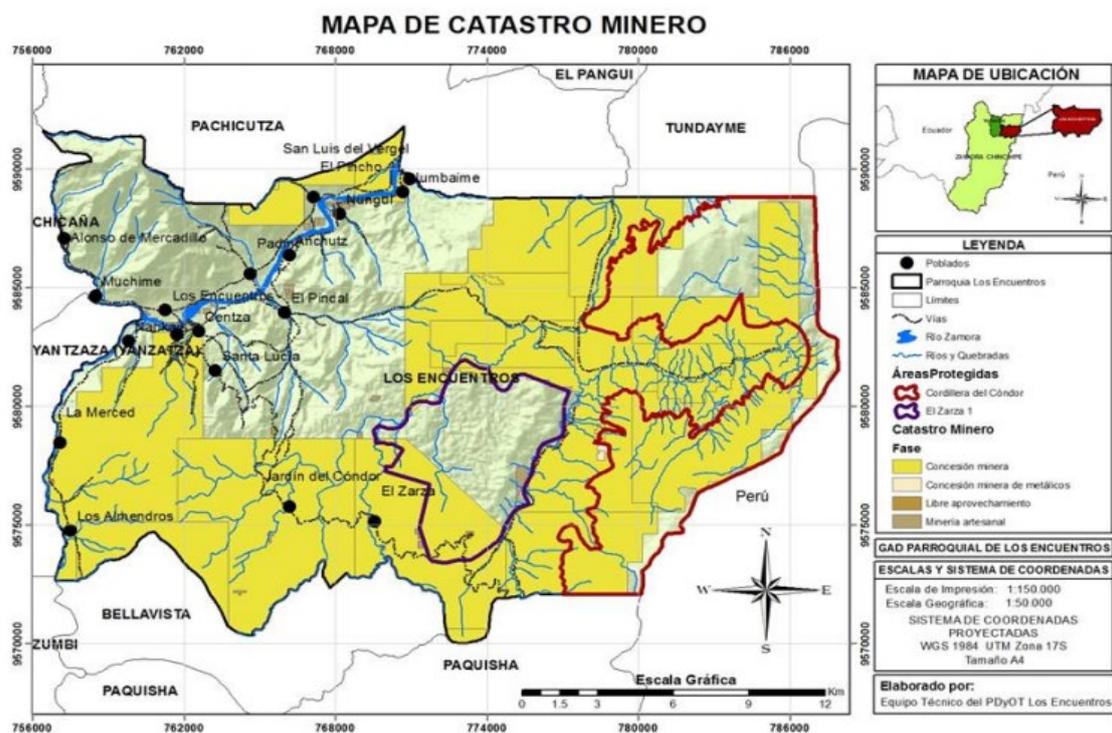


Figura 15. Cuadro del catastro minero de la parroquia Los Encuentros  
Fuente: GAD. Parroquia de Los Encuentros (2015)

Los Encuentros es la entrada a la Cordillera del Cóndor, también se puede acceder al cantón Paquisha, lugar que fue el destacamento militar más importante en el conflicto bélico entre Ecuador y Perú en 1981. La parroquia Los Encuentros deriva su nombre de la unión de los ríos Zamora y Nangaritza y se consolida como parroquia el 3 de febrero de 1981.

La parroquia Los Encuentros está ubicada al sur de la Amazonía ecuatoriana, en la región siete (7), provincia de Zamora Chinchipe, cantón Yantzaza. Esta parroquia es una de la más extensas de la provincia, pues su superficie corresponde al 4,5% con 47.545 hectáreas. La estructura demográfica del cantón Yantzaza, se organiza en población rural en un 70,5 %, mientras que la población urbana se concentra en un 29,5%. En la siguiente tabla se observa la distribución por barrios, edad y sexo, población de la parroquia Los Encuentros.

Tabla 2  
**Clasificación de las mujeres shuar en la planificación local del GAD parroquial Los Encuentros**

Barrio	Género	0-4 años	5-14 años	15-49 años	50-64 años	> 65 años	Total
1 LOS ENCUEUNTROS (Los Encuentros, Luis, Páez, Las Peñas)	HOMBRES	66	170	290	43	38	607
	MUJERES	56	184	281	27	27	576

2 PADMI (El Padmi, Los Naranjos)	HOMBRES	17	48	93	19	<b>13</b>	189
	MUJERES	24	44	88	16	<b>10</b>	181
3 NANKAIS	HOMBRES	15	28	39	3	<b>0</b>	84
	MUJERES	9	21	36	2	<b>1</b>	69
4 EL PINCHO	HOMBRES	21	41	47	14	<b>8</b>	130
	MUJERES	14	62	62	8	<b>4</b>	150
5 MUCHIME	HOMBRES	9	20	29	5	<b>2</b>	65
	MUJERES	10	26	34	5	<b>3</b>	79
6 EL ZARZA (El Zarza, San Antonio del C6ndor)	HOMBRES	14	23	47	11	<b>3</b>	98
	MUJERES	16	26	43	9	<b>1</b>	94
7 EL PINDAL	HOMBRES	9	19	35	11	<b>7</b>	81
	MUJERES	11	17	31	4	<b>6</b>	69
8 CENTZA (La Centza, La Libertad)	HOMBRES	38	52	135	26	<b>25</b>	278
	MUJERES	42	57	122	28	<b>15</b>	262
9. JARDÍN DEL C6NDOR	HOMBRES	4	9	26	7	<b>1</b>	46
	MUJERES	6	15	21	1	<b>1</b>	44
10 ANCHUTZ	HOMBRES	9	16	6	0	<b>1</b>	32
	MUJERES	6	17	4	1	<b>0</b>	28
11 SAN LUIS DEL VERGEL	HOMBRES	4	8	14	2	<b>1</b>	30
	MUJERES	4	9	13	3	<b>1</b>	30
12 NUMBAIME	HOMBRES	8	15	24	4	<b>2</b>	54
	MUJERES	8	16	25	5	<b>3</b>	56
13 NUNGUI	HOMBRES	10	19	30	6	<b>3</b>	68
	MUJERES	10	20	31	6	<b>3</b>	70
14 LOS ALMENDROS (Los Almendros, El Mirador, Reina del Cisne)	HOMBRES	19	26	58	10	<b>5</b>	129
	MUJERES	19	38	61	11	<b>5</b>	136
15 LA MERCED	HOMBRES	11	21	33	6	<b>3</b>	73
	MUJERES	11	22	34	6	<b>3</b>	77
16 ALONSO DE MERCADILLO (Alonso de Mercadillo, San Jos6)	HOMBRES	9	17	27	5	<b>3</b>	61
	MUJERES	9	18	28	5	<b>3</b>	64
<b>TOTAL</b>		521	1132	1844	311	<b>202</b>	4010

Fuente: GAD parroquial Los Encuentros (2015)

En la parroquia Los Encuentros, las mujeres representan el 49,48 % frente al 50,52 % de hombres, y dentro de la cartografía de la parroquia, en la zona rural convive la nacionalidad shuar, el pueblo mestizo y el pueblo Saraguro, donde se identifican, según la planificación del gobierno local, cuatro comunidades indígenas shuar, ubicadas en los barrios: San Luis del Vergel, Numbaime, Achuntz y Nankais, quienes ocupan una superficie territorial de 2.863,5 hectáreas, es decir el 6 % de la superficie territorial de la parroquia. Las y los shuar son considerados nativos pero su condición actual ha sido parte de grandes procesos de colonización. En esta parroquia viven alrededor de 383 shuar, de los cuales 183 son mujeres y 200 hombres.

## 12. En diálogo con la gente del centro shuar Nankais

Cuando visité la casa de E le pregunté ¿a qué se debe el nombre de este centro, a qué hace referencia Nankais? Antes que E respondiera, J, su esposo, se adelantó con respuesta. Es común encontrar a las mujeres shuar acompañadas de sus esposos o parejas, sobre todo las mujeres de 50 años en adelante. Las más jóvenes encuentran ciertos días del mes para coincidir con su pareja, esto se debe a que la mayoría trabaja en la empresa minera.

Encontrarlas solas determinaba más espacio para hablar de diversos temas, si estaban acompañadas, no disponían de su tiempo completo para responder o interactuar en el diálogo, pues siempre eran interrumpidas por su pareja; sin embargo, esto tenía una ventaja, y es que al estar acompañadas no sentían, en ningún momento, que estaban perdiendo el tiempo, por lo que se relajaban mientras dialogábamos. En este diálogo, A se refiere a la investigadora.

**J:** esto, años atrás los compañeros han hecho que la gente por conversar con los de la empresa no se hicieran bien las cosas.

**E:** Nankais significa por el valle de Nangaritza, por el río Nangaritza.

**Hijo de E y J:** y de ahí pusieron el nombre, Nankais, por el río Nangaritza, la comunidad no era Nankais, ahí está propiamente la comunidad se llama ‘Tseas Entsa’ y aquí los compañeros le pusieron Nankais, no sé porque le pondrían Nankais, eso no sé.

Nuestro diálogo se interrumpe, debido a que alguien pregunta si tienen “quesillo”  
Continuamos con el diálogo, entonces:

**A:** ¿Desde qué época se llama Nankais?

**J:** cuando vino la empresa

**E:** 2001, a mediados, porque don Sharupi se hizo dos veces dirigente. [se pone pensativa] desde 2006 creo que es, desde Aurelian fue.

**A:** la empresa ya estaba en este sector

**J:** sí ya estaba aquí la empresa

**A:** ¿Qué empresa?

**J y E:** la Aurelian

**E:** desde la Aurelian fue

**A:** pero quién le puso ese nombre, la Junta Parroquial o la Empresa

**E:** aquí la gente, el señor seguía haciendo oficio por Nankais don Vicente Sharup, ellos fueron los que hacían los oficios solo con Nankais. En sesión se sabía reclamar, que ustedes deben hacer los oficios con ‘Steas Entsa’, pero el señor seguía haciendo los oficios como Nankais.

**A:** ¿Qué significa ‘Steas Entsa’?

**J:** no sé, la gente dice pes que es agua venenosa. Aquí en esta quebrada más antes habían hallado una planta que era como veneno.

**J:** aquisito hay una, pero es pequeña

**H:** antes si era grande.

**J:** más antes era futaaaa grande

**A:** ¿Cómo se identifican las plantas venenosas?

**E:** no sé, ahí si no puedo yo

**J:** la gente solo con ver ya se daba cuenta que eran plantas peligrosas.

**E:** más antes solo con ver la planta la gente ya sabía que era venenosa, claro por eso le pusieron ese nombre.

**J:** más antes de que venga la colonización era el río Nankais, entonces cuando viene la colonización automáticamente, era más fácil de pronunciar Nangaritza,

**E:** nuestro idioma de nosotros es que sabían decir.

**J:** como no sabían pronunciar fueron cambiando nombres y nosotros de vergüenza. Fue en tiempo de papá, meyo meyo me acuerdo decían pes que este, papá que la comunidad shuar era 'Tseas Entsa', pero las autoridades no lo podían escribir...digamos cuando le querían poner el nombre a la escuela pes, entonces le ponen Nankais, entonces es que le decían donde queda ese centro...él es que decía Nankais y le pusieron el nombre de la Escuela, me acuerdo un letrado trajeron, claramente me acuerdo y papá hace esa cosa pero en la escuela le consideraban así y la gente comenzó a llamarle así.

**E:** desde ahí empezaron ya a ponerle Nankais

**J:** La empresa ya lo conocía como Nankais y más era de decir que es 'Tseas Entsa' no Nankais

**E:** sí, sí, desde ahí fue.

Cuando pregunto cuándo se crea el centro, no pueden responder con claridad, mencionan que los más ancianos del lugar tiene la información con mayor precisión.

**J:** don Hilario sabe más.

Después, pregunto ¿cuándo se cambió la denominación de centro a comunidad? Porque ahora se escucha que el lugar en donde estamos es una comunidad:

**E:** hasta los presidentes de aquí se les decía presidentes de la comunidad, se decía en aquel tiempo síndicos, después de los síndicos se decía presidente.

**J:** entonces ya se cambió.

**E:** y centro también ya se cambió, pero algunos si utilizan centro

**J:** en los documentos no cambiamos siguen lo mismo.

La contextualización socio-histórico cultural de las mujeres shuar arroja ciertos elementos, uno de ellos es el conflicto permanente al que estuvieron sometidas durante la evangelización en su etapa inicial; otro elemento, es la intromisión en su territorio cuando el oro era el preciado mineral de los españoles, lo que dio como resultado la construcción de ciudades en territorios ecuatorianos y peruanos y, finalmente, la invasión del Estado en la frontera sur amazónica por proyectos y concesiones mineras a gran escala.

Re-conocer estos conflictos como procesos colonizadores, es comprender que la identidad está modificándose (Martín-Barbero 1987), pero más adentro, hay algo por de-construir, se trata de ir hacia una antropología de la mujer, Marcela Lagarde (2005) se refiere a este nuevo campo dentro de la antropología –una antropología feminista– que plantee una visión hacia un nuevo conocimiento con sabiduría crítica y creativa: ver a las mujeres como seres humanos, como seres de la sociedad y de las culturas, que históricamente constituyen un grupo específico, una categoría social definible positivamente y no solo en función de otros grupos (Lagarde y de los Ríos 2005, 66).

En los países subdesarrollados o del tercer mundo donde se “politicizó lo étnico” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007), persiste una política de invasión que se maquilla en una política de equiparación, que busca, principalmente, una singular “equiparación a los hombres”, esta se rige a normas universales del capital, es decir, homogeniza y fragmenta las relaciones propias de las culturas indígenas, un claro ejemplo es el ajuste de la “política de igualación” en las normales legales vigentes (Mies y Shiva 1997, 18), que se traduce en pagar impuestos, la ocultación simbólica de lo indígena en el espacio político con la división entre mestizos e indígenas y profundización de procesos modernizadores que tratan de emular a las sociedades del norte como las ideales a seguir

Además, esta “política de igualación” aplicada en el “tercer mundo” estableció institucionalmente, a través del Estado, falsas estrategias como: “discriminación positiva y cuotas especiales para el acceso de las mujeres al trabajo, la política y la educación” (Mies y Shiva 1997, 18). Por lo tanto, dicha igualación se convierte en una falsa estrategia, pues el modelo de ‘desarrollo’ que prometía superar la pobreza no cumplió su cometido.

Esta misma política igualadora, reorganiza la relación entre las grandes metrópolis sobre los centros subdesarrollados, así se fortalece el colonialismo y la modernidad, la modernidad y el colonialismo, que se manifiesta en una “relación colonial análoga entre el Hombre y la Naturaleza, entre hombres y mujeres, entre zonas urbanas y rurales” (Mies y Shiva 1997, 88).

En el escenario del “mercado mundial libre” (Mies y Shiva 1997) discuten diversas mediaciones con las que interactúan las mujeres shuar, se revela, por ejemplo, cómo se estructuran procesos mínimos de resistencia, aunque la mayoría de estos procesos terminan por alinearse a la falsa estrategia (“política de igualación”), pues de esto dependerá, como única opción, acceder a una mejor condición de vida que las beneficie a ellas y a su familia.

De esta forma, y aunque los datos que se registran son confusos, no existen cifras precisas que detallen el empobrecimiento de las mujeres shuar en la colonia moderna, ni después de la intromisión en su territorio con la militarización de la frontera y sus alrededores, ni cómo les afectó la entrada incipiente del Estado bajo el discurso de ‘desarrollo’, ni cómo fue la expansión de la frontera agrícola en la Amazonía, tampoco se conoce la afectación de los pequeños mineros que ingresaron a mediados del siglo pasado.

Actualmente, las mujeres shuar salen de sus casas, de sus centros shuar y se van a la gran ciudad para trabajar, en el mejor de los casos a estudiar. En el camino no todas

cumplen sus objetivos, la mayoría se ajusta a la participación en el ‘desarrollo’, es decir se ajustan a la oferta laboral del mercado capitalista. En el diálogo con las mujeres shuar, se puede conocer cómo, desde temprana edad, las mujeres shuar se ven obligadas a trabajar y a soportar bajas remuneración salarial.

**Mujer shuar:** Yo me vine acá cuando tenía 19 años, en el 2000 me junté yo. Yo me fui a la ciudad cuando terminé la primaria, la escuela, me fui cuando tenía 12 o 13 años, primero me fui a Gualaquiza, luego a Quito y a Cuenca, y así que me fui yo no me olvidé de cultura shuar, y así yo vine aquí, y a mi marido no le gustaba que baile shuar. Hasta ahora mismo cuando escucho música fuuu yo bailo. Cuando me voy abajo donde mi mami y ahí se bailar.

La estrategia igualadora ha sido un fracaso, ya lo dijo María Mies en el “mito de la recuperación del retraso en el desarrollo” (Mies y Shiva 1997, 87) “nunca en ningún lugar se ha alcanzado la meta deseada”. Para entender esta ironía capitalista, se sigue el curso de las mediaciones constitutivas que definen el orden en la vida cotidiana de las mujeres shuar, un orden simbólico e invisible que afecta no solo a las mujeres blancas, mestizas, penetra con mayor fuerza en la vida de las mujeres indígenas que viven en zonas fronterizas en medio de conflictos mineros. El contexto socio-histórico expone una visión ahistórica de las mujeres shuar, cada una es representada como seres en estado pasivo e invisibilizadas en diversas fuentes históricas.

## Capítulo segundo

### **Mediación múltiple: institucional, organizacional y familiar que impactan en la condición y situación de las mujeres shuar**

#### **1. Delimitación conceptual de las mediaciones múltiples**

En este capítulo no se intentará establecer una reconceptualización de las mediaciones, más bien se indagará en la “dialéctica de la mediación” (Orozco 1993) que, siguiendo el mapa de Martín-Barbero (1987), se reconoce a “la comunicación no como un proceso de dominación, sino la dominación como proceso de comunicación” (Martín-Barbero 1987, 229). En la atmósfera de esta dialéctica, se analiza la condición y situación actual de las mujeres shuar, mediaciones constitutivas que se sujetan en las relaciones de género y que hoy se instalan dentro de un nuevo orden modernizador, que al igual que otros procesos de colonización forzada, invasiva y genocida, el “patriarcado colonial moderno” (Segato, 2016), formaliza y naturaliza mediáticamente el nuevo orden del capital que se instala con cautiverios modernos.

En concordancia con Guillermo Orozco la “mediación no debe entenderse como un objeto de observación, sino como algo similar a la clase social, que nadie puede ver” (Orozco 1993). La matriz colonial que se sujeta en prácticas coloniales y decoloniales se constituye como otra mediación que, como bien sugería Martín-Barbero (1987), otorga sentido a la comunicación; por lo tanto, el sentido o proceso comunicativo se desarrolla en el escenario de la interacción, en él se puede distinguir simbólicamente diversas fuentes de mediación como las relaciones de género que, dentro de la integralidad de las mediaciones múltiples, interactúan con otras fuentes de mediación, como la cultura.

En efecto, en el mismo campo de la “dialéctica de la mediación”, confluyen y se comunican entre sí otras mediaciones, como las que suceden en el espacio familiar. Así, las relaciones de género son mediaciones constitutivas que intervienen en formas múltiples en la vida de las mujeres shuar.

#### **2. Fuentes de mediación: condición y situación de las mujeres shuar**

Como se mencionó anteriormente, una de las fuentes de mediación es el género, esta categoría construida lucha, silenciosa y permanentemente, para sobrevivir dentro de un sistema mundial patriarcal y capitalista, al que Rita Segato (2016) lo define como el

‘patriarcado colonial moderno’. La dimensión comunicacional, es decir, las fuentes de mediación se reconocen en el género y la raza, estas categorías no pueden debatirse por fuera de las discusiones del orden de géneros que se imponen socialmente, se norman en escenarios geopolíticos y se naturalizan en la cultura. El género siempre ligado a la raza, siempre ligado a la etnia, se relaciona colonialmente dentro de la “temporalidad social” (Martín-Barbero 1987), es decir, en la cotidianidad de los hogares y familias shuar que actualmente conviven con y entre proyectos estratégicos mineros nacionales y transnacionales. Pero, se debe aclarar, que se hace referencia a una temporalidad deformada, no es esa “temporalidad social” donde cada año, cada estación, cada ciclo se renovaba el sentido y participación de la vida colectiva.

Antes, en las culturas populares, la “temporalidad social” se constituía en un sentido de renovación, no en oposición a la cotidianidad, sino como sentido de pertenencia a la comunidad, donde la fiesta era un clico de renovación; ahora, la “temporalidad social”, se dirige mediante un dispositivo que deforma el sentido del tiempo. Así, por ejemplo, el ser productivo se mide en base al tiempo que le dediques al trabajo. Mientras más trabajes, más productivo serás, perder el tiempo es un pecado, pues el tiempo tiene un valor: el de la producción (Martín-Barbero 1987, 99). Esta ruptura, como explica Martín-Barbero (1987), de-forma el sentido del tiempo: “el tiempo de la producción desvaloriza socialmente los tiempos de los sujetos —individuales o colectivos— e instituye un tiempo único y homogéneo —el de los objetos— fragmentable mecánicamente, tiempo puro (Martín-Barbero 1987, 100).

De este modo, la “temporalidad social”, actualmente, se inserta en la condición de la mujer que se constituye por el conjunto de relaciones de producción y reproducción en el que participan las mujeres independientemente de su voluntad o conciencia y se ajusta al modelo nivelador del desarrollo occidental-imperial (Lagarde y de los Ríos 2005, 78). En este escenario, la categoría condición de la mujer, interactúa en el entramado de relaciones de colonialidad (Segado 2016).

Por lo tanto, a la mujer shuar le corresponde adaptarse a la estructuración de la temporalidad, sin embargo, el control, la disciplina, el reloj, las relaciones de género en la modernidad, el cuerpo y su sexualidad siempre se han definido en un campo político. La producción y reproducción de las mujeres es parte de la organización de la temporalidad, donde lo más valiosos no es la circulación de dinero, sino la de la producción y la del trabajo: tiempo-producción (Martín-Barbero 1987, 100-1). La condición de la mujer se basa en el control y disciplina de los cuerpos, pero con ciertas

diferencias: “la mujer vive el mundo de su cuerpo. El hombre también, pero para el hombre su vida no es su cuerpo y para la mujer su vida se despliega en torno a un ciclo de vida profundamente corporal” (Lagarde y de los Ríos 2005, 201).

En el contexto extractivista (actual) la “temporalidad social” se organiza en la transformación de la fiesta en espectáculo (Martín-Barbero 1987), donde el cuerpo de la mujer indígena shuar es el atractivo, el cuerpo y su sexualidad se convierte en un campo reducido a la espectacularización de lo étnico.

La integración de la mujer shuar en este nuevo orden de “temporalidad”, reorganiza el “sentido del tiempo y el sentido de pertenencia a la comunidad”, por lo que el ingreso de las mujeres shuar en el mundo laboral, no solo se reorganiza en el estricto “sentido de la venta del trabajo” (Martín-Barbero 1987, 101), sino también, sobre la interiorización de devaluación de la propia cultura, del propio trabajo, tecnología, estilo y filosofía de vida (Mies Shiva 1993, 89).

El resultado es, mujeres shuar en el ritmo de la doble jornada. Ellas ingresan a la población económicamente activa (PEA), como parte de la ‘inserción laboral empresarial’, pero no han dejado de cultivar el aja o la huerta, el cuidado de sus hijos e hijas sigue siendo parte de sus labores diarias, la revisión de tareas educativas, preparar a los hijos para que aprendan a trabajar la tierra, las actividades de aseso y organización de la casa las realizan únicamente las mujeres. Todas estas actividades no forman parte de las tradiciones que surgían en el seno de sus costumbres y la vida colectiva en la comunidad; además, la precarización laboral se instituye como algo normal, pues lo que no se consideran un trabajo real no tiene remuneración.

Ahora, el conjunto de producción y reproducción gira en torno a procesos homogeneizantes que se fragmentan dentro de la clasificación moderna de la raza. Así, y con la debida precaución, hoy se reorganiza la discusión sobre la feminización de la pobreza, debate que se activa con cautela epistemológica, para delimitar la condición (categoría necesaria) de las mujeres que viven en zonas periféricas donde existen proyectos mineros a gran escala.

Entonces, los procesos homogeneizantes se ajustan al nuevo orden de la “temporalidad social” como parte de los patrones de producción y de consumo, con un resultado eficaz: la incorporación de la mujer al trabajo (Lagarde y de los Ríos 2005); y se define sobre el conjunto de circunstancias y características de las mujeres a escala global y, aunque no todas las mujeres shuar trabajan en la empresa, algunas dependen económicamente de la remuneración mensual que sus ‘esposos, maridos o parejas’ cobran

en la empresa minera Lundin Gold, al finalizar la quincena. Sin embargo, las mujeres shuar que son parte de la nómina de la gran empresa, cumplen con mayor rigor esta doble jornada y su rol de mujer y 'madresposas' (Lagarde y de los Ríos 2005).

Las categorías de raza y género permiten visibilizar la condición de las mujeres shuar en cuanto a sus características históricas. Ahora, por un lado, las mujeres mestizas que viven en la parroquia Los Encuentros también cumplen con esa 'doble jornada' impuesta como condición social, cultural y genérica, pero su situación difiere de la situación de las mujeres shuar en cuanto a su situación real de vida y a los niveles de opresión que las sujetan (Lagarde y de los Ríos 2005). Es decir, la condición de las mujeres shuar que aquí se expone como categoría de análisis, termina siendo, un lugar de encuentro entre todas las mujeres que viven en zonas mineras.

Por otro lado, la situación de las mujeres shuar se representan desde otras fuentes de mediación como la clase, el género, el trabajo, su formación social, su relación conyugal, su filiación política, su relación con otras mujeres, con otros hombres, su relación con el poder, sus costumbres, sus tradiciones, el acceso a bienes materiales y simbólicos, la etnia, la lengua, la religión, la edad, su conocimiento y sabiduría, su auto-identidad, preferencias eróticas, su concepción del mundo y la vida (Lagarde y de los Ríos 2005, 79). En consecuencia, la 'mujer' shuar (en singular), no escapa a la categoría cultural patriarcal: es mujer en tanto se refiere al género femenino y a su condición histórica, Marcela Lagarde (2005) señalaba que la categoría más general y abstracta surgida en el proceso histórico es la relación entre:

Biología-sociedad-cultura  
Sexo-género  
Cuerpo vivido-trabajado-contenidos de vida (Lagarde y de los Ríos 2005, 80)

Forzosamente, la incorporación de la 'mujer' shuar al trabajo en la empresa minera, tampoco ha garantizado mejorar su condición económica, la oferta laboral de la empresa las obligó a tomar empleos de limpieza o ayudantes de cocina, por lo que su remuneración quincenal es menor en comparación a la remuneración que obtienen los hombres shuar de la empresa. Aunque históricamente las mujeres shuar, diferenciadas de las otras mujeres (por su condición y situación específica que las definen (Lagarde y de los Ríos 2005, 83) vivieron y experimentaron procesos de colonización, invasión e intromisión en su vida, por su situación de 'mujer' indígena se las agrupa, al mismo

tiempo que se las fragmenta, dentro del mismo orden normativo del sistema mundial-patriarcal capitalista.

Dentro de esta agrupación violenta, hoy casi invisible, se observa cómo confluyen mediáticamente los procesos de ‘modernización, desarrollo y progreso’, un ejemplo es la incorporación de la mujer indígena al trabajo, en tanto se fortalezca su identidad, esta que se manifiesta en el proceso de ‘etnización’ que observa, reconoce y salvaguarda las formas de vida de las ‘culturas étnicas’. En Ecuador, a partir de la rebelión indígena en junio de 1990, “la etnicidad” se usó como recurso político” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007) y en este proceso mediático, el Estado ecuatoriano agrupó a las personas que se identifican étnicamente en una especie recuperación y reconocimiento de las ‘minorías étnicas’; de esta forma, se politizó la rebelión indígena de los años noventa, la misma que exigía el “reconocimiento constitucional de la identidad cultural y de la representación política de los distintos grupos indígenas del país” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007, 15).

La ‘etnización’ como recurso político ha servido para transformar “la fiesta en espectáculo” es aquí donde se puede ver con mayor rigor la “temporalidad social”, pues las fiestas en las culturas indígenas renovaban cada año “el sentido de pertenencia a la comunidad”, pero el espectáculo “ya no es para ser vivido, sino mirado y admirado” (Martín-Barbero 1987, 100). Por ejemplo, actualmente, en el mundo de las redes sociales, las plataformas digitales como YouTube, almacenan videos donde se observa a mujeres shuar cantando algunos de sus *anent* (varios de estos videos se realizaron sin el consentimiento de las mujeres shuar). Esa intromisión mediática, transformó, completamente, el sentido de vida propio de las mujeres indígenas en Ecuador.

En efecto, Gabriela Nouzeilles (2002) explicó que “mientras nos preparamos para su funeral, la naturaleza nunca había sido más popular”. Todos los medios de comunicación hablan de ella, aceptamos la catástrofe ecológica en medio del espectáculo de las redes sociales, que no hacen otra cosa que esperar, atentamente, su muerte.

El imperialismo, por su parte, ejecutó y reorganizó a la naturaleza del Sur de América dentro de una “geopolítica de la naturaleza americana” (Nouzeilles 2002), modificando de forma permanente la vida de las mujeres que viven en esa naturaleza-territorio que es expropiable y explotable. Esa colonia pensada desde la modernización y ‘desarrollo’, es solo la fuente económica de la otra colonia que le pertenece al Hombre-Blanco del norte.

### 3. Mediaciones institucionales en las relaciones de las mujeres shuar

La “administración de lo étnico” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007, 196-99) se ha institucionalizado en el Ecuador, tal es así que en la Constitución de la República de Ecuador de 2008, en su artículo 1 se establece que, “el Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”; además, se especifica que los recursos naturales no renovables del territorio pertenecen a su patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible (EC 2008, art. 1). Sin embargo, el territorio donde actualmente viven las mujeres shuar se concentra la empresa minera Lundin Gold. En ese orden constitutivo la planificación del Gobierno Parroquial Los Encuentros, organiza a la población indígena en grupos ‘étnicos’, en esta institución el discurso étnico se articula a la “identidad cultural” y el “sentido de pertenencia”, pero como una guía hacia el ‘desarrollo’ anhelado, de modo que el Plan de Ordenamiento Territorial describe lo siguiente:

análisis de los valores culturales del patrimonio intangible y la identidad cultural que debe aprovecharse y precautelarse para fortalecer el sentido de pertenencia tan necesario para la gestión del territorio y el logro del desarrollo. Grupos étnicos; se identificará los grupos étnicos y su relación con la gestión del territorio en el que se asientan; modo de organización y estructuras. (GAD Parroquial Los Encuentros 2015)

Las instituciones del Estado ecuatoriano siempre mediarán con los agentes o sujetos, en este caso con las mujeres shuar. El Gobierno Parroquial de Los Encuentros, usa estrategias de comunicación política para profundizar el mensaje de ‘desarrollo’ que permitirá ‘rescatar la identidad que se ha perdido’. Este mensaje se promociona en medios de comunicación y en espacios políticos, donde diversos actores del Estado interactúan con otras instituciones como la empresa minera Lundin Gold y medios de comunicación, el objetivo es dejar un mensaje claro sobre desarrollo y apoyo a las comunidades.

El siguiente texto describe la publicidad que la empresa minera pautó en radios locales:

**Texto del audio publicitario:** Lundin Gold es la empresa canadiense que desarrolla el proyecto minero más grande de oro en el Ecuador, Fruta del Norte. Lundin Gold, comprometidos a operar responsablemente y con altos estándares según sus principios fundamentales: trabajo con seguridad, cuidado del medio ambiente y respeto a la comunidad. Lundin Gold, fomenta el diálogo transparente y apoyo el fortalecimiento comunitario. Desde Zamora Chinchipe, Lundin Gold y su proyecto Fruta del Norte, promovemos desarrollo para las comunidades locales y el Ecuador. (Amazonas Radio 2021, 00:42)

El Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia Los Encuentros (GAD), usa varios recursos para implementar su mediación, el relacionamiento con la comunidad se cumple desde la coordinación institucional, pues al tener un presupuesto reducido, mantener una buena relación con la empresa minera, le garantizará canalizar y ejecutar obras en convenio con la empresa y otras instituciones como la de los gobiernos cantonales, provinciales y el Gobierno central.

De esta forma, para socializar sobre los beneficios del 'desarrollo', el GAD parroquial, articula, de manera permanente, estrategias de comunicación, por ejemplo, debatir temas como el acceso al trabajo se hace desde diversos espacios mediáticos, uno de ellos es el día para ir a misa, generalmente, en la parroquia, la gente descansa el domingo, en este tiempo de ocio cumplen con dos actividades, hacer las compras semanales y acudir a la iglesia a la misa dominical. El domingo es el día con mayor concentración de gente en la iglesia. Además, el domingo la gente se permite salir a los centros urbanos del lugar, hacer deporte y descansar en casa.

Es por eso que la Iglesia, es un espacio de mediación clave. El párroco de la parroquia, suele mencionar, por ejemplo, que la gran empresa permitirá el 'desarrollo' de este pueblo olvidado por el Estado.

El mensaje político de cambio e impulso hacia el 'desarrollo', también es visible en un sentido material, pues a medida que la empresa fue consolidando su estadía en la Parroquia, las obras físicas empezaron a reflejarse, uno de los primeros en ser beneficiados por las regalías mineras, es el medio de comunicación del Vicariato Apostólico de Zamora, 'Televisión Católica Los Encuentros' (TVC). Este medio de comunicación de carácter católico, dentro de su principal programación transmite en vivo las misas o ceremonias religiosas, además, dicha transmisión, se comparte a través de las redes sociales del medio.

El medio de comunicación que inició como un canal de la Parroquia o de la Iglesia, poco a poco ha ido creciendo, en tanto se fortalece con la publicidad que la empresa minera pauta dentro de su parrilla de programación. Otro de sus programas centrales es la presentación de noticias y entrevistas a personajes de la localidad, en este espacio mediático se puede ver entrevistas a directivos de la empresa minera Lundin Gold.



Figura 16. Fotografía de la iglesia de la parroquia Los Encuentros, donde se anuncia la transmisión en vivo de la misa

Fuente: Tvc Los Encuentros. #INVITACION a la #eucaristíadominical (2021)

Otra obra de gran consideración que se construyó en la Parroquia es la Unidad Educativa del Milenio ‘Los Encuentros’, esta infraestructura educativa se construyó con el presupuesto de las regalías anticipadas por actividades mineras. Las regalías anticipadas, se entregaron al Estado previo al inicio de la fase de explotación por la empresa Lundin Gold. La ejecución de estos proyectos los realizaba la empresa pública Ecuador Estratégico<sup>23</sup>, esta empresa tenía sus oficinas en el edificio del Gobierno Parroquial Los Encuentros y su principal objetivo era invertir para el ‘desarrollo’ de zonas de influencia directa a proyectos estratégicos mineros.

La gran escuela que se construyó en el centro urbano de la parroquia Los Encuentros cerró las escuelas que tenían algunos centros shuar, como es el caso de ‘Nankais’. La escuela que alguna vez fue el escenario para varias actividades de la comunidad, como la danza de las mujeres shuar, las reuniones del centro, cerró sus puertas para todos.

---

<sup>23</sup> Página web de lo que fue la empresa pública Ecuador Estratégico: <https://www.ecuadorestrategicoep.gob.ec/misionvisionvalores/>



Figura 17. Escuela del centro shuar Nankais  
Fuente y elaboración propias



Figura 18. Escuela del centro shuar Nankais  
Fuente y elaboración propias



Figura 19. Escuela del centro shuar Nankais  
Fuente y elaboración propias

El cierre de la escuela delimitó varios cambios, entre los que relatan algunas mujeres shuar, tuvieron que enseñar a sus hijos e hijas a defenderse de sus compañeros de clase, para parar los abusos, golpes, discriminación y racismo al que fueron sometidos mientras asistían a clases en la gran escuela.

**Mujer shuar:** Se burlaron de mi hijo porque le dijeron que habla como jíbaro. Yo le dije que la próxima vez debes defenderte y así lo hizo, de ahí calladito se había quedado el chico y le había dejado diciendo mi hijo, ahora llámame jíbaro.

Las reformas educativas del Estado ecuatoriano, siempre lejanas a la realidad en las que viven las mujeres shuar no han considerado que, uno de los principales temas por trabajar en las comunidades shuar es su lengua, esta que cada vez se habla y se escribe menos.

**Mujer Shuar:** hace tiempo trajeron un Cofán de por allá del otro Oriente y nosotras nos acercamos con tres compañeras a saludarle, a preguntarle cómo es por allá, el traje que él vestía a cómo lo vendían, todo lo preguntamos y cómo está la raza allá, están como decimos, están ya casándose con hispanos, su raza cómo está, eso todo preguntábamos. Cuando el Cofán nos dice: la raza de nosotros todavía no están casándose con hispanos, todo están casándose con nosotros mismos, con la raza nuestra, pero yo veo que la provincia de Zamora Chinchipe a los 10 años no más, poco tiempo se acabará el shuar, porque yo sé que ustedes en la provincia de Zamora Chinchipe están bastante, este casándose con la hispana, con los saraguros algunos y eso no va a quedar nada el shuar, aquí solo va a existir el colono, por decirle así el mestizo, para nosotros no hay nada de ese cambio, dice, para nosotros no hay nada de ese cambio, pero aquí va a perderse. Así nos dijo. Ya no existe aquí ni la lengua, no existe nada dijo, entonces nosotras nos asustamos.

**Mujer shuar:** Es verdad lo que el señor dice así, es verdad porque nosotros mismo no enseñamos la lengua materna, ese día así nos dijimos entre las compañeras. La chicha,

todo lo que nuestros abuelitos los que vivieron aquí, nosotros no estamos haciendo nada, por ejemplo, en Nankais no hay nada de esas cosas, no hay nada.

**Mujer shuar:** Y la artesanía dijo él, que ellos vivían de la artesanía, entonces tenía una corona así bien tejida bonita, le decimos que cuánto costaba y quién lo hacía, entonces él dijo que estos hacían los antiguos, personas ya mayores. Y esto cuántos cuesta, 300 dólares así dijo. Y la vestimenta que ellos lo cosen.

Después del cierre de la escuela, se abandonaron algunas actividades como los ensayos de la danza de las mujeres shuar. La escuela, además ser el espacio donde los niños y niñas shuar estudiaban, era el punto de encuentro donde las mujeres danzantes se reunían para practicar su baile tradicional. En el siguiente diálogo, las mujeres shuar cuentan cómo su grupo de danza poco a poco se desorganizó.

**Mujer shuar:** ella era la profesora. Acá había un grupo de danza.

**Mujer shuar:** hasta ahora mismo cuando escucho música fuuu... Cuando me voy abajo donde mi mami y hacen fiestas así y ponen baile shuar y ahí me gusta bailar.

**Mujer shuar:** aquí había grupo (expresan con trizteza), ahí en la escuela nos reuníamos.

**Mujer shuar:** ahí somos hartísimas mujeres ¿se acuerdan?

**Mujer Shuar:** este como digo, es como casi ya no nos invitaban, no nos llevaban. Ahora, es como que ya no nos tomaran en cuenta.

**Mujer shuar:** el grupo de nosotros era de doce mujeres y repasábamos en la escuela.

**Mujer shuar:** Y la ropa nos dio la empresa, nos dieron traje completito de varón y de mujer, de niñas y de niños nos dieron más antes la empresa Kinross, no se pues cada presidente cogían los trajes, se les entregaba no sé que pasaba después.

**Mujer shuar:** Habiendo como digo yo, si es que alguien nos tome atención, darnos una invitación, también. Digamos aquí de Los Encuentros eso se ve, más antes, cada vez era una invitación y ahora ni siquiera nada y eso que estamos al frente, ni siquiera nos toma en cuenta. Ahorita como ya, este los blancos ellos también comenzaron a danzar, entonces nosotras nos quedamos sin nada.

Las Unidades Educativas del Milenio, se crearon bajo el programa denominado ‘Plan de reordenamiento de la oferta educativa’ que inició en el año 2012, en el gobierno del ex presidente de Ecuador, Rafael Correa Delgado. La implementación de esta nueva política educativa que tenía por objetivo estandarizar la cobertura educativa, clausuró varias escuelas comunitarias, entre ellas las de los centros shuar de la parroquia Los Encuentros.

La Unidad Educativa del Milenio ‘Los Encuentros’, se inauguró en junio de 2014, en este evento el ministro coordinador de sectores estratégicos (encargado) Augusto Espín, señalaba en su discurso inaugural que el “mayor desafío que tenemos como país es luchar para superar la pobreza y los sectores estratégicos, sin duda, aceleran el desarrollo del país” (Sectores Estratégicos 2014, 2:26).



Figura 20. Fotografía que describe el evento inaugural de la Unidad Educativa del Milenio Los Encuentros.

Fuente: Sectores estratégicos. Unidad Educativa del Milenio Los Encuentros (2014)

El “Estado constitutivo” (Segato 2016) llega hasta la frontera con leyes y políticas públicas, esto se sostiene con empresas públicas, privadas y ONG. Los recursos que usan las instituciones para implementar su sistema de dominación es el aparato estatal (Orozco 1993, 37). Este proceso, que no es otra cosa que una estrategia de negociación se expande y afecta la vida de las mujeres shuar (Segato 2016, 110), en tanto que este sistema opera de forma estructural y simbólica. Es decir, estas mediaciones son constitutivas a estrategias políticas estatales o gubernamentales y operan de forma simbólica, algunas lo hacen desde adentro, desde los cautiverios en el que viven las mujeres, de aquí que estos dispositivos se ejercen complicidad de las dominadas. Otras, operan desde ese orden igualitario, ejemplo: la división del trabajo.

En el escenario del “poder onnipresente” (Bourdieu 2000) que, opera desde el Estado ligado a otras instituciones, empresas, fundaciones y ONG, la ‘Fundación Lundin Gold’ se articula en un frente por el turismo con la Federación Shuar de la provincia de Zamora Chinchipe. Actualmente, en la parroquia Los Encuentros, fundaciones, pequeñas empresas y asociaciones shuar, son insertadas a proyectos de responsabilidad social, aquí se cumple el rol protagonista de las mediaciones institucionales.

El Estado ecuatoriano, al constituirse como ‘intercultural’ y ‘plurinacional’ estableció un cierto ejercicio de reconocimiento a las culturas indígenas, mediante este instrumento logra reabrir el debate de lo que es ser ‘indígena’ en el escenario político ecuatoriano, con esto “una parte de los que no tienen parte” logra visibilizarse (Büschges,

Bustos y Kaltmeier 2007, 200); pese al camino andado, nuevamente, la resistencia indígena shuar que ha venido cuestionando las políticas educativas, como las de la Educación Intercultural Bilingüe, propone, en diversos espacios políticos, la necesidad de contar con maestros shuar en las instituciones educativas, lugares donde se ha estandarizado la educación en lengua castellana. Sin embargo, estos planteamientos expuestos por algunos líderes shuar quedan sin efecto, resuena en las visitas de las autoridades en la parroquia, pero no se escuchan en Quito.

Las organizaciones shuar en resistencia cuestionan, permanentemente, lo dispuesto por el orden gubernamental, todavía se escucha, aunque en menor potencia, la deuda del “Estado constitutivo” por la ausencia normativa, para la conformación ‘real’ de las ‘Circunscripciones Territoriales Indígenas’ (CTI). La Federación Provincial de las Nacionalidades Shuar (FEPNASH) de Zamora Chinchipe, llevó adelante durante varios años la planificación y organización de una CTI en el cantón Nangaritza, proceso que se quedó en el escritorio de algún ministerio del Estado, su presidente actual, Kirup Tiwi, después del abandono de su propuesta por parte del Estado, dejaba claro cómo interactúan las mediaciones institucionales: “yo creo que la sociedad está creada con mentes obedientes y cuerpos disciplinados, o sea ver y no decir nada” (Kirup Tiwi, entrevistado por el autor, 19 de agosto de 2019).

En ese sentido, el ‘paradigma de desarrollo’ no dispone de un salvavidas para las mujeres shuar, se creó un “centro de poder colonial” (Mies y Shiva 1997, 108) que privilegia a los hombres shuar en la oferta laboral que impone la ‘gran empresa minera’; es decir, por un lado, fortalece el crecimiento económico con la apertura de fuentes de trabajo a los “ciudadanos” que viven o residen en zonas de “influencia directa” al proyecto estratégico minero; y, por otro lado, somete a las mujeres shuar a la doble jornada del trabajo doméstico y trabajo agrícola. Pero la publicidad empresarial, siempre hablará de ‘desarrollo’.

Además, se disuelven los liderazgos masculinos de los centros shuar, debido a la carga horaria y el tiempo de encierro que cumplen en la jornada laboral. Esta realidad tampoco inserta a las mujeres shuar en la constitución de nuevos liderazgos, al contrario, deben esperar que el líder o presidente del centro shuar salga de su jornada laboral, para tomar decisiones en la comunidad. Ni las autoridades locales, ni los representantes de la empresa establecen redes de conexión con el centro shuar si no están presentes los líderes, representantes o presidentes shuar.

En consecuencia, la estrategia de mediación se organiza jerárquicamente y de forma vertical, el Estado a la cabeza lidera, como el proponente y ejecutor de leyes, normas y políticas públicas; después, dentro de la reforma del “Estado constitutivo” (Segato 2016), están los Gobiernos Autónomos Descentralizados, quienes ejecutan esas leyes, normas y políticas públicas en el territorio local, una vez asignado el presupuesto. En el mismo escenario, interactúan las organizaciones sociales indígenas y/o colectivos del sector. Estos actores no siempre fueron actores visibles que negociaban en el espacio político, sin embargo, actualmente, establecen vías de conexión con otros actores institucionales en el contexto actual en el que viven.

Dentro del escenario de las prácticas sociales, surgen nuevos mecanismos articuladores entre la ciudadanía y las instituciones públicas y privadas, dicha articulación sucede a través de instrumentos normativos, que se rigen y expresan sobre principios de paridad de género, interculturalidad, plurinacionalidad, igualdad, entre otros; es necesario aclarar que no todos los principios se cumplen, sin embargo se articulan como la oferta de nuevos programas que entienden las dinámicas sociales de hoy. Además, en el contexto de explotación minera a gran escala, los procesos estructurantes que se dirigen desde el Estado, también se articulan la ‘empresa minera’; finalmente, la Iglesia cumple su rol mediador entre la empresa y el Estado. En la siguiente figura podemos observar cómo se articula la mediación institucional.

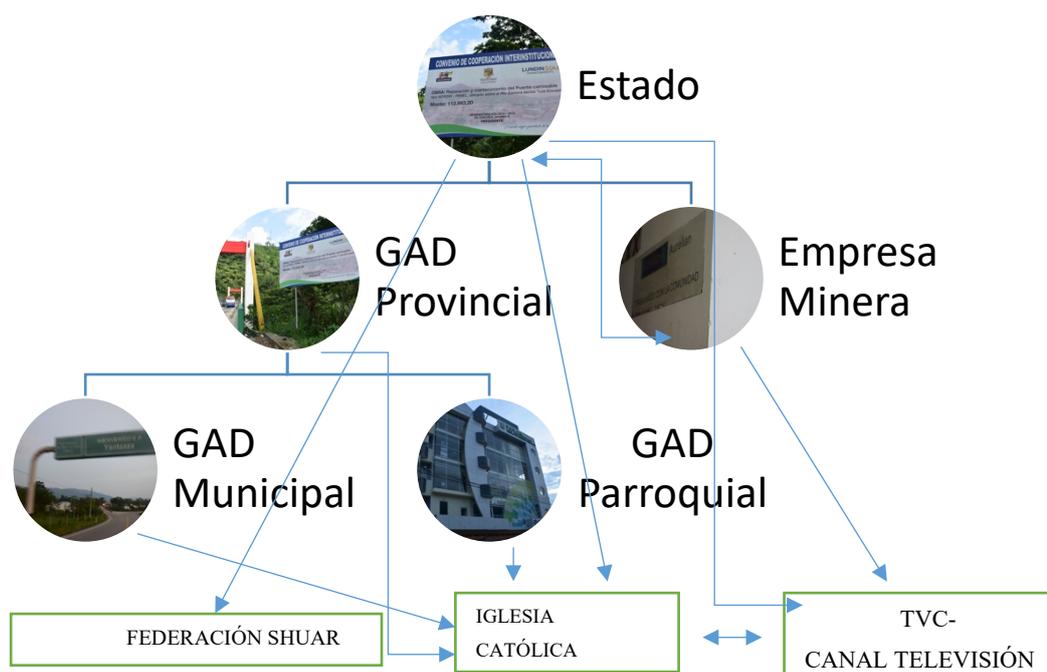


Figura 21. Relaciones y estructura de la institucionalidad del Estado.  
Fuente y elaboración propias

Se puede observar (en la figura) a la Federación Shuar como otro elemento de mediación institucional, aparece por fuera de la matriz general, pero su accionar está directamente relacionado con la estrategia para “administrar lo étnico”; sin embargo, aquí se puede explicar que los representantes de la organización shuar, la mayoría hombres, son los intermediarios con el mundo exterior, pero esta inter-mediación siempre se realiza sobre un orden jerárquico, por tal razón, se reconoce que en este escenario de relaciones sociales se produce el “entronque de patriarcados” (Segato 2016, 113). Rita Segato (2016) afirmó que la “aldea siempre estuvo organizada por el estatus, divididas en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciales y un orden jerárquico” (Segato 2016, 114).

Sobre esta afirmación, se comprende que las relaciones de género en un orden de colonialidad (Segato 2016), son una mediación constitutiva, es decir, en el discurso moderno que habla de una “política de igualdad” (Mies y Shiva 1997) se esconde el orden normativo de géneros, persiste el proceso colonizador que marcó progresivamente los cautiverios de las mujeres shuar. Segato sugiere que “es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador” (Segato 2016, 114). En el diálogo con las mujeres shuar, se logra advertir las relaciones de colonialidad que persisten entre los hombres y las mujeres shuar, lo que podría definirse como el cautiverio de las mujeres shuar.

**Hombre shuar:** la relación entre hombre y mujer shuar ha sido machista, patriarcal, desde siempre. El patriarcado es bien marcado, había momentos en la que la mujer retomaba el papel de total liderazgo. Las sanciones por adulterio donde se golpeaba más eran a la mujer, había el caso que a ambos se sancionaba, pero la peor parte siempre se llevaba la mujer, eso estamos hablando de cuando llegaron los españoles hasta el siglo XX, pero siempre quedan esos rezagos. Usted está hablando con un medio evolucionado, si a mí me dicen que soy afeminado que estoy rompiendo los esquemas.

**Mujer shuar:** recuerdo a mi madre estar parada con chicha en mano y no podía sentarse hasta que a mi papasito le dé pena y le diga siéntate, pero mientras él no diga nada, ella seguía parada y papá recibía a visitas. Claro que había machismo.

Ahora bien, la posición masculina shuar si se transforma y disloca dentro de esta mediación institucional, en el ambiente extracomunitario los hombres shuar se exponen a una “emasculación” pública (Segato 2016). Esta devaluación masculina, es el resultado del patriarcado moderno que se sustenta en ese retraso “natural” de los centros subdesarrollados; finalmente, la emasculación, logra en los colonizados una aceptación

de su propia devaluación como algo “natural” (Mies 1997, 88). Ahora bien, esta devaluación es aceptada en complicidad, pero sin que se note, en el seno de las relaciones sociales del centro shuar. Así, ese ‘desarrollo que hoy se sustenta económicamente en proyectos estratégicos mineros deja ver el funcionamiento estructural de la “colonia moderna, pues esta fortalece la masculinidad “racializada”’: oprime en el campo del colonizador, pero empodera en la “aldea” (Segato 2016, 116).

El resultado es violento porque debilita el liderazgo de las mujeres shuar, divide a las mujeres indígenas, posterga sus demandas para no ir en contra de su comunidad u organización (Segato 2016). Esto se ilustra con un ejemplo, en el cantón Yantzaza (cantón en el que se asienta la parroquia Los Encuentros) la organización de mujeres “coordinadora política de mujeres”, a menudo lleva a cabo varios talleres sobre “género y luchas feministas”, en cada cantón la organización invita a las mujeres para trabajar en equipo, pese a la invitación, las mujeres de los centros shuar de la parroquia Los Encuentros no participan.

#### **4. La minería en Ecuador: nuevas mediaciones institucionales**

La investigadora María Fernanda Solíz (2016) realizó un recorrido socio-histórico del conflicto minero en Ecuador, en su libro *Lo que la mina se llevó*, describe a la minería como una práctica de subsistencia marginal en un país dependiente de sus productos de agro exportación; señala, además, que la minería a gran escala da apertura indiscriminada al capital transnacional (Solíz 2016).

En 1974 se regula la minería a través de la ley de Fomento Minero, legalmente se establecían tres tipos de “operaciones industriales”: el régimen general, la pequeña minería y los lavadores independientes, refiriéndose a los jornaleros que lavan oro en las “zonas de libre aprovechamiento”. La pequeña minería se registraba y promovía por la Dirección General de la Geología y Minas del Ministerio de Recursos Naturales y Energéticos, además se formó cooperativas de pequeños mineros (Solíz 2016, 33).

Entre 1982 y 1990, pérdida de tierras productivas, jornaleros y campesinos ingresan a trabajar en la minería, aquí se expone el caso de Ponce Enríquez donde su población aumentó en un 2,5 %, asimismo, Cumbaratza donde antes se ubicaba Nambija registró un aumento del 3,3 % y Guaysimi que registró un aumento de su población en un 4,3 %.

En la década de 1980, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM) recomendaron “financiar la agenda de desarrollo industrial mediante el

extractivismo y se retomó con fuerza el modelo primario exportador de *commodities*". Desde esta lógica de 'desarrollo', se fortaleció y promovió la 'mega minería, el propósito era atraer inversión extranjera que genere trabajo, tal como había sucedido en el floreciente tiempo del boom petrolero (Solíz 2016, 35).

En 1985, segunda ley de minería, León Febres Cordero crea el INEMIN (Instituto Ecuatoriano de Minas), entidad con autonomía administrativa y financiera, además suprimió legalmente la "figura" de pequeño minero. La prioridad del INEMIN fue conceder concesiones de áreas mineras a empresas extranjeras o personas con "capacidad de explotación": "si las empresas extraían minerales metálicos y piedras preciosas pagaban solo el 1% del total durante los 4 primeros años y luego el 3%. Los no metálicos seguían pagando solo el 1%" (Solíz 2016, 35)

Año 1991: "actividad minera desde la lógica neoliberal". El gobierno de Rodrigo Borja aprueba la ley 126. Se declaró los "derechos reales mineros a los principios de dominio del Estado sobre minas y yacimientos" (Solíz 2016, 36). La Ley 126 clasificó las actividades mineras en minería artesanal, pequeña minería y mediana minería. Así, se dio inicio a la legalización de asentamientos mineros con la intención de captar ingresos fiscales por patentes y regalías. Además, se abrió la puerta a convenios por cooperación internacional con organismos de Bélgica, Alemania, Gran Bretaña, España y Japón, países que realizarían diversos estudios. En el caso de Japón el convenio fue excepcional, pues en el caso de encontrar yacimientos, Japón ("las compañías niponas) tendría preferencia en la concesión del yacimiento para su explotación" (Solíz 2016, 37)

Desde 1993 a 1999, los gobiernos de Ecuador y Suiza firmaron el proyecto COSUDE: Minimización de las emisiones de mercurio en pequeñas minas de oro en el Sur del Ecuador; y, a partir de 1995 y 1998, el proyecto de Desarrollo Minero y Control Ambiental (Prodeminca) incentivó el desarrollo de la minería aurífera de pequeña escala" (Solíz 2016, 37).

En el 2000, ley para la promoción de la inversión y de la participación ciudadana. En 1992, Sixto Durán Ballén, fortalece las políticas de libre mercado propuestas por el FMI y el BM. Estos ajustes neoliberales continuaron con Gustavo Noboa, quien puso en marcha Prodeminca. Prodeminca y el Servicio Geológico Británico "elaboraron mapas metalgénicos especialmente en las provincias de El Oro, Azuay, Zamora Chinchipe e Imbabura", como resultado en la Amazonía sur, la multinacional Gencor (Gemsa) aprovechó las vías construidas en Cóndor Mirador durante el conflicto bélico entre Ecuador y Perú en 1995 (Solíz 2016, 38).

En los territorios mineros, Prodeminca neutralizó la resistencia de las comunidades directamente afectadas, a saber, utilizó estrategias de “participación ciudadana y control social establecidas en la Ley para la Promoción de la Inversión y Participación Ciudadana (Ley Trole II) aprobada en el año 2000” (Solíz 2016, 38).

En el 2008, después de un largo proceso de lucha, resistencia y movilizaciones sociales, se estructura la Asamblea Constituyente, de aquí se dispone, el 28 de enero de 2008, al Ministerio de Minas y Petróleos la revisión y análisis de 587 concesiones mineras. la Asamblea Constituyente, el 18 de abril del mismo año, consideró que es urgente “corregir los abusos e ilegalidades de la ley minera anterior”; además, se aprobó el Mandato Minero (Mandato No. 6, aprobado con 95 votos de 130 legisladores): instrumento legal que incluía la extinción de 4.274 concesiones”. Así también, dispuso que la nueva Ley Minera debe ser consultada y socializada con la sociedad civil, previo a su promulgación (Solíz 2016, 40).

Sacher y Acosta (2012), organizaron los puntos centrales del ‘Mandato Minero’:

1. Cese de concesiones que no cumplan con las obligaciones establecidas en la ley en materia de inversiones y pago de patentes (Arts. 1 y 2);
2. La no afectación de nacimientos y fuentes de agua (Art. 3);
3. La restricción de la minería en áreas protegidas y en zonas de amortiguamiento (Art. 3);
4. La prohibición de los monopolios y sus prácticas (Art. 4);
5. La anulación de las concesiones a los ex funcionarios del Ministerio de Energía y Minas (Art. 5). (Sacher y Acosta 2012, 18)

El Mandato Minero no consideró a las minas en producción, tampoco reconoció a la pequeña minería y minería artesanal (Sacher y Acosta 2012, 18). Asimismo, en el mandato minero dispuso la creación de la empresa estatal minera ENAMI (Empresa Nacional Minera), esta empresa sería la encargada de regular las actividades mineras, organizar el sector, principalmente, para no depender de capitales extranjeros; además, se dispondría a reorganizar la minería de áridos y pétreos, y materiales de construcción. La ENAMI se creó el 31 de diciembre de 2009 (Sacher y Acosta 2012, 19).

Pese a lo dispuesto, Willian Sacher y Alberto Acosta (2012) señalaron que la ENAMI perdió su autonomía: por un lado, la empresa buscó inversión extranjera con las empresas estatales de Corea y Sudáfrica; y, por otro, se asesoró mediante convenio con la estatal chilena Codelco. Su asesoramiento fue crucial para el desarrollo del proyecto cuprífero Junín en Íntag (Sacher y Acosta 2012, 19).

En 2009 se aprueba la ‘Ley Minera’ vigente. Solíz (2016) mencionó que esta ley no respondió a las aspiraciones de los movimientos sociales, pues transgredían normas constitucionales, por tal razón denunciaron a la Corte Constitucional. La investigadora, señaló que “la posterior reforma a la ley minera y su reglamento otorgó mayores beneficios a las transnacionales (Solíz 2016, 41).

A finales de 2014, Ecuador establece relaciones y cooperación con la empresa china Chinalco, para instalar una planta de procesamiento mineral. Además, el gobierno promovió la “generación de megaproyectos hidroeléctricos que proveerían energía eléctrica a la industria minera a un costo menor (Solíz 2016, 42).

En 2015, la ley Orgánica de Incentivos para Asociaciones Público-Privadas, “permitió la exención del impuesto al valor agregado (IVA) y comercialización interna de oro, estabilidad tributaria por 15 años”. Solíz (2016) recalcó que la ley fue clave en la negociación con la empresa canadiense Lundin Gold en el proyecto Fruta del Norte, asentado en la parroquia Los Encuentros (Solíz 2016, 42).

En este contexto, la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, Uso y Gestión del Suelo, en su artículo 19 determina lo siguiente: “Suelo rural para aprovechamiento extractivo. Es el suelo rural destinado por la autoridad competente de conformidad con la legislación vigente, para actividades extractivas de recursos naturales no renovables, garantizando los derechos de la naturaleza”. Solíz (2016) expuso que esta ley niega los derechos a los pueblos ancestrales recogidos en el Convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) (Solíz 2016, 42-3).

Ecuador en su apuesta por la mega minería, se apoya en varios agentes para respaldar su estrategia, entre ellos aparecen las empresas mineras y sus representantes. Esta cooperación-articulación requiere, para el fortalecimiento de la política estatal minera, sostener el discurso de un ‘desarrollo’ moderno. Entre las propuestas de cambio está el aprovechamiento de la oferta laboral por las actividades mineras. Sin embargo, la “trampa de la pobreza” se evidencia en el contexto socio histórico que recorre María Fernanda Solíz (2016). Por ejemplo, la minería aporta solamente el 0,3 % al PIB (Solíz 2016, 42-3). Incluso en el mejor tiempo de bonanza los expertos mineros mencionan que se llegaría a cubrir solo el 5 % (Sacher y Acosta 2012).

La “trampa de la pobreza” se concibe cuando la “economía encadenada, se empobrece”, es decir cuando esta incurre en un déficit, entonces “la economía libre paga el coste necesario para devolverle la salud” (Mies y Shiva 1997, 116). Aquí se produce lo que se conoce como programas de reajuste estructural, austeridad y recortes del gasto

público, que afectan, siempre, a los sectores más pobres, por lo tanto, la “trampa de la pobreza” funciona como un círculo vicioso de desarrollo: “endeudamiento, destrucción del medio ambiente y ajuste estructural que afecta significativamente a las mujeres y las niñas y los niños” (Mies y Shiva 1997, 116).

En Ecuador, según Solíz (2016) la minería generaba 2.982 empleos directos y 10.254 empleos indirectos, estos últimos ligados a contratos temporales (Solíz 2016, 43-4-5). El Banco Central del Ecuador en su reporte de minería, resultado al tercer trimestre de 2020, informó que el proyecto minero Fruta del Norte, de la empresa canadiense Lundin Gold, creó 8.128 empleos, de los cuales 2.032 son directos y 6.096 son indirectos (Se conoce como empleos indirectos a los encadenamientos productivos que resultan de las actividades mineras en las zonas de influencia directa) (EC Banco Central del Ecuador 2021, 12).

Siguiendo a Vandana Shiva (1997), se debe redefinir la pobreza dentro del debate de la feminización de la pobreza; considerando que, si los empleos directos e indirectos, como resultado de la minería a gran escala, no superan o son incipientes frente a la población económicamente activa que, aproximadamente bordea los 7,5 millones de personas y el 48,6 % población tiene empleo pleno (Solíz 2016), la “trampa de la pobreza” golpea directamente a las mujeres, las niñas y empobrece el medio ambiente (Mies y Shiva 1997).

Ecuador, desde el 2009, después de la promulgación de la Ley de Minería, declara a la minería como uno de los sectores económicos más importantes para la matriz productiva del país (Solíz 2016). Con el nombre de estratégicos, los proyectos mineros son publicitados en todos los medios de comunicación nacionales, internacionales y locales, como eje del ‘desarrollo’. Para incidir mediáticamente en la población, varias instituciones públicas y empresas privadas trabajan coordinadamente en políticas de comunicación institucional. Se establece por tanto una nueva escena, en ella los oprimidos aceptan su propia devaluación y su lucha cambia de ir “contra el sistema”, ahora piden la “inclusión al sistema”, tal como describe Rita Segato (2010), en el ámbito político la lucha de nuestras naciones se ha orientado a “luchas por recursos y derechos –o, más exactamente, a luchas por derechos a recursos– centradas en la idea de identidad” (Segato 2010, 14).

En este contexto, las instituciones del Estado ecuatoriano con el objetivo de implementar sus mediaciones en el escenario político de una minería sustentable, opera estratégicamente con otras instituciones, siempre y cuando cada una haya acumulado:

“poder, autoridad y nuevos mecanismos de mediación” (Orozco 1993), para continuar con los proyectos estratégicos mineros, cuyo fin es acelerar el crecimiento económico del país, escenario donde la promesa de la inclusión se separa cada vez más de la realidad de los territorios mineros.

En el caso de las familias shuar de la provincia de Zamora Chinchipe, el acceso a la educación superior es limitado, primero porque en la zona minera no existe universidad pública, tampoco se garantiza que los estudiantes del nivel bachillerato de la “escuela del milenio”, obtengan cupos en las universidades del país; por otro lado, las familias shuar cuyos hijos logran un cupo en la universidad, priorizan que el hijo o hija mayor ingrese al trabajo que oferta la empresa minera, con la finalidad de obtener un ingreso económico extra, pues en su mayoría el ingreso mensual de un hogar shuar, corresponde al salario básico unificado.

##### **5. Diálogo con las mujeres shuar en el espacio doméstico: mediaciones familiares**

El hogar de las mujeres shuar también es un espacio para ver la televisión. Morley (1992) decía que se aprende de la televisión, pues nos suministra temas de conversación con los vecinos. Aquel día, en el centro shuar, una de las mujeres shuar me llevó a casa de su vecina, la idea era reunirse para conversar sobre el olvido de la lengua shuar entre los más jóvenes. Al llegar, se observa que las amigas disfrutaban de su tarde libre, mientras ven la telenovela, una de ellas me contó que siente con mayor libertad para ver la ‘tele’ cuando su esposo se encuentra en la ‘empresa’. Antes de ingresar a la casa, ellas conversan sobre lo que están viendo en la televisión.

**Mujer shuar:** queremos conversar contigo.

**Mujer shuar:** acá estamos noveleando (risas).

**Mujer shuar:** ¿que están viendo? (se escuchan risas)

**Mujer shuar:** estamos viendo la novela “amor comprado” (risas)

**Mujer shuar:** ¿en qué canal se puede ver esa novela?

**Mujeres shuar:** (ellas responden) en el canal Pasiones por ‘DirecTV’<sup>24</sup>

**Mujer shuar:** ¿y tus hijos?

**Mujer shuar:** ahí están, afuera, jugando

Mientras se ingresa a la casa, les pregunto si sus hijos estudian en la Escuela del Milenio. Todas me responden: “todo el centro estudia en la escuela del milenio”.

---

<sup>24</sup> DirecTV, es una cadena internacional, proveedora de televisión por satélite

Nuestra primera charla es sobre quién habla shuar y quién no. Las preguntas surgen en el interior de la casa, mientras la televisión sigue encendida. Sus interrogantes – “¿desde cuándo dejamos de hablar shuar?” “¿quiénes somos y de dónde venimos?”—

Mientras responden sus preguntas, su interés por el reconocimiento de la lengua shuar es aún mayor. En medio del diálogo, organizan ideas para recuperar la memoria histórica del shuar en Los Encuentros.

**Mujer shuar 1:** yo no puedo escribir en shuar, nosotros no enseñamos a nuestros hijos, por eso ellos no saben escribir. Pero yo sé hacer danza.

**Mujer shuar 2:** sabías hacer chica también. Esta es la única comunidad a nivel de la provincia que está perdida en casi el idioma, el habla, no ves que tuvimos aquí la educación, aquí en la escuela nosotros tuvimos hispano, las demás comunidades les dieron hasta, digamos este le dieron hasta el profesor bilingüe, todas las escuelas, entonces aprendieron, vuelta quí no hubo, nosotros sentíamos que los profesores shuar no enseñaban bien

**Mujer shuar 1:** yo me sé acordar, yo he visto, yo me crie con mi mami y con mis abuelitos, mis abuelitos para dar chicha a los que, así a los que venían, mi abuelito cogía una olla de chicha agria y dulce y se sentaba y él sabía repartir así. Y eso yo cogía maña y a mi marido no le gustaba, pues él es de aquí pues, él me sabía hablar de que porque escojo esa antigüedad me decía, y así así me decía, así poco poco...estoy dejando y cogiendo la costumbre de Zamora...

**Mujer shuar 2:** ella es de Gualaquiza, pero cogió la costumbre de aquí de Zamora

**Mujer shuar 1:** no, el que menos a mí, me voy yo bajo, yo soy diferente de mis hermanas que yo aquí, cuando yo bajo yo soy diferente que mis hermanos que yo aquí, mis hermanos a mí me hablan, mi hermano mayor a mí me habla, por ejemplo, aquí así despresar pollo así para brindar allá nosotros. Me dicen los zamoranos son coños, mejor dicho, hablando la palabra correcta, ya y mi hermana hizo un programa y me dijo que desprese pollo. Y yo despresar, ellos despresan más antes antiguo como despresaban presa grande, y vuelta yo no, yo despresaba por parte y me sale hablando y me dice mi hermano, me dice por qué despresas así, eso comen los que son coños, me dijo así. En fiesta dan buen tanto allá, y a mí así mi hermano me habló, y presa así se hace y sacaba presa cuarta, yo me quedé espantada, yo le dije a mí no me gusta así yo ya me acostumbré allá que acá.

**Mujer shuar 2:** eso es verdad, aquí tenemos otras costumbres

**Mujer shuar 3:** eso sí es cierto

**Mujer shuar 1:** Es más antes que sabían cantar shuar allá abajo, si sabía un poco, ahora ya me he olvidado.

**Mujer shuar 2:** aquí vino el padre de Bomboiza, todito hizo la misa en shuar, nosotros qué vamos a responder.

También, dialogamos sobre las tradiciones, como las fiestas, bailes y cantos, para conocer qué se mantiene todavía.

**Mujer shuar 3:** antes hasta Yantzaza nos íbamos llevando chicha e chonta, ayampacos que nos más llevábamos, pero ahora, ya eso es como hace dos años

**Mujer shuar 2:** aquí también, la Taisha vende hartísimo, la que vive en San Juan, acá en Chicaña, ella vende hartísimo los domingos, y cuando hay fiestas de cantón ellos sacan y venden y sabían comprar hartísimo.

**Mujer shuar 2:** lo que nosotros queremos es, un, así como mercado para ir llevando a vender ahí. Ahora yo escuché que Don Carlos <sup>25</sup>es que estaba haciendo ha estado haciendo, que va a hacer un proyecto, no sé si irá hacer, ya mismo le falta creo irse. Y dice que va a hacer un convenio acá en Mashí, que va hacer un convenio con la Ludin para que saquen a vender hispano, Saraguro y Shuar, en Los Encuentros. A mí me falta bastante eso, quiero aprender eso muchas cosas de tejidos, mi hermana sabe atrás de ella ando, ella dio talleres, aquí no quieren, aquí vino mi hermana para dar taller y no bían querido los, yo no estaba aquí, yo estaba en Cuenca. Ahorita ella sabe artesanías de Saraguro solo con mullos, y lo que hace con mullos hace también en semillas.

**Mujer shuar 1:** noooo aquí en Zamora son bien coños

**Mujeres shuar:** risas entre todas

**Mujer shuar 1:** yo vine acá en el 2000, yo vivía en san José de Bomboiza.

**Mujer shuar 2:** yo por eso creo que por ahí andando, la gente en otras partes si hacen lo que más antes hacía. Yo veo en otro lado, yo por Puyo, no ves que mi hija pasa por allá, en una Asamblea que estaban haciendo, daban comida y daban cuarto de pollo y la chicha, por eso es lo que yo dije, mi hija me dice, mami por aquí así se hace, y allá nada de arroz es un caldo o si no ayampaco y la chicha y ají y nosotros aquí como gran dando arroz.

**Mujer 3:** y aquí hay mucho ají, y nosotros como dando arroz

**Mujer shuar 1:** ahorita estoy solo con pancito y agüita en el café y mi nuera llega y dice ya vendrá a comer, ya hizo le digo (risas).

**Mujer shuar 1:** allá abajo, mas antes mi mami hacía así, cada que hacen asamblea o sesión lleva cada mujer, llevan chicha y yo así estaba cogiendo costumbre, yo le digo a mi marido voy a llevar chicha para dar en sesión, él me hablaba y yo así sabimos pelear, él es de aquí, él me hablaba.

**Mujer shuar 2:** zamoranos son coños, no ves que mi abuelito también es de Gualaquiza, yo sé cómo es allá.

En el escenario del hogar shuar, dialogamos sobre las tradiciones que tenían y que poco a poco han ido cambiando. En este espacio, esencialmente doméstico, también surgen conversaciones sobre la realidad social, política y económica del centro shuar; por lo que la práctica de ver la televisión no siempre es para sentarse frente a la pantalla. El momento o tiempo de ver televisión a veces se conjuga con la reunión de vecinas. La práctica de “mirar la televisión” se sitúa en un ambiente de familia y te integración. Por ejemplo, si están acompañadas suelen conversar más que mirar atentamente la telenovela (Morley 1992).

Ahora bien, lo doméstico, aclara Morley, no es una categoría simple ni exenta de problemas, puesto que “los hogares no son familia. Las familias se extienden más allá de los límites de hogar” (Morley 1992, 294). En el caso del hogar shuar, cuando las mujeres están solas en casa ven los programas que más les interesa como las telenovelas, esto varía cuando están acompañadas de sus esposos, pues quien toma el control de la pantalla

---

<sup>25</sup> Se refiere al presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia Los Encuentros.

es él. “Cuando viene mi esposo de la empresa ahí vemos más películas” (Mujer shuar, entrevistada por el autor, 22 de marzo de 2018).

Las mujeres del centro shuar se reúnen por la tarde para ver la telenovela, esta actividad las relaja porque les permite tener un espacio para conversar entre ellas: charlar sobre la novela, el desenlace de cada capítulo, de sus cosas en casa, de sus hijos, de las tareas de cada uno de ellos y, haciendo una comparación dispareja, les gusta ver a otras familias a través de la pantalla. Este espacio lo consideran estrictamente para ellas.

Mientras ven la televisión, sus hijos tienen la oportunidad de jugar en la cancha de la escuela cerrada, de este modo ellas acceden a un tiempo para estar más tranquilas, entre amigas.

Ver la telenovela en compañía es una actividad que la realizan, generalmente, las mujeres entre 30 y 40 años, las mujeres de 50 años en adelante consideran que esta es una actividad un poco aburrida como para estar más de hora frente a la televisión, prefieren usar ese tiempo para realizar las tareas domésticas como ir a la finca o realizar quehaceres de la casa. El ver televisión es considerado como una pérdida de tiempo. Aunque reconocen que cuando ven la televisión, lo hacen junto a sus hijas o nueras.

Cuando se recorre el centro shuar, se observa que la mayoría tiene en sus casas antenas de la cadena multinacional *DirectTV*-Ecuador. En el caso de la telenovela ‘amor comprado’, la que se comparte por las tardes, es una producción internacional de una cadena de televisión de Brasil. El trabajo de la empresa ha dado sus primeros frutos, mencionan las mujeres shuar entre risas.

**Mujer shuar 1:** Ya nos compramos un televisor y lo tenemos aquí en este cuarto, pero a mí no me gustan las novelas ecuatorianas, me gustan esas que salen en esos canales extranjeros.

**Mujer shuar 2:** Mi marido quería un televisor, a él le gustan las películas en cambio.

**Mujer shuar1:** A nosotras nos gusta ver las telenovelas por el canal Pasiones, las novelas son más entretenidas y bonitas.

**Mujer shuar 2:** Vemos “amor comprado” (se escuchan risas de todas).



Figura 22: Fotografía del centro shuar donde se han instalado antenas de la cadena Directv-Ecuador

Fuente y elaboración propias

Las mujeres shuar que se encuentran por las tardes para ver la telenovela lo hacen cuando sus esposos, parejas o maridos están dentro del horario de la jornada laboral impuesto por la empresa. Los hombres que trabajan en la empresa minera se ausentan del hogar alrededor de 15 días. Los que no han podido ingresar a la empresa trabajan como jornaleros en la parroquia Los Encuentros y regresan a su casa, a partir de las seis de la tarde, aproximadamente. De este modo, el horario que destinan las mujeres shuar para ver la televisión es a partir de las tres de la tarde, esto varía cuando los hombres que trabajan en la empresa regresan a casa.

En cada diálogo se observa a las mujeres shuar, situadas socioculturalmente, en un tiempo de ocio, pues el tiempo de ver televisión es un terreno perfecto para estudiar la no contemporaneidad y los mestizajes de que estamos hechos (Martín-Barbero 1987, 243). Mientras ven la telenovela conversan sobre su trabajo en la huerta, sobre la danza, la escuela de sus hijos, sus raíces, las diversas formas de preparar los alimentos, el abandono del Gobierno Parroquial en su centro. La diversidad de temas surge en el encuentro para ver una pantalla.

Así también, se observa esa “socialidad verdadera” que, aparentemente había sido abolida por la “mercantilización del tiempo de la calle y de la casa y hasta de las relaciones más primarias” (Martín-Barbero 1987, 244), permite a las mujeres shuar reunirse por las tardes para conversar y tomar decisiones sobre el cuidado de los hijos e hijas, compartir

nuevas recetas, algún secreto de la limpieza para el aja o dialogar sobre sus problemas diarios. Incluso, planifican cómo seguir insistiendo a la empresa y conseguir trabajo para su parejas, esposos, hermanos o cuñados. Las mujeres shuar señalan que, si no hay trabajo en la empresa Lundin, pedirán ayuda en Catering:<sup>26</sup> “hay que moverse para ingresar a la empresa”,<sup>27</sup> comentan mientras ven la televisión (Mujer shuar, entrevistada por el autor, 21 de abril de 2018).

---

<sup>26</sup> Catering las Peñas es una empresa local de la parroquia Los Encuentros que presta servicios de alimentación, limpieza y lavandería a la empresa Lundin Gold.

<sup>27</sup> Resumen de un diálogo con las mujeres shuar en el centro shuar de la parroquia Los Encuentros.

## Capítulo tercero

### Los cautiverios de las mujeres shuar

#### 1. La triple opresión de las mujeres shuar



Figura 23: Fotografía de una mujer shuar de la parroquia Los Encuentros  
Fuente y elaboración propias

La propuesta de ‘desarrollo’ es un mito: “este mito está basado en una concepción lineal y evolutiva de la historia [...]. Los ‘otros’—las mujeres, los pueblos cobrizos y negros, los países subdesarrollados, los campesinos— también podrán alcanzar esta culminación con un poco más de esfuerzo, de educación, de desarrollo” (Mies y Shiva 1997, 88).

Mies (1997) sostiene que en los países subdesarrollados se ocultó una “política mundial invisible”, por lo que la dominación a la que se sujetan las mujeres shuar opera de modo casi invisible. Esta operación se posiciona desde una relación jerárquica de poder que da vida a una relación “colonial análoga” (Mies y Shiva 1997, 87), pero, sobre todo, da sentido a las “opresiones patriarcales”, el *modus operandi* de estas opresiones están presentes en el contexto de la cultura dominante actual (Lagarde y de los Ríos 2005)

Marcela Lagarde (2005) al exponer la situación de las mujeres indígenas organizó la “triple opresión de las mujeres indígenas” en: opresión genérica, opresión clasista y opresión étnica”. Es genérica en tanto todas las mujeres comparten la misma condición, cada una desde su cautiverio. Es clasista, pues las mujeres indígenas pertenecen, de forma

uniforme y dominante a las ‘culturas subalternas’ y a las “clases explotadas”. Es étnica por el lugar que ocupan como minorías “étnicas” (Lagarde y de los Ríos 2005, 108).

De esta forma, el “nuevo orden mundial” (Mies y Shiva 1997) consolida el orden de géneros en la “colonial modernidad” y en el “mundo-aldea” sobre una totalidad de las realidades sociales (Segato 2016). Solo en esa forma, trascienden las diferencias, estas que se rigen por jerarquías y políticas de uniformidad.

Sin embargo, el orden de géneros debe ser identificado y situado, según Segato (2016), por fuera de tres posiciones que están presentes en el pensamiento feminista: el feminismo eurocéntrico que “afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal sin mayores diferencias”, sustentando así la uniformidad, la unicidad y superioridad sobre las mujeres no europeas, no euro-centradas (Segato 2016); la autora afirma que el género como categoría no existía en el “mundo precolonial”, salir de esta categorización es fundamental; la tercera posición se refiere a la afirmación contundente de que en las sociedades indígenas existían una organización patriarcal, aunque diferente al occidental y de baja intensidad (Segato 2016, 112).

Ante lo expuesto, el orden de géneros o la dominación del género en la “colonial modernidad” (Segato 2016), es la métrica de un nuevo mapa para observar (dialógicamente) por dentro las relaciones de vida de las mujeres indígenas. Los cautiverios de las mujeres que, sujetos a su condición genérica, operan en formas distintas a la universalización de lo que es ‘ser mujer’. Es decir, la universalización de las mujeres, en un hito falso de igualdad, rebota y no observa sobre la situación particular de cada mujer. Desde la categoría situación particular de cada mujer, la opresión de las mujeres difiere en diversas etapas de poder. Por lo que la opresión en el que viven las mujeres urbanas será muy particular al de las mujeres rurales e indígenas. El género que se distingue por su condición genérica y particular situación es patriarcal y fundamenta las desigualdades.

**Hombre Shuar:** “A ver la división del trabajo era bien marcada, en el mundo shuar el hombre hacía las labores del hombre y la mujer las labores de la mujer. La mujer se encargaba de enseñar a sus hijas y los hombres, los papás, se encargaban de enseñar a los hijos, no podía ser de otra manera, así era, era bien marcado. Voy a poner un ejemplo, si un hombre venía y tenía sed, aunque la chica estaba preparada en la vasija de barro, en el mutis<sup>28</sup>, el hombre no tenía que ir tocar nada, era sagrado. Tenía que venir, aunque sea una niña, la comadre y brindarle la chicha y aunque se muera de sed, ese señor debía estar sentado, porque esa era labor de mujer. El rato que tú ibas a tocar allá, primero rompes ese reglamento y segundo si eres hombre y estás tocando la chica asomas como

---

<sup>28</sup> Mutis: vasija de barro

afeminado, lo que ahorita decimos como gay. Era norma jerárquica. Lo viceversa de la mujer, la mujer no podía tumbar un árbol, aunque ahorita mirando bien si pudiera tumbar y ahorita si tumban, pero no podían tumbar un árbol porque esa era labor de Shakaim,<sup>29</sup> del hombre, el prototipo del hombre shuar es Shakaim, el trabajador, no habla de una mujer. O sea, la forma de enseñanza de nosotros era a través de los mitos. Entonces, en cambio si hay Nunkui<sup>30</sup> la prototipo de la mujer, de la fertilidad, entonces todo lo que la Nunkui permitía eso sí podía hacer la mujer, por ejemplo cuando tenía que hacer barros y arcilla, ese era labor netamente de la mujer, el hombre puede ayudar a traer cargando la vasija, el barro, pero no tiene por qué tocar, estar dando vuelta la barro, por qué dice que si le da vueltas al barro y el barro es dúctil, moldeable, cuando tengan relaciones sexuales íntimas, ese chico, ese varón, su pene va a ser flácido como ese barro, por eso no debe hacer. En cambio, de la mujer, la mujer no podía tocar esta lanza, no podía tocar la bodoquera<sup>31</sup> y si la tocaba, se volvía demasiado excitada en el momento de la relación sexual, entonces eran tan marcado que era ley, y era mucho más antes de la llegada de los españoles, pero hasta ahora subyace eso. A ver te voy a contar algo más, inclusive en las relaciones sexuales de los shuar, la mujer no hace un gesto, un estímulo de placer, porque si hace un gesto de placer es motivo de que el hombre le mete unos lanzazos aquí en la piel. El hombre le dice así has de saber loquear con tus mozos, el hombre es todo el actor y ni siquiera (hablando entre nosotros), ni siquiera le interesa complacer a la mujer, sino le interesa satisfacerse instintivamente solo el hombre. Esos problemas hemos tenido, más antes eso era así, entonces la misma mamá le enseñaba a la hija no harás así, porque sino vas a recibir castigo. Entonces, yo sé decir que la tradición repetida forma la ley, de tanto repetir se hacía ley, entonces lo veían como bien. Ahora, usted tiene que entender que cuando yo digo mitos, no me estoy refiriendo a cuentos, para nada, estamos hablando que son hechos bien antiguos que a través de la repetición como que se han hecho ley, y entonces ese era un medio de enseñanza y aprendizaje”.

Entonces, el contexto en el que viven las mujeres shuar profundiza de manera significativa los cautiverios en los que viven, cautiverios que surgen desde la colonización, hasta la intromisión en la educación, minando por completo las formas simbólicas de aprendizaje y enseñanza shuar. Las mujeres shuar, culturas orales, fueron escindidas de sus formas de aprender y enseñar a sus hijos e hijas cuando la evangelización las trastoca y las unifica progresivamente.

Después, aparece el Estado como República y reorganiza el territorio de las mujeres shuar. Primero al sobreexponerlo a una invasión que surge con la expansión de la frontera agrícola y luego, con la militarización de su casa, la selva. La degradación de la selva amazónica va de la mano con la pobreza de las mujeres shuar.

---

<sup>29</sup> Shakaim: parte de la mitología shuar. Shakaim enseñó el trabajo a los hombre como tala de bosques (Jimpitik y Antun´ 1991, 62).

<sup>30</sup> Nunkui: se representa como una mujer misteriosa que ayuda a las mujeres shuar en las labores del aja y concedía productos para la subsistencia, por lo tanto, Nunkui hacía producir la tierra (Jimpitik y Antun´ 1991, 77-86).

<sup>31</sup> Cerbatana: herramienta para cazar, arma a la que se le introducían pequeñas flechas, dardos o bodoques.

## 2. Los cautiverios de las mujeres shuar

Las mujeres shuar como audiencia no siempre pueden ejercer esa autonomía de la que hablaba Guillermo Orozco (Orozco 1997, 28), su condición de mujer, mujer indígena y mujer rural las sujeta, esta categoría es la definición del cautiverio en el que viven las mujeres. El mundo patriarcal, llámese moderno-colonial, hetero-normativo, es el contexto en el que viven las mujeres, y el cautiverio, tal como lo sintetiza Marcela Lagarde (2005), es el hecho cultural que define el estado de la mujer en dicho contexto. “Las mujeres están cautivas porque han sido privadas de su autonomía, de independencia para vivir, del gobierno sobre sí mismas, de la posibilidad de escoger, y de la capacidad de decidir” (Lagarde y de los Ríos 2005, 151-2).

La mujer shuar es y existe en tanto pueda ‘llevar su cultura’ a través de programas que se ligan a un ciclo empresarial que promueve turísticamente a los pueblos amazónicos como ‘exóticos’ y ‘diversos’ o como ‘esos lugares donde aún se puede observar lo natural’ (Nouzeilles 2002). En medio de estas interacciones, los medios de comunicación intervienen políticamente para, mediante el discurso, profundizar cautiverios y nombrar los ajustes del ciclo de vida (pero hay que mirar de forma profunda los cautiverios de las mujeres shuar, en esta investigación, en cada capítulo, se puede ver los cautiverios que las sujetan).

Los medios de comunicación son parte de la estructura de la mediación múltiple, pues se constituyen dentro de una mediación institucional como agentes transformadores en las interacciones sociales de las y los sujetos. En la parroquia Los Encuentros, los medios de comunicación funcionan como extensiones o implantes de las instituciones estatales. Tal es el caso de la Televisión Católica Los Encuentros, TVC. Si bien, este medio no es el de mayor audiencia en los centros shuar, sus redes sociales tienen un gran alcance en los centros shuar y en toda la provincia de Zamora Chinchipe.

Este medio de comunicación opera de manera coordinada con la empresa minera Lundin Gold, con los representantes del Gobierno Parroquial, con la alcaldía del cantón Yantzaza y con autoridades estatales del gobierno ecuatoriano. Dentro de la parrilla de programación, se delimita espacios para la ciudadanía, que se organizan en base a una agenda editorial del medio. Por ejemplo, el noticiero central deja ver la posición del medio frente a diversos conflictos sociales que suceden en el contexto minero a gran escala. En las entrevistas, los voceros de la empresa minera o los representantes de los distintos niveles de gobierno, permanentemente están al aire, no así los representantes de

organizaciones sociales indígenas o las mujeres de la localidad que suelen tener menos espacio.

La característica de este medio televisivo es la articulación con los actores principales del espacio político, es decir, el Estado con sus niveles de gobierno como el Gobierno Parroquial, empresas mineras y, en algunas ocasiones, la academia. Cada actor involucrado, sustenta su argumento, bajo una falacia de autoridad, para legitimar el discurso del avance hacia ese ‘desarrollo’. En contraste, se pone como ejemplo a seguir el modelo de vida de los países opulentos del norte, en este caso, Canadá se convierte en un referente. Todo esto se fragua en una compleja “dialéctica de la mediación” (Orozco 1993), que mantiene a los actores políticos en permanente comunicación.



Figura 24. Fotografía que describe un taller organizado para periodistas de Zamora Chinchipe, organizado por la empresa minera Lundin Gold  
Fuente: Tvc Los Encuentros. #Taller (2019)



Figura 25. Taller con periodistas de la provincia de Zamora Chinchipe, organizado por Lundin Gold, en 2019.  
Fuente: Tvc Los Encuentros (2019)

<https://www.facebook.com/TVLosEncuentros/photos/1344257999031267>

Las ‘mujer’ shuar, como miembro de la otra cultura, interactúa con otras mediaciones que la componen, la caracterizan, la reinsertan, la clasifican, la simplifican, la resignifican, la condicionan y la sitúan en espacios de vida y realidades diferentes a la de ellas.



Figura 26. Descripción de la condición y situación de las mujeres shuar  
Fuente y elaboración propias

La condición genérica e histórica somete a todas las mujeres a la opresión, pero su fragmentación es el resultado de la triple opresión: es su situación histórica la que las diferencia. Así, la opresión de las mujeres urbanas de las grandes metrópolis de los países del norte es particular y diferente a la situación de las mujeres indígenas de las zonas rurales, fronterizas y amazónicas.

Las mujeres de una buena posición económica son las que contratan a las mujeres de las zonas rurales para el servicio doméstico. Ellas son las que reproducen el trabajo doméstico. Aquí se sintetiza la opresión de clase, considerando que el trabajo doméstico primero no había sido considerado como tal, un trabajo, al que le corresponden beneficios como el acceso a un seguro médico, vacaciones, entre otros.

Las dos mujeres son “madresposas” (Lagarde y de Los Ríos 2005), pero la primera lleva a cabo estas funciones con ayuda de empleados y medios económicos, la segunda,

debe sortear su tiempo en la doble jornada laboral, entre el cumplimiento de sus funciones sin los medios suficientes y su trabajo doméstico.

Ahora, el trabajo de las mujeres siempre se ha fijado por un “orden social ideológico” (Lagarde y de Los Ríos 2015, 115), esto quiere decir que, a pesar de que las mujeres siempre han trabajado, las ideologías sexistas y racistas conceptualizan los trabajos de las mujeres desde su homologación con la naturaleza. Esta concepción, señala Marcela Lagarde (2015), “anula el trabajo de las mujeres”.

En el centro shuar, algunas mujeres dialogan sobre la realidad que viven en sus hogares, por ejemplo, una madre shuar comenta que una de hijas no puede trabajar porque debe cuidar a sus cuatro hijos.

**Mujer shuar:** Ella tiene 4 hijos. Ella ya convivía con alguien, con él tuvo dos hijas. La tercera hija tuvo con el señor Bautista, pero con él no convivieron. El marido de ahora está trabajando, pero él ayuda en comida, no da todo para las chicas. No es shuar. Así estamos, estamos jodidos con ella, son tres, el papá de la tercera también se perdió, también está con juicio. Si venía, también llegamos a acuerdos. Pero se perdió. Ahora estoy buscando trabajo para ella en la empresa. Ella no trabaja por los hijos no puede. El primer marido de ella ya tiene otra mujer, es que tiene tres hijas más donde esa mujer, tiene en Chuchumbleza. En la casa Él trabaja en la empresa, el trabaja para Catering. Cuando vino yo le dije, mira a tu hija ahí esta. Yo le dije cómo podemos hacer, las guaguas sin ropa, sin zapatos, mira le dije esos zapatos están puestos esos de diario y con esos se va a a la escuela. Usted como papa debe ser responsable, está trabajando en la empresa. Yo le dije a mi hija, qué piensas voz hacer porque si no respondes, remuevas el juicio. Mi hija me dice que ella no tiene plata para ir a ver eso de juicio. Y que en vacaciones si quiere puede llevar a las hijas, eso le ha dicho él. Yo le dije era que le digas que no las puede llevar. Las niñas ya están grandes. Pobres guaguas, aquí durmieron ayer viendo la tele, yo cuando algo tengo así les convido así. Ella está fuuuu... Mi hija está, más me preocupo por ella. Y no le llaman nada, que en Catering le han dicho que no cogen mujeres, pero yo digo mijita anda di que vos estás así. Catering si les paga más o menos, pero les paga todito lo que han trabajado, la Lundin es que les paga poco y dividendos, les sale poco. Eso le dije yo a mi hija. Ella como ya se graduó también, le digo mija qué piensas, no puede trabajar también por eso niño que tiene.

Las mujeres shuar no escapan a la condición de “madresesposas” (Lagarde y de Los Ríos 2005), y es por esta categorización que alimentar, amamantar y cuidar no se consideran un trabajo. Estas conceptualizaciones han marcado la vida de las mujeres shuar, dentro del “orden social ideológico” están dispuestas a cumplir con la doble jornada laboral, razón por la cual conseguir trabajo en la empresa minera es fundamental para ellas. Es decir, son mujeres en tanto son condicionadas a “ser-de-otros-al-dar-vidas-a-los-otros”, existen siempre y cuando se reconocen “indispensables para la vida de los otros” (Lagarde y de Los Ríos 2005, 124).

Otro elemento por considerar en los cautiverios de las mujeres shuar, es la categoría “la mujer”. Como ya se ha mencionado, en la cultura patriarcal, la categoría mujer se refiere a su condición genérica-histórica, es decir a “la mujer se la define por su sexualidad frente al hombre que se le define por su trabajo” (Lagarde y de Los Ríos 2005, 81).

Mientras observaban la televisión, las mujeres shuar dialogaron sobre cómo está el trabajo en la empresa. Una de ellas comentó que a su esposo se le ha hecho muy difícil ingresar a la empresa, al escuchar esto, su vecina le recomendó que insistiera, que esa es la única forma de acceder para laborar en la empresa.

**Mujer shuar 1:** mi esposo trabaja cavando en la tierra, pasa lejos

**Mujer shuar 2:** el mío ya está jubilado (risas).

**Mujer 3:** él ahorita está trabajando en Los Encuentros, el diario no más, él tiene 42 años. No trabaja en la empresa, no sé lo que le habían sacado que está mal de la columna pero y sin embargo él no sufre de eso nada y por eso que él está esperando, dijo que de aquí él piensa coger un dinero de ahí irse hacer examen y presentarle ese examen, que por qué en otro lado no le han sacado que está mal de la columna.

**Mujer shuar 2:** oiga que es han sabido dar pastillas para que se saquen eso.

**Mujer shuar 3:** y por eso es que dijo él, yo no voy a ir reclamarles para que me den trabajo, yo lo que voy es a decirles la verdad, al que menos y eso ven la cara la gente para dar trabajo.

**Mujer shuar 1:** mi marido, él le sabía doler la cintura, pero está trabajando en la empresa.

**Mujer shuar 2:** dicen que cuando les mandan hacer exámenes les dan pastillas para que tomen, dicen ¿Es verdad?

**Mujer shuar 3:** no sé pes, yo le digo, vos debes de sentir algo, él trabaja, así trabajos pesados, donde mi cuñado que él sabe sufrir de eso y tranquilito él le salió el trabajo en la empresa y el otro nada.

**Mujer shuar 1:** mi esposo tiene 37 años.

**Mujer shuar 3:** por eso él dijo, yo no voy a reclamar para que me den trabajo, sino voy reclamar para que digan la verdad para que no mientan, que digan lo que es.

**Mujer shuar 2:** les hacen hacer tantísimos exámenes, se van a Loja para que les haga.

**Mujer shuar 3:** si se van a Loja solo por eso

**Mujer shuar 2:** en Catering, no les hacen nada de eso, en Catering mándale, no necesita nada de exámenes de oído, nada de columnas, porque radiografías les hacen de columnas, todito el cuerpo y ahora en Catering no necesita nada de exámenes, radiografía que les toman, nada de nada, solo vacunas, examen de heces, de orina, de sangre y todas las vacunas que están bien, que tenga todas las vacunas. Lo que, si tiene que lavar los platos, pero cuando no hay trabajo que se puede hacer. En Catering también hay que levantarse tres de la mañana, las chicas mías es que levantan a las cuatro de la mañana para hacer el desayuno.

**Mujer shuar 3:** cualesquiera ya se levantan a las cuatro de la mañana.

**Mujer shuar 2:** pero Él trabajó en donde los chinos en Zamora.

**Mujer shuar 3:** sí, él cocina, lava, todo.

**Mujer shuar 2:** ahí no tiene que cocinar, hay solo tiene que pelar papas, las ollas bien lavadas, así, tantas cosas así, ahí vaya a presentar los papeles. Yo como digo, si no hablaba, fu hasta el último para que los muchachos trabajen, tanto rogar, rogar.

**Mujer shuar 1:** el viernes sale mi esposo, 15 días trabaja y 15 días descansa, en esos días pasa durmiendo (risas).

**Mujer shuar 2:** esos les digo a mis muchachos, no duerman hagan alguna cosa, yo ya como digo más que sea hallen cualquier cosa, no me malgasten el tiempo.

**Mujer shuar 1:** o que vayan a trabajar así allá afuera

**Mujer shuar 2:** eso es lo que yo también le sé decir a él, ya si no hallas trabajo ya para qué. En vez de que estés por ahí ganando el diario.

**Mujer shuar 1:** yo después de tanta pelea, tanto irme, yo si ande, hasta el guardia creo que se cansó de tanto verme, me daba vergüenza. El guardia si me dijo, ustedes tienen que luchar. De mi cuñado me fui a ver y el guardia me dijo que es su esposo, yo le dije no él ya entró. “Usted si venía a cada ratito venía y luchó por su esposo”, me dijo el guardia, y “tiene que trabajar el bien también”. Yo si a cada ratito me sabía ir.

La mujer shuar en el contexto actual es “madresposa”. La mujer shuar existe en tanto es articulada a la maternidad y a la conyugalidad. Dentro de esta construcción social se definen sus relaciones en su casa, en el centro shuar, en la Parroquia, en la empresa y en el espacio político. Son madres y esposas y lo serán por siempre. En efecto, sus plegarias se basan en pedir trabajo para sus hijos e hijas, para sus esposos, sus yernos, sus cuñados, sus padres, sus vecinos, su comunidad; explican que mientras todos estén bien y con trabajo ellas serán felices. Pero esta condición genérica sociocultural que las condena y las subsume es aceptada por ellas como parte de su maternidad, pues desde niñas se les enseñó a cumplir con los designios del mundo patriarcal. Es común, por ejemplo, que en el centro shuar se enseñe a los niños y niñas cómo se constituye la familia (tradicional) en sus clases de catecismo.

### 3. En diálogo con las mujeres shuar en el espacio doméstico

**Mujer shuar 1:** yo solo me casé por el civil no más. Tengo cuatro hijos, uno de 12, otro de 10, otro de 7, otro de 4. De aquí ya no tengo más (risas)

**Mujer shuar 2:** yo ya no quiero más, ya me ligué.

**Mujer shuar 1:** sí, yo construí esta casa con mi marido. Los dos la hicimos.

**Mujer shuar 2:** yo me casé por la iglesia, o sea yo no pensaba casarme por la iglesia, pero él tenía un compromiso antes de mí, y tenía problemas, se separó y ella se fue, él quería volver, pero ella no, con ella no tuvo hijos, entonces me dijo, yo me caso del todo contigo porque no quiero que me dejes (risas).

**Mujer shuar 1:** bueno... cómo te puedo decir, la creencia de más antes de nuestros padres y ancestros era eso de casarse, porque lo más importante con el hombre es que tú le des a entender en el amor. Eso es todo. Gracias a Dios vivo 12 años con mi esposo. Yo me junté de 20 años y mi esposo igual, pero hasta hoy no me arrepiento, todo bien, en la vida nadie es perfecto, pero toca sobresalir. Sí, hay maltrato dentro de la familia, pero a veces no se nota.

**Mujer shuar 2:** ahora es la tecnología, esa tecnología de punta que dice la empresa. Ya los shuar hemos cambiado totalmente.

**Mujer shuar 1:** nosotros somos otra generación por eso ya pensamos diferente. Ahora, la empresa nos cambió la vida, pero solo en el sustento de la familia nada más.

#### 4. La vida de las mujeres shuar en un contexto extractivista

El discurso colonial describía Gabriela Nouzeilles (2002) organiza la totalidad del mundo habitado según la escala de más a menos civilizado, esto (siempre) fragmenta a las sociedades colonizadas y las reorganiza con lo salvaje y lo bárbaro (Nouzeilles 2002, 19). Bourdieu (2000) señalaba en su libro Poder, Derecho y Ciencias Sociales, el mundo es historia acumulada y el capital es trabajo acumulado. Es decir, la acumulación del capital ya sea en su forma objetivada o interiorizada, requiere tiempo.

En razón del capital se construye un discurso de acumulación bajo la lógica de “desarrollo”, esta acumulación esconde la “degradación del medio ambiente y la creación de la pobreza” (Mies y Shiva 1997). Vandana Shiva (1997) comparaba la economía global con el hundimiento del Titanic. Shiva (1997) inicia esta comparación a partir de la crónica del Titanic descrita en el libro de Ruth Sidel (1987) *Women and Children Last* (Las mujeres y los niños en último lugar). En esta historia se narra que “aquella noche terrible, las mujeres y los niños y niñas, en efecto, los primeros a quienes se intentó salvar; es decir, los que viajaban en primera y segunda clase. Pero la mayoría de las mujeres, niñas y niñas no sobrevivieron: viajaban en tercera clase” (Mies y Shiva 1997, 107).

Por un lado, las mujeres acceden a este ‘desarrollo’ a través de la oferta laboral, pero esa participación es forzosa y las obliga a soportar los costes asimétricos de la economía mundial. Shiva (1997) sostiene que la privatización de la tierra al servicio de la generación de ingresos afectó más gravemente a las mujeres, por cuanto erosionó sus derechos tradicionales a la tierra. En el caso de las mujeres shuar, muchas de ellas dejaron de trabajar en su aja tradicional y la reemplazaron por una huerta moderna en la cual ya no se siembran alimentos como la yuca, la chonta, el palmito, el camote, la *papachina*, entre otros; así también dejaron de pescar, pues sus ríos han sido contaminados por las actividades de pequeños mineros y mineros artesanales, como consecuencia de la contaminación ambiental en los ríos y quebradas. En la actualidad, las familias shuar de Zamora Chinchipe optaron por producir tilapia<sup>32</sup> en estanques.

---

<sup>32</sup> Pez de origen africano, introducido en el Ecuador a inicios de los ochenta del siglo pasado.



Figura 27: Mujer shuar en su huerta  
Fuente y elaboración propias



Figura 28: Imagen de estanque de tilapias  
Fuente y elaboración propias

Entonces, volviendo a la crónica de Sidel (1897), se formula la siguiente pregunta: ¿las mujeres shuar tienen botes salvavidas? Para responder esta interrogante, se puede considerar el funcionamiento de las mediaciones institucionales. Tal es el caso de las políticas mineras del gobierno ecuatoriano, que han puesto en marcha proyectos estratégicos mineros sobre territorios indígenas. Cada política se ejecuta mediante programas que responden (siempre) a los intereses propios de la “economía global” (Mies y Shiva 1997) y, en esta cadena de mediación, son los gobiernos locales los encargados de cumplir por partes la promesa del ‘desarrollo’.

En dicha economía, los indicadores de ‘desarrollo’ no mencionan la apropiación y degradación de la naturaleza, ni atribuyen valor a las tareas de carácter doméstico, como el trabajo de las mujeres shuar en su aja. Tampoco se registra estadísticamente la parte negativa del tan ansiado ‘desarrollo’. Lo único que destacan es su proyección de beneficios para el país es la de términos monetarios y el número de trabajadoras mujeres con las que cuenta la empresa. Por ejemplo, en el artículo publicado en la página web de la Red CERES, titulado: “La mujer ecuatoriana en las operaciones de LUNDIN GOLD”, empleadas de la empresa mencionan que el gran número de mujeres dentro de Lundin Gold, facilitan el ‘desarrollo’ del proyecto minero y que incluso fomentan una cultura inclusiva (CERES 2018, párr. 2). No obstante ¿la oferta de trabajo por parte de la empresa es realmente un bote salvavidas para las mujeres shuar? O ¿es una nueva forma de colonialismo disfrazada de un ‘desarrollo inclusivo’?, en el mismo artículo también se lee que más de 210 mujeres trabajan en la empresa de forma directa o indirecta, lo que para ellos representa el 11% de la fuerza laboral (CERES 2018, párr. 1).

Opera, por lo tanto, la fantasía de un ‘desarrollo’ nivelador que apunta con todo al crecimiento económico del país y de la empresa. Además, en esta nivelación se termina por sepultar y devaluar las formas de vida de las mujeres shuar antes de la presencia de otra institución-empresa que dirija el timón de su vida.

## **5. La doble jornada de las mujeres shuar en un contexto extractivista**

Si el orden de la relación de géneros se ha transformado dentro del sistema de la “colonial modernidad” (Segato 2016), las apropiaciones de las mujeres shuar también. Las mujeres shuar han adoptado, políticamente, dentro de la estructura de vida que llevan en su comunidad, un “sentido de pertenencia” (Hopenhayn y Sojo 2001), supieron organizar simbólicamente algo que les permite acceder a cierto resguardo de su diversidad cultural, haciendo frente a la amenaza del “paradigma de desarrollo”, el mismo que se despliega con un discurso homogeneizante y totalitario. Y es en este contexto, en el que las mujeres shuar cohabitan y/o coexisten, en el que se registra uno de los más grandes yacimientos de oro. Las mujeres shuar han sabido mantener una relación de subsistencia que, por un lado, les permite salir de cierto nivel de pobreza y, por otro, les permite sostenerse económicamente para organizar a sus hijos, hijas y descendientes en un nuevo frente de resistencia.

El acceso laboral en la empresa minera que, aunque asimétrico y en condiciones de desigualdad, facilita el acceso de los hijos e hijas de las trabajadoras shuar a la

universidad (solo en ciertos casos). La universidad, declaraba Rita Segato, es el corredor por el que hay que transitar para llegar a las oficinas donde se decide el destino de los recursos de la nación, por la universidad se llega al poder burocrático (Segato 2020, 7:42).

En suma y recapitulando, observar detalladamente las formas y los modos en que se narra la historia, esta que entreteje la convivencia de las mujeres shuar, permite leer contextos de dominación e impulsos de resistencia por parte de las dominadas. En este escenario, uno de los dispositivos que ha servido de justificación para dominar-subordinar y naturalizar dicha subordinación de los unos a los otros, a tal punto que el subordinado o dominado legitima aquella acción, es la razón.

Sobre la razón se justificaron muertes, sacrificios y violaciones, y se legitimaron las diferencias entre los unos y los otros, entre los dignos y los indignos, entre los mestizos y los indígenas, entre el hombre blanco y el hombre negro, entre las mujeres y los hombres. Dicha legitimidad del uno dependía fundamentalmente de la subordinación del otro a causa de la razón. Foucault (2008) analizó la dominación y el poder desde el interior de la misma historia y pensamiento occidental, nadie puede ignorar que “el lazo entre la racionalidad y el abuso del poder es evidente” (Foucault 2008, 96).

A lo que me refiero en realidad es al desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente. Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador. (Foucault 2008, 98)

Las estrategias de comunicación que se usaron como factor político, fue y es la política de la igualación: “equiparación a los hombres” (Mies y Shiva 1997). Dentro esta “falsa estrategia” delimitada por Maria Mies y Vandana Shiva (1997), el modelo de un “desarrollo nivelador”, dio acceso a cuotas de trabajo (doble jornada) y ‘ayuda’ a las oprimidas, aquí es cuando aparecen ‘los guardianes de la naturaleza’ que se presentan en formas institucionalizadas y ‘modernas’ al mismo tiempo. Se asientan en el territorio de las sujetas oprimidas y se presenta como los salvadores ecologistas de la madre tierra. Estos ‘guardianes’ financian programas o proyectos ambientales que involucren directamente a mujeres indígenas.

Además, se describe el doble papel de las mujeres: “como sujetos de la opresión y como vigías del cumplimiento del designio patriarcal femenino y masculino” (Lagarde y de los Ríos 2005, 19-20). Aunque la posición sea la de ser meros espectadores de una sociedad industrial moderna que, se basa en la conversión permanente de la naturaleza en dinero y en productos industriales, como condición indispensable para que sobreviva la

sociedad (Mies y Shiva 1997), se reconoce que la resistencia de las mujeres shuar, abre un nuevo debate en el espacio de discusión del centro shuar.

**Mujer shuar:** Pero yo entiendo que, con las empresas transnacionales en nuestro país, como no son nuestras, nunca habrá desarrollo, nunca habrá buen vivir, más bien, habrá divisiones, habrá más pobreza, habrá más marginación y habrá más destrucción del ambiente.

En ese orden normativo y patriarcal, las mujeres shuar y la naturaleza juegan en el rol de doble efecto. Lagarde habla de la “doble jornada” a la que son expuestas las mujeres. En este caso, las mujeres shuar de la parroquia Los Encuentros tienen un trabajo más o menos remunerado fuera de casa y del hogar, las tareas que tienen que cumplir en sus hogares no han disminuido, y a pesar de ello, estas mismas tareas no son consideradas como trabajo, sino como una obligación nata. Todo esto se impone bajo un orden social estructurado en la sociedad patriarcal (Lagarde y de los Ríos 2005), que poco a poco degrada la naturaleza y profundiza la pobreza.

Las mujeres shuar viven en un sistema mundial patriarcal-capitalista (Mies y Shiva 1997), este sistema destruye la naturaleza e invisibiliza la consolidación de un nuevo orden mundial, basado en el control de las personas y de la naturaleza. El mismo sistema político, burocrático e industrial que afecta a las mujeres shuar en su vida cotidiana, y se mantiene con la colaboración política, dependencia económica, social y cultural de sus dominadas.

Las mujeres shuar y la naturaleza son homologadas. Por un lado, las mujeres acceden a este “desarrollo” a través de la oferta laboral, pero esa participación es forzosa y las obliga a soportar los costes asimétricos de la economía patriarcal. Vandana Shiva (1997) sostiene que la privatización de la tierra al servicio de la generación de ingresos afectó más gravemente a las mujeres, por cuanto erosionó sus derechos tradicionales a la tierra, en el caso de las mujeres shuar, las que accedieron al trabajo en la empresa dejaron de trabajar en su aja<sup>33</sup>. Esta labor ya no está dentro de sus prioridades, van cuando pueden, además ahora prefieren llamarla, finca.

---

<sup>33</sup> Huerta

## 6. El problema de no nombrar a las mujeres shuar

Dar cuenta de las intervenciones de la Iglesia, el Estado y la empresa en el desarrollo de la industria extractivista minera, es observar la racionalidad discursiva imperante, donde los protagonistas son los mismos, pero en diferentes etapas. De ahí la necesidad de ir hacia una antropología de la mujer, que de-construya lo que se ha planteado como la ‘identidad de las mujeres’ y su “homologación con la naturaleza”, Franca Basaglia (1983) dimensiona esta equiparación que identifica y sujeta a las mujeres:

Si la mujer es naturaleza, su historia es la historia de su cuerpo, pero de un cuerpo del cual ella no es dueña porque solo existe como objeto para otros, o en función de otros y en torno al cual se centra una vida que es la historia de una expropiación. ¿Y qué tipo de relación puede haber entre una expropiación y la naturaleza? ¿Se trata del cuerpo natural, o del cuerpo históricamente determinado? (Basaglia 1983, 40)

El “mito del desarrollo” (Mies y Shiva 1997) es parte de la historia que aún persiste en la dialéctica de las mujeres y hombres shuar, su territorio tiene oro y cobre, recursos suficientes para salir de la pobreza, de la mano de la gran empresa, pero esa salida se ha vuelto utópica. Rita Segato menciona que es necesario nombrar las partes de los problemas que atacan a las mujeres, no nombrarlos sería un riesgo, pues lo que no se nombra no existe, y aquello que debe nombrarse debe hacerse dentro del ojo público, de otro modo lo no nombrado será parte de lo gobernado por las élites (Segato 2020, 10:45).

Las cuestiones no nombradas serán administradas por poderes dominantes, señala Segato (2020): “para corregir la discriminación que reproduce la desigualdad en las sociedades, es necesario producir una discriminación de sentido contrario, esa discriminación de sentido contrario se llama discriminación positiva” (Segato 2020, 13:50). De esta forma, se pueden corregir las desventajas existentes en el territorio de las mujeres shuar. Por ejemplo, la violencia que sufren las mujeres shuar debe nombrarse antes que equipararse, para cambiar la línea discursiva que camina sobre el ‘desarrollo’. Es por eso que la raza y el género, dos categorías que comparten la misma estructura, deben ser nombradas, así se podría intervenir en las formas en las que se ha racializado el cuerpo de las mujeres shuar, con la firme intención de proyectar lo salvaje y lo femenino en proyectos turísticos de la región amazónica.

En efecto, el mito del desarrollo penetró y caló en las mujeres shuar, y la estabilización de este orden normativo y universal tuvo procesos adyacentes, como la educación de los niños y niñas shuar en las misiones franciscanas, por medio del cual se

permitieron aceptar su propia devaluación cultural, trabajo, estilo de vida, filosofía de vida y formas organizativas. En principio, esta forma devaluadora se impuso a la fuerza, cuando los primeros misioneros obligaron al shuar a entregar sus hijos porque de otro modo se los llevaría la viruela. Al escuchar esto, las mujeres y hombres shuar pensaron que la viruela se trataba de un gran demonio.

Cuando los niños y niñas fueron retirados del hogar shuar, para ser llevados a la escuela-misión, se les enseñó diversos tipos de jerarquía, se cree que los misioneros religiosos tuvieron influencia directa en la deformación organizativa del shuar. Por ejemplo, en la actualidad, las nuevas formas organizativas que interpelan con los niveles de gobierno se estructuran sobre Federaciones Shuar, las mismas que se organizan con un presidente líder y dirigente que se rige en relación vertical. Esta aceptación se puede comprender desde el ejercicio de poder simbólico, Bourdieu describe que este poder es omnipresente, y de ahí la eficacia de su efecto, pues al ser invisible se ejerce en “complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o que incluso lo ejercen” (Bourdieu 2000, 88).

La escuela-misión tenía el objetivo de convertir a las y los shuar al catolicismo, esto se ejecutó mediante el bautizo, después, se abre paso a la “etnicidad shuar” (Rubenstein 2005, 33), que en los noventa se ajusta a una “etnización de lo político” (Büschges, Bustos y Kaltmeier 2007) aplicada, mediante “técnicas de gobernar” (Foucault 2008). En este caso, la zona sur de la Amazonía ecuatoriana, al principio fue puesta en manos de órdenes religiosas.

El Estado ecuatoriano, en Zamora Chinchipe, delegó sus funciones a la orden franciscana, para lo cual se les otorgó recursos y se les concedió el acceso a tierras con la finalidad de “educar y transformar en ciudadanos ecuatorianos” a las y los shuar (Rubenstein 2005, 32). Aunque se tiene pocos datos bibliográficos de este hecho, actualmente las narraciones de las mujeres y hombres shuar relatan cómo fue su acceso a la misión-escuela y el orden en el que fueron educados.

**Mujer shuar 1:** yo me acuerdo...1971, 1972 estaba en la misión y de Zamora me pasan a Guadalupe<sup>34</sup> cuando ya habían organizado las comunidades. Entonces los shuaras de Morona Santiago nos dicen que todos los shuaras debemos quedar para hacer funcionar la misión de Guadalupe, una misión que estaba botada años, entonces yo caigo ahí. Nos enseñaban el español, de Dios, eso era cada segundo. Para meternos esa idea de la religión pues.

---

<sup>34</sup> Parroquia rural del cantón Zamora, provincia de Zamora Chinchipe.

**Mujer shuar 2:** llegaron con la espada y la cruz, lo que primero dijeron los misioneros es de que tu idioma shuar es idioma del demonio, el “Uwishin”<sup>35</sup> el curandero son cosas diabólicas, entonces nos mataron el idioma. Por eso es que yo no puedo hablar bien el shuar, porque mi papá y mi mamá hablaban en shuar y castellano y yo tenía que responder en castellano, mi mamá me decía –no, no, no, tú tienes que hablar como civilizado en idioma del castellano, nosotros como somos salvajes hablamos en shuar, ese es el idioma del demonio— quién dijo eso, los curas y las monjitas, así fue mortal. En el internado lo que hicieron es blanquearnos. Mi mamá dice que le cogieron de seis años. Pero tiene sus pro y sus contras, una ventaja es que ayudaron a fundar las federaciones shuar, porque en esa época estaba una entrada agresiva de la colonización, el mismo Estado cogía a los de Azuay, a los de las provincias aledañas para hacer colonizar, porque decía que aquí no había nadie.

Otro de los instrumentos simbólicos que se estructuraron, fue la militarización de la frontera amazónica, donde el objetivo principal del Estado ecuatoriano en el conflicto entre Ecuador y Perú era la de proteger y conservar los recursos no renovables que se encontraban en la Cordillera del Cóndor. La relación del “sistema simbólico” empleado desde arriba, tuvo su mayor inserción a través de un discurso “etnizador” que se inscribió en adelante en las negociaciones con las y los shuar.

Ese poder estatal ejercido desde Quito dominó con mayor fuerza mientras se construía la identidad étnica en Ecuador. El control y dominación que el Estado ecuatoriano ejerció sobre las comunidades indígenas amazónicas se realizó en el espacio político de comunicación. Simbólicamente, el poder dominante se “integró socialmente” con instrumentos de conocimiento y comunicación (Bourdieu 2000, 92).

María Mies (1997) dice que lo que suele omitirse en este discurso sobre la naturaleza es la violencia directa y estructural que ha acompañado al proceso de modernización desde sus inicios hasta el contexto actual en el que varias mujeres indígenas, es por eso que la ejecución de la opresión se activa cuando se convierte en objeto del espectáculo el otro cuerpo expropiable (Mies y Shiva 1997, 215-6). Se podría concluir, a partir de esta re-conceptualización, la vida de las mujeres shuar es la historia de una expropiación, de un cuerpo que siempre se usa y se desecha. El resultado aterrador es que en el escenario político de nuestro país, la lucha por los recursos cambió de ruta y de propósito, actualmente se lucha para no ser expulsado del sistema mundial patriarcal. Dentro de este sistema mundial se sostiene la vida las mujeres shuar (Segato 2010, 14).

---

<sup>35</sup> Uwishin: Shamán.



## Conclusiones

La historia de las mujeres shuar es ahistórica, en el capítulo primero se analiza que la invasión, colonización y evangelización a la que fueron sometidas forzosamente cuenta una historia que las invisibiliza. La crónica de su vida está en otros apartados académicos, algunos inician con la historia de las mujeres shuar, pero, siempre, en relación al hombre shuar. César Bianchi (1983), en su libro *Hombre y Mujer en la sociedad shuar*, relataba que la vida del shuar sucedía en un mundo equilibrado, el funcionamiento de esta sociedad dependía del cumplimiento de roles establecidos para la mujer y el hombre shuar, dicho equilibrio corría peligro si se llegase a una terrible separación. Este primer señalamiento, ya invisibiliza las relaciones del entorno comunitario y las impuestas por la evangelización colonizadora que se insertó como una política de Estado para ‘dominar a los salvajes’.

En los encuentros dialógicos, preguntamos cómo funcionaba este equilibrio del que hablaba Bianchi (1983), lo primero que se escuchó, después de realizar la pregunta, fueron risas. Mientras se dialoga, se da paso a ‘la otra historia’, donde esos “equilibrios” toman otro sentido: una historia.

La historia que contó Bianchi (1983) es solo una parte de las otras historias, historias que van cambiando o se modifican de acuerdo al lugar y al contexto general de las mujeres shuar. Es decir, no se puede estandarizar las historias de las mujeres shuar por lugar, territorio o circunscripción, la investigación que queda pendiente, es reconocer las mediaciones que las atraviesan en el contexto cultural de dominación y comunicación. Por ejemplo, los procesos de resistencia de las mujeres shuar de Morona Santiago se presentan con características diferentes a los procesos de resistencia de las mujeres shuar de Zamora Chinchipe, debido a diversas mediaciones, entre ellas, la evangelización a la que fueron sometidas. Solo por establecer una comparación, las mujeres shuar de Morona Santiago, fueron sometidas a la evangelización impuesta por los Salesianos; por otro lado, en Zamora Chinchipe, de la educación, crianza y cambio de nombres, se encargaron los Franciscanos.

Como resultado de los dos procesos de evangelizadores, se puede comprender cómo se estructuraron las formas actuales de organización de las y los shuar. En Morona Santiago las organizaciones sociales shuar se consolida una fuerza con lideresas shuar,

mujeres como Josefina Tunki, presidenta del Pueblo Shuar Arutam. Esta organización shuar, actualmente, se enfrenta a empresas mineras extranjeras, asentadas en su territorio. En Zamora Chinchipe, pocas mujeres han liderado asociaciones shuar, sus cautiverios las diferencian, pero al mismo tiempo, las debilita. La Federación Shuar, la más grande de esta provincia, ha sido dirigida por hombres shuar, como Rubén Naichap, quien ha sido presidente en diversos periodos desde el 2006 hasta el 2010, tiempo después fue reelecto para continuar como representante de la Federación hasta la actualidad.

A modo de conclusión, los trabajos de investigación pueden ser esa ventana que se deja abierta para continuar en la pregunta que dialoga y observa todos los procesos colonizadores que aún interactúan en la vida de las mujeres shuar, quizá esas preguntas puedan cambiar de lugar. Martín-Barbero (1987) surcó la primera ruta que permitió transitar con un nuevo mapa para visibilizar las mediaciones que se estructuran sobre un poder simbólico (Bourdieu 2000) y establecen nuevas modalidades de trabajo y formas de vida lejos de la realidad de los países del Sur.

Desde este otro sendero, se analizan las mediaciones que complementan e interactúan en la vida de las mujeres shuar, su situación actual se sostiene desde ese orden de “cohesión social” (Hopenhayn y Sojo 2001, 30) que, institucionalmente organiza nuevos mecanismos de inclusión, lo que deja como resultado severos procesos de exclusión. Para comprender esta dinámica, la relación laboral de las mujeres shuar en la empresa minera, provoca simultáneamente el efecto de feminización de la pobreza donde las mujeres shuar ingresan a la doble jornada laboral.

Esta realidad es asumida por las mujeres shuar, su validación opera en el curso de la “dialéctica de la mediación” (Orozco 1993), donde se reproducen otros sentidos de reappropriación y resistencias; además, se entretienen nuevas identidades. No son mujeres pasivas, discuten siempre con todos los actores que intervienen en su vida cotidiana. Su resistencia es puesta en escena dentro de casa: cuando un hombre shuar pretende ser candidato en elecciones de gobiernos seccionales o locales, deberá consultar con sus esposas o mujeres shuar, de manera que, el acuerdo de pareja permita la aceptación dentro del centro shuar.

Su re-significación sucede en medio de los mestizajes a los que se someten diariamente dentro de este “mundo-aldea” (Segato 2016), por eso es justo pensarlas por fuera de los dualismos establecidos: mujeres urbanas-mujeres rurales, mujeres indígenas-mujeres mestizas. Los sentidos de esa re-significación, increpa e interpela con la pluralidad de identidades que se van amasando dentro de los procesos sociales que las

constituyen, dialógicamente desde ahí se puede cambiar el mapa que las condiciona y las sujeta.

Las mujeres shuar caminan sobre su propia condición genérica y situación particular, razón por la cual todavía no encuentran ese enlace o enganche con las otras mujeres (en plural) del lugar urbano, sus encuentros son esporádicos, no forman parte de organizaciones de mujeres, tampoco están presentes en las organizaciones políticas, pues se sujetan en su propia particularidad diferenciadora, por ejemplo, la mayoría no fue a la escuela, pero sus hijos e hijas sí. No han sido candidatas para presidir un espacio político ni en la federación a la que pertenecen, ni en el gobierno local, pero están presentes en su propio espacio de lucha: contar su historia. Sus momentos para guerrear es la organización. Se organizan cada tarde para contarse así mismas de dónde vienen, qué ha cambiado en su realidad cotidiana y cómo dirigir el centro shuar desde la reorganización familiar.

Las mujeres shuar: la situación que las diferencia no las divide. El nivel de opresión dentro del cautiverio en el que viven las mujeres, difiere sobre diversas circunstancias del cautiverio de las mujeres no indígenas del mundo urbano. A pesar de estas diferencias, no todas las mujeres shuar dimensionan el cautiverio que las sujeta. El chantaje patriarcal-capitalista interviene en su lucha como un nuevo orden modernizador que se reconoce como “patriarcado moderno” (Segato 2016), la nueva forma de colonizar a las mujeres.

En este proceso de dominación/comunicación surgen nuevas resistencias. Los modos de resistencia que se combinan con identidades múltiples discurren y ‘guerrear’ dentro de esa “universalización ciudadana” que precisa Segato (2016). Sobre todo, porque las mujeres shuar se observan por fuera del Estado nivelador y homogenizante. Las realidades de las mujeres shuar no son parte de un modelo de desarrollo, el mito está en debate y se encuentra en coma.

De ahí que la nueva lucha indígena revierta la frase “diferentes pero iguales” a “desiguales pero distintos” (Segato 2016, 124). En este mismo proceso de dominación, surgen nuevas mediaciones que resignifican ese significativo vacío que sostiene a las mujeres shuar históricamente, resurgen, en este nuevo orden de colonización no reconocido, resistencias: seguir avanzando, seguir luchando, seguir re-prensando, dialogar horizontalmente desde adentro, para contar las otras historias que atraviesan e interpelan a las mujeres shuar en el sur de la Amazonía ecuatoriana.

Finalmente, no se trata de romantizar la situación actual de las mujeres shuar, pero es urgente nombrar los problemas que surgen desde la invasión a su territorio. Su condición genérica las ha sometido a políticas estatales que no resuelven sus problemas económicos, políticos, sociales y culturales, pues estos se estructuran sobre políticas niveladoras e igualatorias que están lejos de la realidad y vida de las mujeres shuar.

Romantizar el papel de las mujeres shuar frente a la empresa minera o al Estado, invisibilizaría la “triple opresión” en la que viven actualmente. Es preciso reconocer que, entregan su apoyo incondicional a sus líderes (hombres shuar) porque esa es la única forma que tienen para protegerse del orden moderno que las oprime y las subsume en un sistema mundial capitalista y patriarcal. Sin bote salvavidas, las mujeres shuar sobreviven en el contexto minero que ahora las oprime y sujeta económicamente.

## Obras citadas

- Basaglia, Franca. 1983. *Mujer, locura y sociedad*. México: Universidad Autónoma de Puebla.
- Bauman, Zygmunt. 2001. *La sociedad individualizada*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Bianchi, César. 1983. *Hombre y mujer en la sociedad shuar*. Quito: Ediciones mundo shuar.
- Bottaso, Juan. 1982. *Los shuar y las misiones: Entre la hostilidad y el diálogo*. Quito: Ediciones mundo shuar.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Poder, Derecho y Ciencias Sociales*. Henao: Desclée de Brouwer, S.A.
- Büsches, Christian, Guillermo Bustos, y Olaf Kaltmeier. 2007. *Etnicidad y poder en los países andinos*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Castro Ponce, M. 2002. *Yaguarzongos y Pacamoros*. Quito: Abya Yala.
- CERES. 2018. “La mujer ecuatoriana en las operaciones de LUNDIN GOLD”. *CERES*, 9 de marzo. <https://www.redceres.com/post/2018/03/09/la-mujer-ecuatoriana-en-las-operaciones-de-lundin-gold>.
- Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial, Ecuador. 2017. *La herida abierta del cóndor*. Quito: El Chasqui Ediciones.
- Conde, P. Tomás. 1981. *Los Yaguarzongos: Historia de los shuar en Zamora*. Quito: Ediciones mundo shuar.
- Corona Berkin, Sara, y Olaf Kaltmeier. 2012. *En diálogo: Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona: Gedisa S.A.
- Díaz-Polanco, Héctor. 2006. *Elogio de la diversidad: Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- EC Banco Central del Ecuador. 2021. *Reporte de Minería. Resultados al tercer trimestre de 2020*. Quito: Banco Central del Ecuador. <https://contenido.bce.fin.ec/documentos/Estadisticas/Hidrocarburos/ReporteMinero012021.pdf>.
- EC. 2008. *Constitución de la República del Ecuador*. Registro Oficial 449, 20 de octubre.

- El País. “Rescatados más de 50 cadáveres tras deslizarse un cerro en Ecuador y sepultar a más de 200 personas”. 10 de mayo, 1993. [https://elpais.com/diario/1993/05/11/internacional/737071207\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1993/05/11/internacional/737071207_850215.html).
- El Telégrafo. “Nambija-Ecuador”. Un día como Hoy. 10 de mayo, 2015. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/un/1/nambija-ecuador-10-05-1993>.
- Esvertit Cobes, Natalia. 2005. “La incipiente Provincia: Incorporación del Oriente ecuatoriano al Estado Nacional (1830-1895)”. Tesis doctoral, Universitat de Barcelona. <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/35191>.
- Fericgla, Josep M. 1997. *Los jíbaros, cazadores de sueños*. Quito: Abya-Yala.
- Foucault, Michel. 2008. *Tecnología del yo y otros textos afines*. Paidós Ibérica Ediciones.
- . 2016. *Sublevarse. Entrevista inédita con Farès Sassine*. Viña del Mar: Conjeturas.
- GAD. Parroquial Los Encuentros. 2015. “Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Diagnóstico”. Gobierno Autónomo Descentralizado del Gobierno Parroquial Los Encuentros. 15 de enero. [https://gplosencuentros.files.wordpress.com/2014/03/pdyot\\_los-encuentros\\_2015.pdf](https://gplosencuentros.files.wordpress.com/2014/03/pdyot_los-encuentros_2015.pdf).
- Gómez-Muller, Alfredo. 1997. *Alteridad y ética desde el descubrimiento de América*. Madrid: Ediciones Akal.
- Hall, Stuart, y Pual Du Gay. 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Hopenhayn, Martín, y Ana (compiladores) Sojo. 2011. *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores S. A.
- Fredrerica Barclay Rey de Castro, Pedro García-Hierro y Marco Huaco Palomino, el Grupo de trabajo Racimos de Ungurahui y el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA. 2009. *Perú: Crónica de un engaño. Los intentos de enajenación del territorio fronterizo awajun en la cordillera del cóndor a favor de la minería*. Lima: Alejandro Parellada.
- Izaguirre, Bernardino. 1978. *Los Shuar de Zamora y La Misión Franciscana*. Quito: Abya Yala.
- Kaltmeier, Olaf, y Sarah Corona. 2012. «En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales.» 11-24. Barcelona: Gedisa.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela. 2005. *Los cautiverios de las mujeres*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Lundin Gold. 23 de febrero, 2019.  
[https://www.facebook.com/LundinGold/posts/2354327291463586?comment\\_id=2355538861342429](https://www.facebook.com/LundinGold/posts/2354327291463586?comment_id=2355538861342429).
- . 21 de febrero, 2017.  
<https://www.facebook.com/LundinGold/photos/1922749957954657>
- Martín-Barbero, Jesús. 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Ediciones G. Gili, S.A. de C.V.
- Mies, Maria, y Vandana Shiva. 1997. *Ecofeminismo. Teoría, Crítica. Perspectivas*. Barcelona: Icaria y Antrazyt.
- Morley, David. 1992. *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Nouzeilles, Gabriela (comp.). 2002. *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Orozco Gómez, Guillermo. 2012. “Televisión y producción de interacciones comunicativas”. *Comunicación y Sociedad* 18 (18): 39-54.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-252X2012000200003](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-252X2012000200003)
- . 1993. “Dialéctica de la mediación televisiva. Estructuración de estrategias de recepción de los televidentes”. *Dialnet* 15:31- 44.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4068776>
- . 1997. “Medios, audiencias y mediaciones”. *Comunicar* (8): 25-30. doi:  
<https://doi.org/10.3916/C08-1997-06>.
- Rubenstein, Steve. 2005. “La conversión de los shuar”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (22): 22: 27-48.
- Sacher, William, y Alberto Acosta. 2012. *La minería a gran escala en Ecuador. Análisis de datos estadísticos sobre la minería industrial en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Sectores Estratégicos. 2014. “Unidad Educativa del Milenio.  
 “Los Encuentros”. Video de Youtube, a partir del discurso inaugural, en el canal del ministerio, de la escuela en la parroquia Los Encuentros.  
<https://www.youtube.com/watch?v=HGffWFmxWuk>.
- . “Unidad Educativa del Milenio Los Encuentros”. 20 de junio, 2014.  
<https://www.youtube.com/watch?v=HGffWFmxWuk>.
- Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

- . 2010. Los cauces profundos de la raza en Latinoamérica: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación. Revista latinoamericana de ciencias sociales*, n° 3 (2010): 34. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20120301125018/CyE3.pdf>.
- . 2020. Nombrar el género y la raza. Video de Youtube, a partir de una ponencia presentada en Facultad libre. [https://www.youtube.com/watch?v=qWsYuSWX\\_WU](https://www.youtube.com/watch?v=qWsYuSWX_WU).
- Sojo, Ana, y Martín Hopenhayn, comp. 2011. *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina desde una perspectiva global*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Solíz Torres, María Fernanda. 2016. *Lo que la mina se llevó*. Quito, Pichincha: Ediciones la Tierra.
- Stornaiolo, Ugo. 1999. *ECUADOR: Anatomía de un país en transición*. Quito: Abya-Yala.
- Tvc Los Encuentros. 5 de noviembre, 2020. <https://www.facebook.com/TVLosEncuentros/photos/2119516978172028>.
- . ”#ReinasLosEncuentros”. 1 de febrero, 2020. <https://www.facebook.com/TVLosEncuentros/photos/1483755221748210>.
- . “#VivaYantzaza”. 15 de febrero, 2020. <https://www.facebook.com/TVLosEncuentros/photos/1507321839391548>.
- . “#INVITACION a la #eucaristíadominical”. 1 de mayo, 2021. <https://www.facebook.com/Tvc-Los-Encuentros464982146958861/photos/2540710672719321>.
- . #Taller. 12 de noviembre, 2019. <https://www.facebook.com/TVLosEncuentros/photos/1344257999031267>.
- Vandana, Shiva, y María Mies. 1997. *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria y Antrazyt.
- Wolf, Teodoro. 1892. *Geografía y Geología del Ecuador; publicada por orden del supremo Gobierno de la República por Teodoro Wolf*. Leipzig: Tipografía de FA Brockhaus.