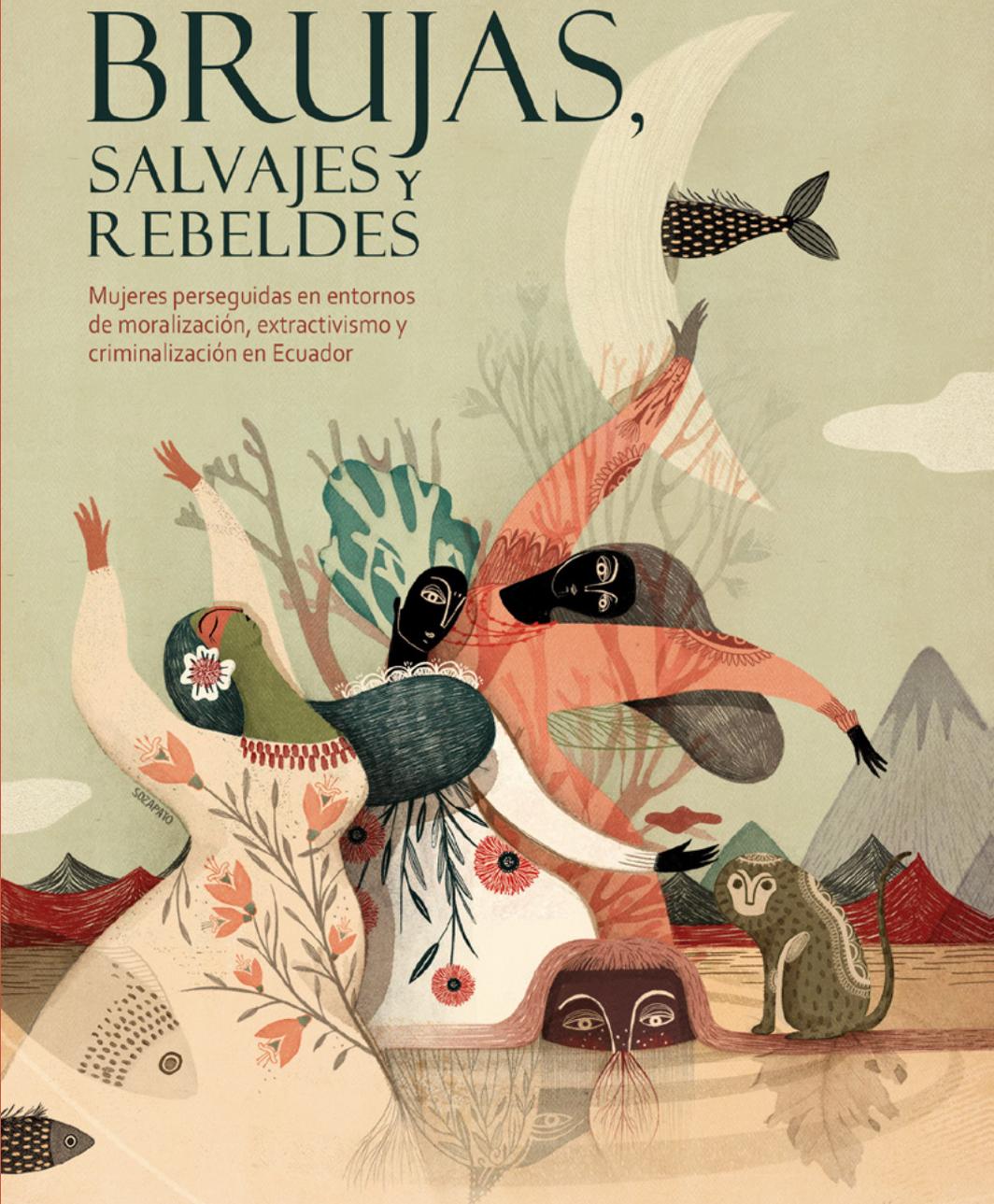


BRUJAS, SALVAJES Y REBELDES

Mujeres perseguidas en entornos
de moralización, extractivismo y
criminalización en Ecuador



EVA VÁZQUEZ, LISSET COBA, CRISTINA VEGA E IVONNE YÁNEZ (COMP.)
PREFACIO: SILVIA FEDERICI



BRUJAS, SALVAJES Y REBELDES

MUJERES PERSEGUIDAS EN ENTORNOS
DE MORALIZACIÓN, EXTRACTIVISMO Y
CRIMINALIZACIÓN EN ECUADOR



CRÉDITOS

Título: Brujas, salvajes y rebeldes. Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador

Primera Edición: Septiembre de 2021, Quito-Ecuador

Coordinación: Eva Vázquez, Lisset Coba, Cristina Vega e Ivonne Yáñez

Prefacio: Silvia Federici

Autorías de los artículos: Alexandra Almeida Albuja, Ana Cristina Vera, Analía Silva, Antonella Calle, Bárbara Sáez, Carolina Abadía Quintero, Cecilia Ortiz Batallas, Cristina Vega, Colectivo Mujeres de Frente, Daría #LaMaracx*, Elena Gálvez Mancilla, Eva Vázquez, Ga Ortuño, Ivonne Yáñez, Lisset Coba Mejía, Manai Prado, Mayra Flores, Mónica A. Maher, Nancy Carrión, Paloma Fernández Rasines, Paula Daza, Rafaela Palacios, Revista Feminista Flor del Guanto, Sofía Yépez Naranjo, Soledad Varea, Vanessa Beltrán, Alberto Cabral y Cabrera, Ángel Gallego, Cristian Aravena, Martín Criollo, Miguel Ángel Aguilar, Yecid Calderón

Diálogos: Lisset Coba Mejía con Gabriela Aguilar, Virginia Gómez de la Torre, Susana Tapia y Zoila Castillo. Ivonne Yáñez con Alexandra Almeida, Aurora Donoso, Cecilia Chérrez, Elizabeth Bravo, Esperanza Martínez, Eva Vázquez y Natalia Bonilla. Cristina Vega con Belén Salazar

Ilustración y diseño portada y contraportada: Sozapato

Ilustración con autorización para reproducirse únicamente como portada de este libro. Prohibido su uso en otros soportes.

Diagramación: Fernanda Sánchez Zanchetta

Edición: Traficantes de Sueños

Contacto: cazabrujasecuador@gmail.com

Página web: <http://memoriadelasbrujas.net/>

Una publicación de:



Con el apoyo de:



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Reconocimiento – NoComercial (by-nc): Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga un uso comercial. Tampoco se puede utilizar la obra original con finalidades comerciales. Los contenidos de esta publicación se pueden citar y reproducir reconociendo los créditos correspondientes y refiriendo la fuente bibliográfica.





BRUJAS, SALVAJES Y REBELDES

MUJERES PERSEGUIDAS EN ENTORNOS
DE MORALIZACIÓN, EXTRACTIVISMO Y
CRIMINALIZACIÓN EN ECUADOR





ÍNDICE

Prefacio. <i>Silvia Federici</i>	11
Introducción.....	13
I. COLONIALISMO, HISTORIA Y CAZA DE BRUJAS EN ECUADOR	
1. «El diablo prosperaba en los Andes». Releyendo a Irene Silverblatt. <i>Cristina Vega</i>	29
2. Entre el demonio y la civilización. Misioneros y shuar en el Vicariato de Méndez y Gualaquiza (1890-1960). <i>Cecilia Ortiz Batallas</i>	35
3. «De esposas de Cristo a esposas del demonio». Emociones, extravíos y peticiones de las monjas sacrílegas del Convento de la Encarnación de Popayán, 1609-1629. <i>Carolina Abadía Quintero</i>	41
4. Concubinato público y escandaloso: un estudio de caso en la ciudad de Quito a finales del siglo XVIII. <i>Manai Prado</i>	47
5. Las hechiceras del Imbabura. <i>Paula Daza</i>	53
II. EXTRACTIVISMO Y AMAZONÍA EN RESISTENCIA	
6. El mito de las Amazonas en la Amazonia. Brujas, guerreras y caníbales. <i>Elena Gálvez Mancilla</i>	61
7. Amazónicas y rebeldes antiextractivistas: la nueva caza de brujas en el Ecuador. <i>Eva Vázquez</i>	67
8. La caza evangélica de las mujeres waorani para la explotación petrolera. <i>Alexandra Almeida Albuja</i>	73
9. El cantar político de Nungulli y la virtud de María. <i>Lisset Coba Mejía</i>	81
10. Acción Ecológica: El retorno de las brujas frente al extractivismo. <i>Ivonne Yánez</i>	87
11. «Nos levantamos contra la Tripetrol». <i>Entrevista a Zoila Castillo</i> <i>por Lisset Coba Mejía</i>	93

III. INDISCIPLINAS ESPIRITUALES Y FUNDAMENTALISMOS CONTEMPORÁNEOS

12. El género diabólico. Evangélicos, naturaleza femenina y diseño original. *Cristina Vega* 99
13. «He aquí la esclava del Señor»: la Iglesia y las mujeres. *Sofía Yépez Naranjo* 107
14. Protegiendo y promoviendo los derechos sexuales y reproductivos desde una óptica cristiana feminista. *Mónica A. Maher* 111
15. Exorcizar a una lesbiana. Vacío espiritual, castigo divino y experiencias de acoso en el medio rural ecuatoriano. *Entrevista a Belén Salazar por Cristina Vega* 115
16. Las hogueras de la exclusión: relato autobiográfico de una «bruja» cubana en Ecuador. *Bárbara Sáez* 121

IV. BRUJERÍA E IRREVERENCIAS SEXUALES

17. «Brujería y contracultura gay». Prólogo a la edición mexicana de Arthur Evans. *Ángel Gallego, Yecid Calderón, Cristian Aravena, Ga Ortuño y Miguel Ángel Aguilar* 127
18. Cacería de brujas en lencería. *Alberto Cabral y Cabrera* 135
19. Somos las nietas de todas las travestis que nunca pudieron quemar. *Daríá #LaMaracx** 139
20. De «falsas prostitutas» a auténticas «reinas del guanto». *Revista Feminista Flor del Guanto* 143

V. RELATOS E IMAGINARIOS SOBRE MUJERES TEMIDAS

21. La Bruja, la Tunda y la Mula: el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afroecuatoriana. *Paloma Fernández Rasines* 147
22. Las «voladoras de Mira»: entre la interpretación literaria, la brujería medieval española y el chamanismo fosilizado. *Eva Vázquez* 151
23. Brujas que vuelan y sacan la virtud. La Mula o la hembra yerma y la resistencia. *Paloma Fernández Rasines* 157
24. La leyenda de Sa'va, la sabia cofán apaciguadora del Aguarico. *Martín Criollo* 163

VI. CUERPOS, CONTROL Y DESACATOS

25. La criminalización de mujeres por aborto y parto. Una estrategia de cacería de brujas en un contexto de violencia generalizada contra las mujeres. *Ana Cristina Vera* 167
26. Crónica de una hoguera: de la universidad frente a las denuncias de violencia sexual. *Nancy Carrión Sarzosa* 171
27. Historia de una médica feminista. La violencia y la salud de las mujeres. *Entrevista a Virginia Gómez de la Torre por Lisset Coba Mejía* 177
28. Las incorregibles. Narcotráfico y brujería en entornos carcelarios. *Colectivo Mujeres de Frente. Analía Silva, Mayra Flores y Vanessa Beltrán* 183
29. ¿Caza de brujas en nuestros espacios organizativos? Cuando el inquisidor es compañero de militancia. *Antonella Calle* 187

VII. SABERES Y PODERES DE LAS MUJERES

30. «Al diablo y a la mujer nunca les falta quehacer». Conocimientos médico-botánicos de mi abuela. *Rafaela Palacios* 191
31. Caza de parteras kichwa. *Soledad Varea* 193
32. Parir cantando. La autoridad matriarcal de una partera andina. *Entrevista a Susana Tapia por Lisset Coba Mejía* 203
33. Diálogo entre una bióloga molecular y las plantas amazónicas. *Entrevista a Gabriela Aguilar por Lisset Coba Mejía* 209



PREFACIO

SILVIA FEDERICI, JULIO DE 2020

Brujas, salvajes y rebeldes habla de nuestra necesidad, de nuestro deseo de repensar la historia de las luchas feministas y también de la persecución que las mujeres han sufrido, empezando por las cacerías de brujas que por tres siglos tuvo lugar en Europa y en las regiones que los europeos habían colonizado. Hay muchas razones de por qué esta historia debe ser recuperada. No solo se han borrado de la memoria colectiva las cacerías de brujas de los siglos XVI-XVIII, sino que las mismas «brujas» han sido grotescamente distorsionadas de maneras que validan las afirmaciones de sus perseguidores y solo evocan desprecio y repulsión. Al igual que el exterminio de la población indígena de las Américas, la tortura y ejecución de miles de mujeres nunca ha sido denunciada ni convertida en fuente de oprobio. Lejos de eso, se ha convertido en una fuente de diversión; por ejemplo, en Estados Unidos, ha inspirado un juego que se lleva a cabo cada año en el Día de Todos los Santos, cuando los niños van de casa en casa, a menudo enmascarados como brujas, cantando «truco o trato».

Transfiguradas en leyendas, mitos, cuentos imaginarios, las cacerías de brujas del pasado ahora constituyen un atractivo turístico en los pueblos y ciudades donde se llevaron a cabo juicios y ejecuciones. De hecho, fue la experiencia de entrar en tiendas que vendían «brujas» en muchas formas, como muñecas, imágenes pintadas en tazas, bufandas o paños de cocina, lo que motivó a algunas de nosotras a convocar un amplio proyecto feminista de reconstrucción de la historia de la caza de brujas, hecha «desde abajo», por las mujeres cuyas ancestras se vieron afectadas y que, hoy en día, todavía están en peligro de ser vilipendiadas, agredidas física y emocionalmente y, en algunos casos, eliminadas.

Así, en la primavera europea de 2019, más de un centenar de mujeres, entre ellas algunas de las autoras de *Brujas, salvajes y rebeldes*, se reunieron en Pamplona (España) para debatir los primeros resultados de este proyecto que ha llevado a grupos de mujeres, especialmente en España, a investigar los archivos históricos y preguntarse cómo el destino de las mujeres acusadas de brujería, a menudo quemadas en la hoguera, moldeó la posición social de las mujeres de las generacio-

nes posteriores y cómo nos permite comprender la nueva oleada de violencia contra las mujeres que estamos presenciando actualmente en todo el mundo.

Brujas, salvajes y rebeldes es una contribución importante a este proyecto. Atravesando siglos de la historia ecuatoriana, conectando el pasado y el presente, el libro revisita las muchas maneras en las que el Estado, la Iglesia o el capital se han apropiado y disciplinado el cuerpo de las mujeres como una condición clave de la explotación colonialista y capitalista. Nos muestra cómo, desde la época de la conquista hasta la entrada de los misioneros católicos a la Amazonía ecuatoriana del siglo XIX, la sujeción de mujeres a severos castigos por cualquier forma de «indisciplina» sexual fue una pieza central del poder colonial.

Pero como demuestran las autoras, la guerra contra las mujeres sigue siendo la política del Estado moderno, una nueva conquista colonial en marcha, esta vez de la mano de empresas extractivistas que buscan nuevamente despojar a las comunidades indígenas de sus territorios y culturas y justifican con la acusación de brujería la conquista como un proceso civilizador.

De esta manera, el libro es un testimonio de la importancia de dar voz a las mujeres y comunidades cuyas vidas y culturas los colonizadores intentaron borrar, no solo porque «somos las nietas de todas las brujas que no pudieron quemar» (como dice el lema), sino porque la caza no ha terminado, porque las mujeres siguen siendo acusadas de brujas y sometidas a una violencia institucional comparable a una cacería de brujas.

Brujas, salvajes y rebeldes es también un poderoso ejemplo de una escritura de la historia que se niega a ver a las mujeres —perseguidas, vilipendiadas y silenciadas— como víctimas en primer lugar. Lo que conecta los múltiples textos recogidos en este volumen es la lucha incansable que han hecho las mujeres para liberarse y defender, además de las tierras y los territorios de sus comunidades, un mundo de conocimientos y culturas irreductibles a la lógica del mercado y que, gracias a estos esfuerzos, han sobrevivido hasta el presente.

Este es el mundo de las curanderas que le hablan a las plantas, de las parteras que alientan el canto en el proceso de parto, de las campesinas que han transformado la selva en un sistema de apoyo capaz de reproducir sus comunidades a través de los siglos. Esta cosmovisión, y las prácticas que genera, es el delito que a menudo ha sido perseguido bajo la etiqueta de «brujería» y uno de los muchos méritos de *Brujas, salvajes y rebeldes* es haber dado vida a las heterogéneas y diversas mujeres que han sido responsables de su conservación.



INTRODUCCIÓN

HABÍA BRUJAS POR TODAS PARTES

Las brujas condensan buena parte de la imaginación del presente en torno a las mujeres. Mujeres con poderes ocultos, mujeres que se ocultan y aparecen en todo tiempo histórico. Mujeres temidas y perseguidas, encarnación de todos los «males» de lo femenino. Mujeres feas que se metamorfosean en hermosas y puras. Que hablan con los animales y las plantas, que las conocen y usan para sus encantamientos. Las brujas siguen saturando los imaginarios del machismo y la misoginia en cuentos, relatos, tradiciones y dichos diarios.

Las feministas hemos escurrido con paciencia la historia para entender que tras estas imágenes de terror y fascinación, estamos nosotras, las que luchamos, las insumisas, la estirpe de quienes no se conformaban con las normas de la época, en Europa y en las Américas. Nos han convocado diversos trabajos sobre la persecución de mujeres acusadas de brujería, pero también trazas y hebras sueltas en conversaciones y lecturas, fragmentos de nuestro pasado y de nuestro presente. A partir de estos y otros hilos, comenzamos a tejer.

En marzo de 2019, algunas compañeras del Estado español organizaron junto con Silvia Federici un encuentro en Navarra para lanzar una campaña por la memoria de estas mujeres, por la recuperación de un hecho histórico que sigue replicándose bajo otras modalidades. Nos sumamos a la convocatoria. Nosotras ya nos habíamos encontrado con las brujas. En la Amazonía, en los cerros y páramos andinos, en las historias sobre Mira, en el mundo afroesmeraldeño. A algunas, las mayores de Acción Ecológica, las habían llamado brujas. Las aborteras eran brujas, como también lo eran las lesbianas, a las que los evangélicos llamaban a exorcizar en las pequeñas comunidades de la costa. Había brujas entre las *mamas* (mayores sabias) y brujas entre las feministas y las ecologistas. Había archivos históricos en los que aparecía la acusación de brujería, pero también relatos de nuestro presente que hablaban de la presencia, entre nosotras, de estos seres maléficos, ocultos y amenazantes. Había brujas por todas partes.

Antes del encuentro, le habíamos propuesto a Silvia —con la que ya habíamos compartido en Quito durante el año 2016 unas jornadas sobre saberes, mujeres y territorios y la lectura conjunta de su libro *Calibán y la bruja*, en el cruce entre feminismos y ecologismos— aprovechar el viaje para reencontrarnos y recorrer algunos lugares de nuestro pasado colonial. Nuestro encuentro con Silvia se dió en Castilla, en Valladolid. Esta ciudad fue la capital del mayor imperio en expansión en el tiempo en el que transcurre el proceso de caza de brujas durante la transición al capitalismo. Valladolid fue la primera ciudad en contar con una plaza de mercado para acoger la mercancía, la Plaza Mayor, donde se producía el cambio de la ciudad teológica a la ciudad del capital. En Valladolid aconteció uno de los debates teológicos más importantes de la época, en la llamada Controversia de Valladolid o Polémica de los naturales. En él se pretendió dirimir, entre 1550 y 1551, entre los dominicos Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, qué tipos de derechos se iban a otorgar a las poblaciones sometidas y esclavizadas en América. Se debatió sobre los modos en los que se podía legitimar y direccionar de la mejor forma la conquista y evangelización de las poblaciones indígenas americanas, en un acto de tutelaje sin precedentes. Y es en Valladolid, en 1494, donde se firmó el Tratado de Tordesillas que dividió el mundo colonial entre Castilla y Portugal. Durante décadas, Valladolid fue el centro de conformación colonial y decisión política desde donde se tomaban las principales medidas que afectarían al conjunto del Imperio. Fue el símbolo de toda la ideología que sirvió de motor en el asalto a la naturaleza, a otros pueblos y a los cuerpos de las mujeres. Uno de los epicentros del desarrollo del capitalismo y de la perpetuación del colonialismo.

Íbamos o regresábamos a España desde Ecuador con nuevas preguntas sobre el pasado de un imperio que había masacrado poblaciones y doblegado territorios imprimiendo las marcas religiosas, culturales, económicas y políticas de la dominación. Entre esas marcas estaban las acusaciones de brujería y, en un sentido amplio, el imaginario de lo femenino, y en un sentido más amplio aún, el lugar que las mujeres, ricas y pobres, blancas, negras, indígenas, mestizas habían de ocupar en la sociedad colonial y, consecuentemente, poscolonial. Lo femenino, lo femenino oscuro, en su proximidad al mal, arrojaba luz sobre las relaciones económicas y el lugar del sexo y el matrimonio, de lo correcto y de lo depravado, el lugar de los desviados e indefinidos, nuestros respectivos y desiguales lugares.

A nuestro regreso a Ecuador nos pusimos a hilvanar. No teníamos una comprensión de conjunto sobre la brujería en Ecuador, pero sí

muchos cabos sueltos, pedazos de investigación en archivos, memorias y enunciados, pasados y presentes, de nuestra historia. Conocíamos compañeras que de una u otra manera se habían encontrado con las brujas y podían dar testimonio sobre el encuentro. Les pedimos que nos contaran.

DESPLAZAMIENTOS HISTÓRICOS DE LA CAZA DE BRUJAS

En las sociedades patriarcales, la desposesión, persecución y discriminación de las mujeres, sus cuerpos, sus conocimientos y sus tierras, con frecuencia se ha expresado bajo acusaciones de magia, brujería o contacto con fuerzas sobrenaturales asociadas al mal. Con estos argumentos se desarrolló un acontecimiento histórico —la caza de «brujas»— que se produjo en Europa entre los siglos XV y XVIII y que se trasladaría a las Américas de la mano de poderes eclesiásticos, además de autoridades civiles y judiciales.

Si bien muchos pueblos creen que algunas personas poseen poderes especiales y pueden comunicarse con espíritus naturales o sobrehumanos, espíritus poderosos, peligrosos incluso, en la modernidad, esta creencia sirvió para organizar una arremetida misógina que contribuiría a los fines del capitalismo y el colonialismo. Implicó formas de disciplina y sometimiento de poblaciones y, de forma particular, la domesticación y confinamiento de las mujeres. En algunos lugares, desposeer a las mujeres, a mujeres solas y mayores, a aquellas que saben cómo sanar, regular la reproducción o gozar de la sexualidad, sigue pasando por acusarlas de estar en contacto con fuerzas del mal.

De manera que la continuidad de este relato para justificar la desposesión, la persecución y el control nos acompaña hasta el presente. Ciertamente adquiere nuevos contornos y declinaciones según los territorios y las coyunturas, persiste a través de relatos y creencias populares, pero sobre todo de discursos institucionales promovidos por iglesias, empresas o actores estatales con intereses deliberados, con frecuencia vinculados a la extracción de recursos y la apropiación de territorios. Esto es así en la medida en que estas operaciones se apoyan en visiones sobre las mujeres y la sexualidad que los colonizadores transportaron como parte de la denominada misión civilizatoria. Como han observado algunas autoras, acusar a las mujeres sembrando el temor y la sospecha implicaba además debilitar los vínculos sociales desde la base.

Algunos textos del libro se aproximan a las fuentes históricas para explorar este proceso de persecución: la reseña de Cristina Vega de la obra de Irene Silverblatt, junto con las didácticas imágenes de Guamán

Poma acerca de la visión que los colonizadores españoles tenían sobre indios y indias; el rastreo, realizado por Cecilia Ortiz, de los archivos salesianos y sus descripciones del *Iwianchi* de los jíbaros a finales del siglo XIX; el examen de Carolina Abadía sobre las acusaciones de «devociones apretadas» contra las agustinas de Nuestra Señora de la Encarnación a inicios del siglo XVII por parte del juez y reformador, el obispo González de Mendoza, ante el rey y la Audiencia de Quito; el acercamiento de Manafí Prado a las reformas borbónicas durante el siglo XVIII y sus consecuencias sobre una mujer, la quiteña Francisca Estrella, «sexualmente desviada» y, finalmente, el análisis de Paula Daza del expediente sobre la violencia infligida a tres mujeres indígenas de Atuntaqui en el siglo XVIII, culpables, según el cura, de ofrendar al cerro, y el repudio que el castigo ocasionó en la población en esta localidad. Estos casos ilustran lo que las historiadoras vienen enfatizando: la escasa exploración que aún se ha hecho de los ricos archivos con los que contamos.

Mientras concluíamos la introducción se celebra el coloquio «La brujería en América Latina: prácticas ancestrales y contemporáneas» en el Colegio de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Autónoma de México. En él confluyen especialistas que trabajan sobre acusaciones históricas específicas, prácticas de sanación demonizadas, castigo y sistema de justicia, ritualidad, etc. Existen algunos estudios, pero aún hay mucho camino por recorrer.

EL MAL ES LA EXTRACCIÓN. LAS MUJERES DEFIENDEN LA AMAZONÍA

La moral católica, fundida en la cotidianidad de las prácticas chamánicas, se siente aterrada ante los poderes de las mujeres. Los fluidos corporales de éstas aparecen como sustancias peligrosas, hormonales, sangrantes, impuras, incontrolables; sustancias donde se manifiesta la huella del diablo. La persistencia del colonialismo se expresa con claridad en la Amazonía y las imágenes que la construyen como lugar rebelde, inexpugnable, hostil y salvaje; auténtica frontera natural y social de la colonización. Espacio vacío, a descubrir, poblar y dar forma o, de manera alterna, espacio demasiado lleno, de plantas, de salvajes, de sustancias peligrosas, pero sobre todo de riquezas a extraer y explotar.

Los textos de esta segunda parte del libro, «Extractivismo y Amazonía en resistencia», se acercan al modo en que la región y su población emergen desde el siglo XVI como espacio extractivo. La historia del despojo de y en la selva está inextricablemente unida a la construcción

del salvaje y del salvaje cuerpo de las mujeres. El mito de las Amazonas guerreras, retomado por Elena Gálvez, evidencia dicha elaboración a través de crónicas y grabados. Es en esta historia en la que cobra sentido la representación de las mujeres que resisten, aún en el presente, a las empresas mineras y petroleras. La lucha de las mujeres en Ecuador y otras partes de América Latina y el Caribe está atravesada por la defensa del territorio. Para Eva Vázquez, una forma habitual de denostar a estas mujeres, lideresas sáparas, kichwas, de distintos pueblos y nacionalidades, mujeres comprometidas con la naturaleza, ha sido acusarlas de brujería. La incriminación por terrorismo y la violenta ofensiva judicial del Estado ha pasado por controlar estos cuerpos rebeldes relanzando una y otra vez la caza de brujas. Las autodenominadas «ecobrujas» de Acción Ecológica, entrevistadas por Ivonne Yáñez, recuperan un sentido de orgullo y afirmación a partir de lo que en algún momento fuera un insulto y, mucho más que un insulto, un grito de guerra contra ellas al calor de la lucha que se libró en torno a la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos a finales de los años noventa.

Un caso particularmente revelador es el de las estrategias de la iglesia evangélica a través de su Instituto Lingüístico de Verano, el ILV, en connivencia con las petroleras y la supervisión del gobierno nacional para avanzar sobre el territorio desde la década de 1950, contactando y reduciendo al pueblo waorani. A veces, la estrategia era militar, con desalojos y bombardeos, sin embargo, en muchos casos fue ritual, matrimonial, reproductiva, siempre, como revela el recuento de Alexandra Almeida, adelantando posiciones, apaciguando la resistencia, a través de la instrumentalización de niñas y mujeres en cadenas de parentela femenina.

La resistencia de las mujeres en la Amazonía ha tomado muchas formas. En todas ellas, emerge el cuidado de la selva viviente, el *Kawsak Sacha*. Como explica bellamente Lisset Coba recogiendo el legado de las lideresas amazónicas, el espíritu protector de Nungulli y sus hijas, regenera y diversifica la chagra, cura, aconseja y transmite saberes y poderes políticos, como los que animan a nuestra querida Zoila Castillo y sus compañeras en la lucha contra la petrolera Tripetrol en Pastaza a finales de la década de 1990.

FUNDAMENTALISMOS RELIGIOSOS CONTEMPORÁNEOS

Los poderes de la Iglesia católica han sido imagineros y actores clave desde la Colonia en la ofensiva contra las mujeres acusadas de brujería. La Iglesia avanzó con el crucifijo y crucificó a quienes daban signos

de creer en otros dioses, en los apus y la naturaleza y en los espíritus que hablan palabras de sabiduría a través de chamanas y chamanes, personas mayores y distintas criaturas. Y es la Iglesia, la jerarquía católica y la evangélica, la que relanza, junto con fuerzas alineadas a la derecha, la ofensiva moral contemporánea contra lo que, por efecto de la doctrina y el disciplinado, se convierte en maligno y, por lo tanto, subversivo.

Para esta parte del libro hemos querido establecer el vínculo entre el fundamentalismo pasado, que desencadenó la caza de brujas, y el contemporáneo, que relanza nuevas batidas contra los homosexuales, las aborteras, las lesbianas, las que gozan de la sexualidad de manera autónoma y quienes no se alinean en el binario masculino / femenino y transitan identidades. Este fenómeno se expresa, tal y como explica Cristina Vega, a través de insólitas alianzas interreligiosas, un nuevo ecumenismo reaccionario contra la denominada «ideología de género». Si bien el Vaticano ha liderado dicho discurso y su traducción práctica desde la década de 1990, como ilustra el texto de Sofía Yépez sobre el grupo laico Lazos de Amor Mariano, donde la virgen se presenta bien como «esclava del señor» bien de manera belicosa, los evangélicos se han mostrado en los últimos tiempos como una fuerza muy propositiva. Esto se debe a su carácter expansivo y horizontal, su versatilidad para tomar el trabajo de sí como disciplina para el auto-perfeccionamiento y la importancia que conceden a la ritualidad y la cultura de masas. El pentecostalismo ha sabido conectarse con distintos contextos sociales y culturales, incluidas las comunidades indígenas y las tradiciones de la religiosidad popular, para crecer y expandir sus ideas y su política. La lucha contra el mal, la guerra espiritual, deber para el buen cristiano, y la «defensa» de la patria y la familia vuelven a librarse, como antaño, en el cuerpo de las mujeres.

Pero no es la religión el problema que nos convoca, como algunos han querido plantear, sino justamente sus manifestaciones fundamentalistas, que por desgracia han sido hegemónicas en el control de cuerpos y territorios. Mónica Maher, ministra cristiana y maestra zen, explica cómo la *Red Ecuatoriana de Fe* ha trabajado con pasión desde la teología feminista para recuperar el amor y la justicia como parte de la experiencia religiosa, de una experiencia que no niega la diversidad y se compromete contra la desigualdad. El relato de esta iniciativa evidencia el modo en el que la religión también puede contraponerse a los discursos de odio y a las visiones que descartan y persiguen a quienes expresan otras experiencias de vida y responde a las violencias, incluidas las ejercidas desde y en nombre de la religión.

Entre las formas de violencia se encuentra una frecuente en algunas zonas rurales de Ecuador: el exorcismo de gays y lesbianas, que junto al encierro en clínicas de des-homosexualización y las denominadas violaciones correctivas, busca sacar los demonios. «Señor, sálvale que ha caído en las garras del demonio y se va a morir en el infierno y se va a quemar para siempre», le dijeron a Belén Salazar en su comunidad mientras la rodeaban con el apoyo de su familia. El sentimiento de culpa, de vivir no solo por fuera de la palabra de Dios, sino contra la propia familia, de ser una manifestación del mal que daña a todos ha echado raíces en la vida de muchas mujeres y lesbianas, cuyas creencias o las de sus familiares y comunidades entraban en abierto conflicto con sus deseos. Así como Federici conecta la acusación histórica y contemporánea de brujería con una estrategia de control, pero también de expropiación y expulsión, en la actualidad asistimos al desplazamiento constante de mujeres desde sus localidades hacia las ciudades del cinturón rural, donde la agroindustria las convierte en fuerza de trabajo desechable. El *sexilio*, la renuncia voluntaria y forzada a la comunidad, incluida la comunidad religiosa, forma parte de esta historia de daño y violencia.

El racismo también aparece entretelado en esta historia de persecución religiosa. Bárbara Sáez explica en su relato cómo las religiones mayoritarias han demonizado otras creencias y espiritualidades. La santería cubana, ejercida por una mujer afrodescendiente, la convierte en sospechosa, perjudicial, irracional, peligrosa, y este señalamiento, que va escrito en la vestimenta, el acento y la piel, opera al arrendar una vivienda, comprar en el mercado o transitar por la calle. La religión puede ser una fuerza integrista, un argumento para ejercer violencia. Puede excluir otras creencias acusándolas de brujería; solo mi religión está libre del mal, solo desde mi religión podemos identificar y expurgar lo diabólico. Pero lo cierto es que la religión también puede abrazar y proteger, celebrar las diferencias sexuales y familiares y convertirse en un espacio de resistencia.

Mientras compilábamos este libro conocimos el asesinato de Domingo Choc, herborista, guía espiritual y científico q'eqchi, a manos de seguidores pentecostales en su propia comunidad en Guatemala. Don Domingo fue acusado de brujería y quemado vivo por un familiar de un enfermo al que trataba de curar en su condición de *ajilonel* (especialista en sanación a través plantas). Como revela este asesinato, el desprecio hacia la espiritualidad maya penetra en una zona de fuerte degradación ambiental, migración laboral, pobreza y presencia del crimen organizado, auténtico caldo de cultivo para el

fundamentalismo. El desprecio racista hacia una cultura y un pueblo está también en la base de las violencias contra quienes se apartan de la moral y la fe dominantes.

HACIENDO MEMORIA DE LA IRREVERENCIA SEXUAL

En la introducción de *Brujería y contracultura gay* de Arthur Evans, recuperada para este libro, se apuesta por cerrar el círculo entre la vergüenza que uno siente por su culo y la resistencia de un pueblo originario. Descifrar el vínculo es, como dicen Ángel Gallego, Yecid Calderón, Cristian Aravena, Ga Ortuño y Miguel Ángel Aguilar, cabrón y, sin embargo, necesario. «Al reconciliar las palabras BRUJERÍA y GAY se rescata un saber del cuerpo gay en el que nos sentimos atravesadas por una lucha ancestral. Es aquí donde lxs mariconxs nos recuperamos como mujer y bruja y antisistema». Recobrar la memoria de los cuerpos masacrados por el colonialismo implica replantear la idea de naturaleza impuesta mediante la guerra por la cultura suprema. El sodomita, las madres, la india... aparecen como parte de una misma historia que se ha impuesto a base de particiones y fragmentos y donde los raros, que son los que recuperan el latir del cuerpo abierto a la tierra, las plantas, los animales, han quedado en el ostracismo y la abominación. En un ejercicio poético y político, esta introducción al libro de Evans invita a una erótica para otra historia, para desarrollar la historia como herejía.

Así como el maricón deja de ser gay como ficción de normalidad para encontrarse con su estirpe originaria, la irreverencia sexual que se relata en este apartado se conjuga con la pobreza, el delito y la violencia estatal. Las insubordinadas pertenecen a los estratos más bajos de la sociedad y reciben un plus de violencia respecto a la que atenaza a las clases populares racializadas. La escisión respecto a éstas es lo que se busca tejer desde la singularidad.

Los episodios más sórdidos de esta historia irreverente aparecen de forma descarnada en el relato de Alberto Cabral, Purita Pelayo, en el que se narran los abusos de la policía contra homosexuales y travestis en las frías noches de Quito, donde muchos ejercían la prostitución para ganarse el sustento en un clima de dictadura, represión y violencia sexual. Esta historia de tortura y agresiones, siempre insuficientemente conocida, está salpicada de resistencias, cada vez más organizadas y conscientes, que fueron las que allanaron el camino de la despenalización en 1997. Las nietas de aquellas brujas trans, entre las que se reclama Daría LaMaracx, hablan desde

el presente recogiendo el legado de aquellas humillaciones y peleas cotidianas que libraron las abuelas en calles y calabozos. El conjuro con el que se las invoca está hecho de nombres propios, entre ellos, para siempre, el de las Coccinelle.

También las «falsas prostitutas» que drogan a sus clientes con la flor del guanto para robarles hablan de las resistencias populares en femenino. Sus saberes y poderes, relacionados con la promesa del sexo por casi nada, revelan la precariedad de las vidas de estas mujeres al límite. Atenazadas por el neoliberalismo y la criminalización del Estado, en los entresijos de sus experiencias emergen la autodefensa, la picardía y el arrojo. La hermosura de las reinas del guanto desencadena una reflexión para las integrantes de la revista *La Flor del Guanto*. En la vulnerabilidad extrema, estas hechiceras invirtieron la relación de poder sexual para su beneficio. Reconocerse en este gesto, practicado por mujeres y mujerzuelas en distintas circunstancias, implica, una vez más, componer otra historia hecha de conexiones y memorias fundadas en la diferencia pero también en la proximidad entre quienes declaran no ser indiferentes a las desigualdades que atraviesan las sociedades en América Latina. Las irreverentes, las que saben a su modo, buscan reconocerse y entrelazarse.

LO MÍTICO SE TORNA RESISTENCIA: LAS MUJERES EN LOS PUEBLOS AFROECUATORIANOS E INDÍGENAS

Del epicentro de la dominación patriarcal y capitalista nacen los relatos de mujeres temidas que conjugan imágenes de seres humanos y animales poderosos enredados en tramas complejas de poder. A través de relatos y leyendas recogidos de la tradición oral del Ecuador se desgrana la resistencia de las voces de los pueblos indígenas y de ascendencia africana. Voces de quienes fueron esclavizados y pelearon contra el dominio de la corona española.

Paloma Fernández recopila en su artículo «La Bruja, la Tunda y la Mula: el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana», recuperado para este libro, datos etnográficos, mitos y leyendas de la población afrodescendiente ecuatoriana. En ellos aparecen las fuerzas del maligno, identificadas con la imagen católica del demonio. El maligno se materializa en la sexualidad desordenada y en la representación del diablo, que ocupa los cuerpos de la mujer, la hembra y la madre. El texto voltea el estereotipo que dice que «las mujeres tienen la fuerza en la boca»; lejos de ser banal, esta afirmación sostiene que la transmisión oral del conocimiento por parte de las

mujeres puede ser una poderosa vía para la subversión. Sus voces, que informan de la resistencia colectiva a la alienación mercantilista y colonial, cuestionan la autoridad de la masculinidad hegemónica. Así, Fernández nos habla de la Tunda, mujer fantástica y temida que se aparece ante los hombres que buscan sacar provecho excesivo de la fertilidad de mares y ríos, del árbol de pan que crece en los bosques. Los cuentos sobre estas apariciones revelan las transformaciones ecológicas que sufre la selva del Chocó en la provincia ecuatoriana de Esmeraldas y los efectos críticos de la introducción de la maquinaria capitalista. Los poderes de la Tunda son una advertencia. Los relatos populares sobre la Mula también se refieren a seres femeninos estremecedores, que se burlan de las masculinidades hegemónicas encarnadas por los maridos que desconocen los poderes de las mujeres. Evidencian, como explica Fernández, el papel de la Iglesia y el falso celibato del sacerdote.

La reseña realizada por Eva Vázquez sobre dos obras vinculadas con las brujas andinas de Mira, en la provincia de Carchi, rescata uno de los relatos sobre brujas más populares de Ecuador. Las «voladoras», según testimonian los pobladores, son unas mujeres que se elevan por los aires y hacen ungüentos mágicos curativos. Partiendo de la interpretación literaria de Amaranta Pico y de la «cata» etnográfica de Josep M^a Fericgla, se devela la conexión entre el mundo de la conjetura, el simbolismo y lo metafórico. Lo transmitido de generación en generación sobre las «voladoras» se transforma, en las interpretaciones de Fericgla, en un conjunto de elucubraciones coloniales descabelladas sobre la procedencia de estas mujeres, sobre la transferencia de saberes y nociones de realidad, sobre el supuesto matriarcado de Mira o su enclave estratégico para el transporte de mercancías. Un conjunto de quimeras erigidas sobre el avistamiento de brujas que relatan algunos pobladores.

El indígena Martín Criollo nos introduce a la leyenda de Sa'va. En el río Aguarico, al norte de la Amazonía ecuatoriana, habita Sa'va, una sabia cofán poderosa en las artes del yajé, planta sagrada que es capaz de comunicar a las personas con los animales. Pese al concierto masculino en los rituales de poder, Sa'va es convocada por los hombres sabios pues solo ella es capaz de apaciguar el espíritu de animales energéticos como las boas, los tigres y las panteras de ríos y selva. Lo que revela ésta y otras narraciones sobre mujeres fantásticas y dañinas son las tensiones que atraviesan distintas sociedades en las que si bien los hombres tienen el poder, en los relatos, éste aparece amenazado por alguna mujer peligrosa que muestra su fragilidad.

CUERPOS, VIOLENCIAS E INQUISICIÓN

La potestad patriarcal es el hilván que cose el presente al pasado; lleva los antiguos autos de fe de la Santa Inquisición a la realidad del siglo XXI. Las sospechosas de sangrado deben confesar el porqué de su impureza ante los tribunales penales. Ana Cristina Vera acierta en exponer los procedimientos que médicos, policías y jueces realizan para extraer la verdad que autoinculpa a las mujeres de sus pecados haciéndolas confesar «en su propia contra». El propósito es atrapar, castigar, aleccionar, disciplinar a las empobrecidas y racializadas, demostrar con todo el rigor de la ley el poder que el Estado tiene para someter a las infractoras. La superioridad moral del Estado oculta la pérdida de vidas y la fragilidad de los cuerpos a causa de abortos espontáneos y clandestinos o complicaciones obstétricas. Los relatos de esta parte del libro exploran las formas que adquiere la violencia ejercida por el Estado a través de sus distintas instancias sobre el cuerpo de las mujeres. Explora los mecanismos institucionales, con frecuencia inquisitoriales, de los que se sirve.

La Inquisición es una instancia de juicio y condena que se reinventa ubicua y astutamente en las pesquisas de la academia. En esta ocasión, las sospechosas son las mujeres que denuncian la violencia. Nancy Carrión hace una cronología de las hogueras que se prenden en las estancias universitarias. En ellas se castiga a quien revela el acoso sexual institucionalizado, a quien critica la producción del conocimiento falo-establecido, a quienes pretende arrebatarse el poder-saber. Para defenderse, las mujeres deben recuperar las fuerzas, apoyarse en una alianza feminista que venza el espíritu de cuerpo sobre el que se asienta el orden instituido.

El tribunal también se desplaza a la institucionalidad médica. Hasta avanzada la década de 1980, la escuela de medicina no reconocía la contracepción como parte del aprendizaje de los estudiantes. La historia de Virginia Gómez de la Torre, recogida por Lisset Coba, reclama la práctica médica para desarrollar una salud sin violencia contra las mujeres. La medicina, para Virginia, es política, tiene un compromiso con los derechos sexuales y reproductivos y debe reclamar la autoridad de las mujeres para gobernar sus propios cuerpos.

Desde las profundidades de los infiernos penitenciarios en los que se reduce a las desposeídas, Analía Silva, incorregible contadora de historias, trabajadora autónoma, comerciante de sustancias psicotrópicas, guía a Mayra Flores y a Vanessa Beltrán por el mundo de la ilegalidad. Esta vez, la cacería de brujas no es una historia doliente

sino la demostración del valor de las proscritas que, acelerando la producción de adrenalina, se escapan y burlan la ley que castiga a las pobres, superando así la moral tradicional y recuperando la libertad. Los poderes de las mujeres pueden ser extraordinarios, son derecho de fuga, sirven para sobrevivir ante el Estado policial.

Pero la cacería también se relanza cuando son las mujeres quienes denuncian el acoso sexual en las organizaciones sociales en las que se involucran; éste es el caso de Antonella Calle. En un contexto de sospecha por el caos que provoca el feminismo en los espacios militantes, denunciar los abusos masculinos puede levantar profundas iras políticas y personales. En juego está el prestigio masculino y la autoridad política de los varones. La autocrítica de las organizaciones en estos casos es un hueso duro de roer, precisa de mucho valor individual y colectivo afrontar y acompañar la violencia infringida. Hace falta convicción compartida para que la palabra que enuncia la incipiente conciencia insumisa abra la posibilidad del cambio.

Al gobierno patriarcal, en sus complicidades institucionales y la adhesión de sus tribunales, se acogen esposos, hermanos, novios, amantes, tíos, abuelos con graves consecuencias violentas para niñas y mujeres; embarazos forzados y legitimación de partos, carencia de anticoncepción, silencios familiares amparados por la ley, cuerpos empobrecidos y sometidos en el sistema carcelario. Pero en cada sitio de dominación existe un rincón de rebeldía; en esa olla, hirviendo a fuego lento, se cuecen los saberes y poderes de las insumisas.

SABERES Y PODERES DE MUJERES EN REBELDÍA

Descender desde los Andes hasta la Amazonía es el peregrinaje de quienes andan en busca de perfeccionar sus conocimientos chamánicos. Las vicisitudes del viaje forjan el carácter. En el camino encuentran las piedras sagradas arrojadas por los volcanes, las raíces amargas que se exprimen y curan los males, las hojas machacadas que alivian las dolencias. Grandes aprendizajes ocurrirán si se encuentran las «lianas de la ensoñación», una cuerda de palo de propiedades medicinales que permite visionar las experiencias vitales. La gran sabiduría es posible solo a través del reconocimiento de la reciprocidad entre cuerpos-espíritus diversos, animales, vegetales, gente humana, piedras y seres protectores inmatrimales que se encuentran en combinaciones insólitas de animal y sonido.

La autoridad de las matriarcas se sostiene sobre los conocimientos transmitidos entre generaciones de mujeres que han debido asumir

el ocultamiento de sus poderes, transformados en secretos para la supervivencia. Allí se ubican sus ungüentos hechos de plantas cultivadas, medicina con la que aliviar la cotidianidad dolida y reconectar la dualidad cuerpo-mente que la ciencia occidental se ha encargado de escindir. La caza de brujas desposeyó a las mujeres del conocimiento; éstas tuvieron que ocultarlo y cuando éste emergía se producían situaciones de amenaza y peligro para ellas. Como explica Rafaela Palacios, las yerbateras indígenas corrieron y corren este tipo de riesgos. Rafaela prepara las aguas aromáticas de su abuela mestiza, nos regala la sanación proscrita que le fue dada, el conocimiento matrilineal de plantas medicinales, el mapa alternativo de los saberes sobre los cuerpos y un jardín que cura. Las sabias hacen su ronda.

A partir de su viaje a la Amazonía, Soledad Varea nos habla sobre los poderes de doña Mery, mujer sabia que conoce las mezclas exactas de las plantas selváticas para recuperar el saber-poder disminuido por la envidia de los chamanes hombres. La precaución ante la sangre menstrual responde a una consideración cristiana de la impureza femenina. La historia de esta mujer kichwa recupera la transmisión de poderes entre madres e hijas acerca de los secretos del parto, las capacidades de regular los ciclos y el sistema de reciprocidades entre los seres. En su afán de brindar alivio más allá de la ciencia oficial, la partera andina Susana Tapia reconoce la musicalidad de los huesos; el sacro unido a la faringe informa del estado del *samay*, palabra kichwa que define el aliento de vida que vincula a los seres del universo. Desde la escucha al cuerpo propio emana la voz enterrada, la fuerza subversiva que recupera el poder de la reproducción y permite dar a luz cantando.

La insumisión persiste cuando científicas biólogas como Gabriela Aguilar escuchan atentamente el conocimiento de las mujeres indígenas, lo reconocen y ensayan desde la humildad. Entonces, las plantas amazónicas despliegan sus propiedades, se revelan y hablan solo a quienes estén dispuestas a escucharlas.

Los Andes, el Chocó, la costa y la Amazonía comparten una historia colonial de cinco siglos, pero una historia aún más larga de conocimientos resguardados para el sostenimiento de la vida cuyos ejes han sido la relación, la reciprocidad y la interdependencia entre seres diversos. Pese a la furia desatada por la empresa colonial europea, sedienta de oro y canela, en Abya Yala los pueblos han perseverado en lo común, no desde un lugar de pureza inmaculada, sino aprendiendo muchas veces desde saberes y poderes impuros. Montañas, piedras, aves, serpientes, ríos y selva actúan de manera conjunta, cuentan las

abuelas. La colonialidad imperial, que en la Valladolid del siglo XV se repartió el desconocido mundo que se extendía tras los océanos, intentó arrasar con todo lo que encontró a su paso. Sin embargo, los saberes y poderes que encantaban el mundo no desaparecieron. Por el contrario, mutaron y proliferaron. Pese a la persecución, los hombres armados no lograron desentrañar los secretos de las viejas brujas, no pudieron destruir los refugios construidos en la penumbra de la civilización. Los conquistadores no supieron quitar el velo que permitía ver el mundo alzado; permanecieron así en su ignorancia.

La continuidad de la persecución colonialista adopta formas diversas, enmascaradas en las buenas intenciones de los proyectos desarrollistas, la extensión del consumo, la fuerza salvadora de la religión o la promesa de seguridad médica, policial y penitenciaria. La persecución que relanza el extractivismo, sediento de oro y petróleo, se encuentra, no obstante, ante un universo poblado de resistencias. Como revelan estos fragmentos exploratorios, las acusaciones de asociación con el mal, de estar poseídas y transmitir calamidades, en muchos casos han sido apropiadas y resignificadas por las mujeres en un pulso contra los poderes del patriarcado capitalista. Nosotras, las brujas, mujeres, feministas, chamanas, luchadoras, ginecólogas, lesbianas, yerbateras, ladronas, abogadas, religiosas, biólogas, cuentistas, prostitutas, ecologistas, aborteras, mariconas..., las auténticas voladoras, experimentamos conjuros y ensayamos vínculos entre mujeres para resguardar todo lo aprendido.



COLONIALISMO, HISTORIA
Y CAZA DE BRUJAS
EN ECUADOR

«EL DIABLO PROSPERABA EN LOS ANDES». RELEYENDO A IRENE SILVERBLATT

Cristina Vega

En *Moon, Sun and Witches: Gender ideologies and Class in Inca and Colonial Perú* (1987), Irene Silverblatt¹ reconstruye la llegada de la idea del pacto con el diablo al mundo andino. Esta obra, ya clásica, es un aporte imprescindible sobre el que regresamos una y otra vez para entender cómo fue posible que sociedades que carecían de esta idea, que afectaba de forma especial a las mujeres, sufrieran sus consecuencias como producto de la colonización.

«Las armas de la hechicería» comienza con el siguiente fragmento (Silverblatt, 1993: 121):

En el siglo XVII, Europa fue convulsionada por la caza de brujas. Bajo la fuerza conductora de la orden jesuita, propagadora y defensora de la Contrarreforma,² se efectuaron juicios para extirpar a los brujos, los herejes enemigos de la Iglesia Católica Romana. No es casual que la misma orden responsable de la caza de brujas del Renacimiento Católico, fuera también la conductora de las campañas de «extirpación de idolatrías» en el Perú del siglo XVII. La experiencia europea influyó profundamente a su contraparte andina: la ideología de los cazademonios europeos moldeó la ideología de los extirpadores en el Nuevo Mundo y, al igual que en Europa, los juicios para eliminar a los idólatras tuvieron profundos efectos sobre la vida social y religiosa de los grupos atrapados en la red de la caza de brujas. Como veremos, la mujer —según la

1 Esta antropóloga estadounidense estudia cómo las relaciones de género y raza constituyen el mundo moderno. Centrada en los Andes, trabaja sobre la configuración del poder en las «jerarquías de conquista» patriarcales del Imperio inca y la colonia española. Puede encontrarse una excelente reseña del conjunto del libro a cargo de Deborah Poole y Penelope Harvey en <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra11/ra-11-1988-08.pdf>. En este texto reseñamos únicamente una parte del mismo, «Las armas de la hechicería», publicada en Verena Stolcke (ed.), *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*, Madrid, Horas y horas, 1993.

2 Reacción de la Iglesia Católica a la crisis de la institución que resultó de las críticas y movimientos protestantes desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII.

definición renacentista europea— ocupaba un lugar central en la filosofía demonológica de la Iglesia. Inflexibles expectativas respecto a su naturaleza, sus capacidades, responsabilidades y su posición en la sociedad fueron trasladadas al Perú colonial. En el escenario andino, estas expectativas habrían de jugar un papel importante en la transformación de la percepción que de sí misma tenía la sociedad andina —y, en forma concomitante, su definición de «lo femenino»—, así como en el rediseño de las esferas de actividad en las cuales podía participar la mujer indígena.

Acudiendo a distintos historiadores, explica Silverblatt, en la Edad Media europea la acusación de causar males estaba parcialmente presente en la cultura popular; lo verdaderamente terrible fue la asociación entre esta capacidad, más o menos común, y la herejía: la renuncia a Dios y el culto al diablo. Es la cultura política de la Baja Edad Media y el Renacimiento, elaborada por la Iglesia, la que transformó la acusación de brujería en un arma de persecución política de primer orden. La divisoria entre el bien y el mal, el acecho permanente e incansable del demonio, con su tez negra y sed sexual de macho cabrío siempre dispuesto a las orgías y a la transmisión de conocimientos esotéricos (entre otros, contracepción y aborto), la promesa de bienes materiales el temor a su poder maléfico, todo ello se conjugó bien con el periodo de pobreza y agitación que atenazaba al campesinado. Al igual que el señor a sus vasallos, el diablo prometía beneficios a cambio de subordinación. Entre todos, prometía a las parias: a las mujeres, a las ancianas, a las mendigas, a las solas, solteras y viudas. «El diablo», dice Silverblatt, «era extremadamente sensible a los apuros de las mujeres»; el diablo era, sin duda, el enemigo del orden establecido en este turbulento periodo.

En el mundo judeocristiano, profundamente misógino, ya se había implantado la idea de que las mujeres eran naturalmente débiles, impuras, desviadas, lujuriosas. Todo ello se integró en la teoría demonológica coherente propugnada por los teólogos. Pero, ¿cómo se produjo la llegada de esta singular herramienta de control y persecución social a los Andes? ¿Qué efectos tuvo?

Rastreando en las crónicas, se advierte cómo clérigos, conquistadores y funcionarios pronto advirtieron la presencia del diabólico en la religión indígena. Adoración a las *huacas*, ídolos y antepasados, tratamientos con ungüentos «mágicos», veneración de ríos, bosques, cerros, pócimas con hierbas y raíces... fueron expresiones del culto al diablo. Como también lo fueron las curaciones con hierbas. Idolatría y brujería quedaron entrelazadas, lo que implicó trasladar los

mismos instrumentos de tormento aplicados a las mujeres europeas a las tierras de Abya Yala. «Al percibir las formas de vida andinas a través de lentes distorsionados por siglos de tradición demonológica, ahora afincada ya en la cultura popular hispana, los españoles hallaron al diablo detrás de cada piedra y brujas debajo de cada cama» (1993: 133).

Pero la cosmología andina carecía de las figuras teológicas popularizadas que habían alentado semejante interpretación. Carecía, sobre todo, de los dos componentes principales: la rígida divisoria entre el bien y el mal y la concepción misógina de la mujer como moralmente débil. Las divinidades podían infundir temor y ser potencialmente destructivas y, al mismo tiempo, tener poderes benéficos y de resguardo. Distintas figuras del mundo andino, entre ellas el *hapiñuñu* (duende de tetas colgantes), quedaron asociados para los cronistas a los demonios y a un monstruo femenino insaciable que devoraba niños. El *ayni* o equilibrio dinamizaba las fuerzas sociales, naturales y sobrenaturales. Las mujeres y hombres de saber podían sanar y predecir y practicaban rituales de adoración a deidades nativas. Todo esto, sin duda, fue leído con la lente de la existencia del maléfico.

Inicialmente, los indios, las indias, no eran herejes en sentido estricto. No obstante, durante el siglo XVII, una vez bautizados, fueron igualmente objeto de campañas de persecución religiosa orquestadas por los jesuitas. La acusación tenía como trasfondo el control, el cobro del tributo y la entrada en las reducciones.

La extirpación de idolatrías en Perú también se basó en delaciones y torturas que resultaban, como no podía ser de otro modo, en la reproducción de testimonios y confesiones muy similares entre sí acerca del aspecto y modo de operar del maligno. Un canon que había cruzado el océano. Pero, «aun cuando los españoles puedan haber encontrado un diablo agazapado tras cada huaca andina, no descubrieron, en el siglo XVII, al diablo al que estaban acostumbrados —el asqueroso y repulsivo monstruo que era la inversión física de lo que la sensibilidad europea definía como bello—. En lugar de eso, lo encontraron vistiendo distintos ropajes: era un español, una sombra, un indio envuelto en un mantón, una serpiente, un hombre misterioso de cabellos dorados que vivía en una fuente de las montañas» (1993: 141). A menudo, el diablo se aparecía a las mujeres como un español... muy reluciente, vestido de oro, «que las quemaría si lo mirasen». Su poder y el de sus dioses se asociaron al concepto nativo de Apu (ente poderoso).



LÁMINA 1. En *Nueva crónica y buen gobierno*, Guamán Poma de Ayala (1615) retrata los ídolos, hechicerías, ceremonias y supersticiones de los indios. Habla de la «extirpación de idolatrías». En esta lámina se alude a varios tipos de hechiceros. Véase: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>

Los testimonios de las acusadas, entre las que figura Juana Icha, hablan también de un «indyo» hambriento que se aparece pidiendo ser alimentado. Una vez roto el vínculo de reciprocidad en forma de ofrendas con las huacas, explica Silverblatt, éstas ni podían saciarse, ni podían devolver nada. Una de las acusadas habla del diablo como pobre y temeroso: «El demonio tenía mucho miedo a los viracochas y a los padres sacerdotes... y antes que lleguen dichos viracochas y padres luego se huya volviéndose viento». A pesar de presentarse con poderes mermados, aún conservaba algo de su capacidad de protección ante los abusos de los colonizadores contra la comunidad. Con razón, por tanto, la acción de estas mujeres podía representar un desafío.



LÁMINA 2. Guamán Poma retrata la borrachera, acto de servidumbre al diablo.

Silverblatt explica cómo las mujeres, ante estas persecuciones y abusos, rechazaban a las autoridades e instituciones coloniales, huyendo a la puna. Alejadas de las autoridades españolas, se replegaron en las prácticas y rituales tradicionales, en ocasiones híbridos con los cristianos, si bien tachados de diabólicos. Así describió una aprendiz las destrezas subversivas de su maestra, Catalina Guacayllano (AAL: Leg. 4, Exp. XVIII, f. 3v y 5):

Vio esta tta. [testiga] cómo otro día del fiesta de la natividad, siendo mayordomo Santiago Guariposco, mató una llama por el costado del lado del corazón y la sangre que recogió la dha yndia... la uebó

al Pucara onde la ofrecía y esta tta. y la dha yndia dixeron estas palabras... «señor rico y poderoso, toma, come y bebe para que se multiplique la chicha, para que no falte a los que vienen a la fiesta» [...] y como tiene dho y declarado [en] las dhas festividades de N. Sa. las llamas que mataban para la fiesta los mayordomos, las recogían las dhas indias echizeras y la llebaban a dhas guacas y machayes donde la[s] ofrecían y al ydolo Pucara donde bailaban al uso gentilico.

La resistencia cultural, convertida en subversión política, tuvo en el exilio de la altiplanicie de estas mujeres, un indiscutible frente de resistencia anticolonial.

ENTRE EL DEMONIO Y LA CIVILIZACIÓN. MISIONEROS Y SHUAR EN EL VICARIATO DE MÉNDEZ Y GUALAQUIZA (1890-1960)

Cecilia Ortiz Batallas

¡Pobres salvajes! Viven en continuos temores y angustias, sin gozar de un momento de paz ni de día ni de noche y, sin embargo, no quieren convenirse que deberían dejar esa vida de amarguras y abrazar definitivamente la paz evangélica. El demonio de la venganza y del vicio los tienen miserablemente esclavizados. (Gusmano (sdb) 1900-1903)

Las reflexiones que se exponen parten de la narrativa sobre los shuar, pueblo amazónico originario que habita en las actuales provincias ecuatorianas de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, principalmente producida por los misioneros católicos entre fines del siglo XIX e inicios del XX. Ellos trajeron un afán colonialista, en tanto intentaban superponer su cultura sobre la de los habitantes originarios del sur-oriente (Fanon, 1965). Este objetivo, a fines del siglo XIX, les fue delegado a los religiosos salesianos de origen italiano,³ quienes toman bajo su control el territorio y su gente en el Vicariato Apostólico de Méndez y Gualaquiza.⁴ Conseguir que los jíbaros —como se denomina entonces a los shuar—⁵ participaran del proceso demandaba civilizarlos, estatizarlos, ecuatorianizarlos y evangelizarlos. Se buscaba con ello generar fronteras vivas (Do Cuoto e Silva (1978 [1966])),⁶ asentamientos a manera de vallas humanas que defendieran los territorios de aquella franja de frontera no demarcada con el Perú con ciudadanos ecuatorianos capaces de tomar las armas en defensa de una misma patria (Ortiz, 2006).

3 Llegan asimismo con la misma intención misioneros evangélicos norteamericanos (1902) (Ortiz, 2019). La evangelización del pueblo shuar fue delegada a la orden de los jesuitas en el periodo hispánico y en el republicano, a los dominicos, franciscanos y salesianos (Ortiz, 2019).

4 Territorio de la actual provincia de Morona Santiago.

5 Por considerarlo despectivo y externo a su cultura, los shuar lo rechazan, sin embargo aquí se utiliza para guardar relación con las categorías de la época (FCSH, 1976).

6 El término se acuña en el contexto de la Guerra Fría, sin embargo, resulta útil para las épocas que se analizan (Do Cuoto e Silva, 1978).

Portador de una visión del mundo europea y judeo-cristiana, el discurso de los misioneros sobre los jíbaros en las primeras décadas de su estadía entre ellos, proyecta su imaginario sobre el otro desde su particular lente religiosa-cultural y los sataniza, estigmatizando su cultura como salvaje. Propongo que esta mirada se adapta a los requerimientos de dominación sobre este pueblo de parte de los misioneros. El «diablo» se sostiene en el discurso misionero hacia los shuar como mecanismo para justificar su presencia en la región y conseguir el control sobre este pueblo y su territorio, en cumplimiento de los propósitos del gobierno nacional, del Vaticano y su Congregación.

Las fuentes que se examinan fueron generadas por los misioneros católicos desde sus primeras entradas a la Amazonía, a fines del siglo XIX e inicios del XX, y seleccionadas por Juan Bottasso (1993 a, b, c), quien además las transcribió y las difundió a través de Aby Yala, sello editorial de los salesianos en el Ecuador.

LOS USOS POLÍTICOS DE SATANÁS

Para el siglo XIX evangelización era sinónimo de civilización y el papel de las misiones era incorporar a las poblaciones «salvajes», «semibárbaras», a la órbita civilizada y por extensión a la soberanía de los Estados. El trabajo de las misiones fue visto como la fusión del quehacer religioso y patriótico (Flores Jijón, 1897). A este argumento, para el caso del sur-oriental del Ecuador, se agregaba la relativa independencia y «fiereza» del indio jíbaro, impedimento para una ocupación efectiva del espacio comprendido entre los ríos Pastaza y Chinchipe (Métraux, 1948).

Así, este discurso proyecta a los jíbaros como epítome de lo «repugnante» que topa con lo «satánico» por sus «abominables prácticas» (Calcagno, 1891 en Bottasso, 1993a: 22). Desde una visión del mundo propia de su tiempo y su cultura, aquellas prácticas eran la desnudez, su distancia a religión o gobierno alguno, la poligamia, las guerras «fratricidas» contra sus congéneres, la reducción de cabezas (tzantzas) de sus enemigos, entre otras, que los misioneros se vieron en la obligación de erradicar para conseguir sus objetivos (Ortiz, 2019), pues viven «imbuidos en tantas supersticiones, lastimosamente engañados por el demonio» (Pancheri, 1893 en Bottasso, 1993c: 34). Desde aquella lente, los shuar eran seres cercanos al mal, sin embargo, se los podía recuperar para el cristianismo a través de la evangelización (Gusmano, 1900-1903, en Bottasso, 1993a: 334): «Creen en la influencia del Iwianchi, el diablo, pero piensan que este tiene poder solamente sobre las mujeres, los niños y los cobardes» (idem).

Acuden al Iwianchi (diablo), se acogen a él y le obedecen, porque ven su poder ofensivo y no quieren que les resulte dañino. De aquel se derivan todas las supersticiones de que está llena su vida y la ciega confianza que ellos ponen en los brujos, que son amigos del diablo... (Mattana, 1906, en Bottasso, 1993c: 241-250)

Dicen conocer al diablo a través de sus sueños, lo temen y todo su entorno está impregnado del mal que produce.

Entre este pueblo infiel el demonio ha establecido su reino, y ¡ay de quien pretende hacerlo huir! porque sabe probar duramente su fuerza y furia diabólicas. Muchas veces se les presenta bajo la forma de un hombre negro, que los carga sobre la espalda, los lleva veloz como el viento, los transporta de un lugar a otro y ¡ay de aquellos que gritan porque los amenaza arrojarles a un precipicio o hacerles perecer!... Otras veces, como una gruesa mano negra que trata de dejar a aquellos que viven en la Misión. (Bottasso, 1993b: 6).

Este «genio maléfico» toma el aspecto de un shuar, «dicen que viste como Shuar, completamente pintado de rojo, con *ipiak* [Bixa orellana], con *itip* llameante, que ríe siempre y afirman, sobre todo, que los hace sufrir... los invita a seguirlo» (Allioni, 1910, en Bottasso, 1993b: 152).

La idea del demonio fue introducida desde fuera del mundo jíbaro, habida cuenta de que la relación de los shuar con los religiosos y otras entidades viene de larga data, ya desde el periodo hispánico.

Los Jívaros creen en la existencia de un espíritu bueno, que lo llaman Yusa (Dios) y de un espíritu malo, el Iguanchi, o sea el demonio. No tienen ningún culto para el primero. Tienen un gran terror del segundo. Si su religiosidad no puede ser confirmada por esta palabra Yusa, o sea Dios, porque no es jívara, sino evidentemente una corrupción del castellano Dios (Diús, Diusa, Yusa). (Tallachini, 1903-1904, en Bottasso, 1993a: 285)

Uno de los misioneros acude a este conocimiento previo sobre el demonio y relata haber utilizado este recurso para atemorizar a los shuar e inducirlos a un buen comportamiento, dentro de las dimensiones morales del cristianismo. De tal manera, los shuar se vuelven redimibles, a través de la presencia cristiana y de la expiación a través de la culpa y el temor que implica Iwianchi:

Me las arreglé para explicarles que los primeros hombres se habían portado mal, habían sido malos y por su culpa, nosotros también

teníamos que ir a quemarnos con Iguanchi (el diablo), pero que Taita Dios, de lo cual ellos tienen una vaga idea, mandó del cielo a su único hijo a morir para nosotros, para llevarnos todos al cielo; y que si lo querían ellos también después de la muerte podían ir al cielo con Taita Dios (Pancheri, 1893 en Bottasso, 1993a: 61).

Sin embargo, tras momentos de mayor observación y reflexión el Iwianchi adquiere otros matices en la interpretación que se ensaya desde la mirada misionera:

Este iwianch, que tantas veces fue creído el demonio, propiamente para los Shuar es el alma de sus antepasados muertos mucho tiempo; hace justicia entonces el sentimiento sea de respeto como de temor que tienen hacia el iwianch, se comprende por qué, en sus alucinaciones previas a la muerte ven al iwianch (antepasado) que los llama y la tumba que los debe albergar. (Allioni, 1910, en Bottasso, 1993b: 152).

Se disocia así al demonio de los cristianos y se busca hacer otra lectura del Iwianchi de los jíbaros, que pretende acercarse a los sentidos propios que en esta entidad encuentra el mundo shuar.

A MANERA DE CIERRE

En los primeros contactos de los salesianos con los jíbaros, los misioneros convierten al Iwianchi en metáfora del demonio y lo dotan de un supuesto halo maléfico, y el mito bíblico se fusiona con la mitología shuar. Hijos de su tiempo, y en atención a las funciones estatales que realizaban, esta fue una de las vías que utilizaron los religiosos para imponer su cosmovisión y su credo. Esta actitud de la Iglesia cambia hacia la década de 1960 con las Reformas conciliares de Vaticano II (1962-1965) que propician el respeto a la diferencia y la cultura del otro como mecanismo más efectivo de inserción del cristianismo en la sociedad y como estrategia civilizatoria.

REFERENCIAS

Allioni, Miguel. (1910). «El pueblo shuar». En *Los Salesianos y la Amazonía*, tomo II, compilado por Juan Bottasso (25-162). Quito: Abya Yala.

Botasso, Juan (sdb). (1993a). *Los salesianos y la Amazonía*, vol. 1. Quito: Abya Yala.
 _____. 1993b. *Los salesianos y la Amazonía*, vol. 2. Quito: Abya Yala.

_____. 1993c. *Los salesianos y la Amazonía*, vol. 3. Quito: Abya Yala.

Do Cuoto e Silva, Golbery. (1978). *Geopolítica do Brasil*. México: El Cid.

Fanon, Franz. (1993). «Decolonizing national culture and the negro intellectual». En *Social Theory: The multicultural and classic readings*. Boulder: Westview Press

Federación de Centros Shuar. (1976). *Solución original a un problema actual*. Sucúa: FCSH.

Flores Jijón, Antonio. (1897). *El Concordato ecuatoriano*. París: Librería de Garnier Hermanos.

Gusmano, Calogero (sdb). (1993) [1900-1903]. «La visita del padre Albera a Gualaquiza». En *Los salesianos y la Amazonía*, vol. 1, compilado en Juan Bottasso. 1993a (315-348). Quito: Abya Yala.

Ortiz, Cecilia. (2019). «Shuar, salesianos y militares. La formación del estado en el sur-oriente ecuatoriano (1893-1960)». Tesis Doctoral. Flacso-Ecuador.

_____. (2006). *Indios, militares e imaginarios de nación en el Ecuador del siglo XX*. Quito: Flacso - Abya Yala.

Métraux, Alfred. (1948). «The Jivaro». En Julian Steward (ed.). *HandBook of South American Indians*, vol. 3. Washington DC: Smithsonian Institution.

Pancheri, Jancinto (sdb). (1893). «Primer viaje de exploración». En *Los salesianos y la Amazonía*, vol. 1, compilado en Juan Bottasso. (1993a). (31-102). Quito: Abya Yala.

«DE ESPOSAS DE CRISTO A ESPOSAS DEL DEMONIO». EMOCIONES, EXTRAVÍOS Y PETICIONES DE LAS MONJAS SACRÍLEGAS DEL CONVENTO DE LA ENCARNACIÓN DE POPAYÁN, 1609-1629⁷

Carolina Abadía Quintero

El 14 de abril de 1610, Juan Montaña, deán del cabildo catedral de Popayán dio al rey y a la Audiencia de Quito un reporte alarmante sobre la indebida entrada nocturna de tres frailes de Santo Domingo al convento de monjas agustinas de Nuestra Señora de la Encarnación. Los sospechosos pasaron la noche entre las religiosas y al día siguiente se escondieron en el convento al saberse descubiertos por Montaña. Este suceso provocó diversos juicios, destierros, escándalos, crisis y conflictos entre autoridades eclesiásticas, civiles y vecinos de la ciudad de Popayán, un momento de tensión que tuvo como excusa el quebrantamiento de la clausura conventual y como protagonistas a las monjas que vivían en el convento de la Encarnación y que por cinco años fueron juzgadas y castigadas en múltiples ocasiones, por distintos jueces, terminando 33 de ellas desterradas en otros conventos de Pasto y Quito, en donde abiertamente contaron su versión de los acontecimientos.

Si bien fueron diversos los acusados entre civiles y frailes que se creía mantenían relaciones con las monjas agustinas, me centraré en exponer las acusaciones y los castigos que recibieron las 33 monjas acusadas, quienes ante la amenaza de tormento se declararon culpables frente a las argucias del obispo Juan González de Mendoza, su implacable juez. La devoción, mayor acusación contra las monjas, se entiende como las «visitas de hombres a las rejas y locutorios conventuales para hablar con las monjas de su elección y entablar amistades espurias o algún tipo de cortejo» (Lavrín, 2016: 274).

7 Este texto es una síntesis de un artículo de pronta publicación: Carolina Abadía Quintero, «De esposas de Jesucristo a esposas del demonio. El caso de sacrilegio del Convento de Nuestra Señora de la Encarnación de Popayán, 1608-1629», en José David Cortés Guerrero y Jorge Salcedo (eds.), *Historias del hecho religioso en Colombia*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Así, Cristóbal de Mosquera fue visto «infinitas veces en la puerta seglar abrazándose y besando a la dicha doña Ana de los Reyes»; Isabel de Jesús había sido sacada de su clausura por Domingo de Aguinaga «llevándola al locutorio [...] donde la había tenido más de dos horas [...] y se habían estado todo aquel tiempo encerrados y que es fácil de colegir lo que hacían a solas y encerrados»; ya en otra ocasión habían sido vistos por Gabriel de Morales, quien por la puerta entreabierta del convento vio a la dicha religiosa que «tenía alzadas las faldas» y Aguinaga «la estaba besando y el pegado con ella un cuerpo con otro de suerte que le parece a este testigo que estaba en acto carnal con ella». También fue vista consumando acto carnal en el gallinero del convento la monja donada Ana de Santa Lucía con Francisco Gutiérrez, «mala vida» y sirviente que era del escribano Francisco de Vega (ANE,⁸ 22 de febrero de 1611, 4v-6). Fueron también acusadas Ana de San Juan por devoción con Cristóbal Ponce de León quien entraba al convento por una escalera puesta en la huerta; la priora doña María Gabriela de Salazar por devoción con fray Antonio Guerrero, prior de Santo Domingo; y María de los Ángeles Mosquera por devoción con Antonio de Acosta, quienes fueron vistos encerrándose en el aposento del torno «y estuvieron juntos solos harto tiempo» (AGI,⁹ 29 de noviembre de 1613, 40).

Aparte también varios de los testigos que presentaron testimonios contra las religiosas afirmaron que hubo monjas que producto de sus relaciones apasionadas quedaron en embarazo, no obstante, la documentación no presenta otras referencias al respecto. Así, se señaló a Brígida de la Concepción de tener «devoción muy apretada» con Martín de Verganzo, de quien quedó preñada; la india Juana afirmó que la dicha religiosa estaba muy gorda «siendo ella muy flaca» (AGI, 29 de noviembre de 1613, 35) y que su parto fue asistido por su madre, Ana de Alegría, señalada en otros testimonios como la partera de las monjas y la encargada de cuidar de los recién nacidos. En esta misma vía, Isabel de San Jacinto fue relacionada por la dicha testigo de tener relaciones ilícitas con el padre Juan de Castro, de salir del convento en repetidas ocasiones y de quedar embarazada y parir en el convento, pues le constó a la dicha india Juana el escuchar «llorar a la criatura». Y esta misma acusación fue levantada contra Bárbara de San Francisco, Margarita de San Francisco, Andrea de San Pedro y Mariana de San Lorenzo, de quien se dijo había perdido su virginidad pues en «la mañana de la noche que sucedió lo susodicho esta testigo [la india Juana] vio la sangre» (AGI, 29 de noviembre de 1613, 35).

8 ANE: Archivo Nacional del Ecuador.

9 AGI: Archivo General de Indias.

Dadas las acusaciones de devoción amorosa, embarazo, relaciones carnales y rompimiento de la clausura conventual hechas por el obispo, las monjas se veían enfrentadas a merecer la pena de destierro. Con esto, los meses que fueron de enero a abril de 1613 estuvieron teñidos de gran agitación y el día que se cumplió la sentencia un gran lío se armó en Popayán, pues una turba descontenta conformada por varios vecinos, «parientes y amigos de las monjas y de los sacrílegos» (AGI, 6 de noviembre de 1612, 1), al parecer apoyados por el gobernador Francisco de Sarmiento, se dirigieron a la casa arzobispal dispuestos a dar muerte al prelado (AGI, 25 de abril de 1615, 2). De la escaramuza resultó herido el notario eclesiástico quien recibió una cuchillada en la cabeza que no pasó a mayores gracias al cintillo del sombrero que llevaba, y fue apresado un sombrerero quien intentó herir con una daga al prelado. En la ciudad por esos días se escucharon las voces ¡¡Obispo insolente!! ¡¡Alborotador de la república!! ¡¡Provocador de mil maldades!!

Ya desterradas, las religiosas presentaron un nuevo interrogatorio ante el provincial dominico, el arcediano y el secretario de la catedral de Quito en el que se evidencian las falsas acusaciones y maltratos recibidos por el obispo de Popayán, esto es su llamada «verdad». Según esta declaración, el obispo utilizó dos instrumentos de tormento ubicados en el refectorio del convento de la Encarnación para torturar y amenazar a las religiosas con el fin de que admitieran, así no fueran ciertas, las acusaciones por las que se les investigaba y en este caso, atormentaba; estos instrumentos fueron: «un burro de dar tormento [...] un palo que llaman mancuera con un negro que apretaba unos cordeles por los brazos y pechos» (AGI, 20 de marzo de 1614, 31v). Para la ocasión tuvo preparado el obispo un memorial en el que se incluían los delitos cometidos por las monjas, documento que era leído ante cada religiosa que decidía según la valentía aceptar cada cargo.

El espacio conventual pasó entonces de ser escenario de la vida pura y religiosa de las mujeres que en él habitaban a convertirse en la excusa para que aflorara por parte de los testigos todo un microcosmos de enunciaciones, temores y representaciones de lo carnal, lo amoroso y lo prohibido. Si bien no quedan esclarecidos los sucesos que envuelven el sacrilegio del convento, pues la entrada nocturna de los frailes fue comprobada, no es posible afirmar que la totalidad de las monjas acusadas y desterradas por el obispo cometió el sacrilegio carnal, por lo que cabe pensar que fueron víctimas de las argucias del obispo González de Mendoza en un intento de este por mostrar su carácter de juez y reformador en Popayán. No sobra advertir que, de todas maneras, los testimonios presentados por el prelado en

REFERENCIAS

ANE (22 de febrero de 1611). «Carta requisitoria sobre sacrilegio dirigida a Zorrilla Diego contra quienes entraron al convento de monjas de la Encarnación». Fondo Popayán, Caja 1.

AGI, (6 de noviembre de 1612). «Dificultades para castigar a las monjas de la Encarnación». Audiencia de Quito, sig.: QUITO, 78, N.29.

AGI (29 de noviembre de 1613). «Sobre castigo de las monjas de la Encarnación». Audiencia de Quito, sig.: QUITO, 78, N.32.

AGI (20 de marzo de 1614). «Quejas de los religiosos por el trato del obispo de Popayán». Audiencia de Quito, sig.: QUITO, 86, N.44.

AGI (25 de abril de 1615). «Cartas y expedientes del obispo de Popayán». Audiencia de Quito, sig.: QUITO, 78, N.35, f. 2.

Lavrin, A. (2016). *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.



CONCUBINATO PÚBLICO Y ESCANDALOSO: UN ESTUDIO DE CASO EN LA CIUDAD DE QUITO A FINALES DEL SIGLO XVIII

Manai Prado

Durante todo el siglo XVI y XVII la Corona española fue manejada por la casa real de los Habsburgo de Austria; a principios del siglo XVIII debido a un problema de sucesión, el poder lo tomó la casa de los Borbones de Francia. Para el nuevo poder, uno de los aspectos urgentes a mejorar en la colonia americana fue fortalecer el control en el territorio y generar mayores ingresos económicos para la Corona, también como un intento de modernizar las colonias sin cambiar la estructura socioeconómica en la que se fundamentaba la monarquía: «De esta manera, se privilegiaron las reformas que reforzaron el poder del Estado, sin modificar los intereses de los sectores privilegiados» (Sil15 \l 3082). En este sentido, en la segunda mitad del siglo XVIII se aplicaron una serie de leyes y transformaciones a las cuales la historiografía les ha dado el nombre de reformas borbónicas. Resulta imposible establecer una fecha exacta de la aplicación de dichas reformas, ya que estas fueron adoptadas en diferentes temporalidades dependiendo de la necesidad y situación de cada localidad. Estas reformas surgen en un momento de creciente secularización de la población (Chr98 \l 3082).

En términos generales, las reformas borbónicas se pueden entender que abordan cuatro diferentes temas: primero, la reforma militar, la menos cuestionada de la época y también bastante necesaria según las autoridades locales, debido a los múltiples levantamientos que se dieron; a modo de ejemplo, podemos citar la rebelión de los barrios de Quito (1765) y el levantamiento de los comuneros (1781). La segunda perspectiva gira en torno al reordenamiento territorial, se crean dos nuevos virreinos: Nueva Granada (1739) y Río de la Plata (1776); Quito y su jurisdicción pasa a formar parte del Virreinato de Nueva Granada. En tercer lugar, se encuentran las reformas de carácter económico: encontramos los estancos (sobre todo de aguardiente, pólvora y naipes), también se crearon las fábricas de tabaco en Quito y Guayaquil y nuevas políticas de libre comercio; en este mismo

sentido existieron transformaciones fiscales, como el incremento del tributo e implementación de aduanas. Por último, en cuarto lugar, encontramos inserción de nuevas políticas administrativas.

En Quito, la implementación de las reformas borbónicas se retrasó considerablemente debido a la serie de levantamientos que se dieron sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII. Más allá de las acciones emprendidas por la Corona en los temas oficiales, es importante mencionar la influencia de dichas reformas en otros aspectos de la sociedad como las transformaciones en las prácticas cotidianas, culturales y sociales en la población, estableciendo a su paso lo que era socialmente aceptado y no: «La mentalidad borbónica indujo al Estado a intervenir en la vida privada y perseguir conductas consideradas transgresoras» (Sil15 \ 3082).

Este interés de los Borbones por controlar la «moral pública» se enmarca dentro de un proyecto por configurar la idea de ciudad moderna sinónimo de orden, comodidad, funcionalidad y salubridad, en este sentido se crea el «auto de buen gobierno», el cual intenta reglamentar algunos aspectos de la cotidianidad quiteña, por lo general ligados a los vicios y holgazanería, pero también a las prácticas o actividades sexuales que se encuentren fuera de la institución del matrimonio; dicho en otras palabras, el pecado (considerado así por la Iglesia) se convierte en un delito punible por la autoridad civil, ya que a este se lo entiende no sólo como una infracción a las creencias religiosas sino también como una acción transgresora del orden social e incluso como base para futuras sublevaciones.

La importancia que los reyes borbónicos le dan a la familia y a la moralidad juega un papel fundamental en la configuración legal del siglo XVIII; también es evidente que durante este tiempo se dio un cambio en los valores y pensamientos de la época. Así pues, durante este periodo, observamos un aumento en el número de juicios que se llevan a cabo para castigar las transgresiones y sobre todo a quienes eran consideradas transgresoras por el concepto de virtud ligado a las mujeres (Chr063 \ 3082).

Es importante mencionar que el control social de las prácticas transgresoras, sobre todo las sexuales, también tiene como intención evitar el mestizaje. En las leyes coloniales del siglo XVIII, una de las ideas principales es que no se puede separar el domicilio conyugal bajo ninguna circunstancia. Podemos así observar la importancia que las autoridades civiles y eclesiásticas le dan a la vida familiar; con estas medidas también se intentaba evitar la bigamia, concubinato

y amancebamiento. Las mujeres siempre estaban bajo la tutela o responsabilidad de su padre o esposo, por lo que la vida maridable fue fundamental (Benítez y Acosta, 1988).

Con este contexto regresamos a la protagonista del estudio de caso, Francisca Estrella, una mujer quiteña quien vivió en el barrio de San Roque. En 1785, después de un juicio por concubinato «público y escandaloso» con un eclesiástico, fue sentenciada al destierro permanente a la villa de Riobamba donde se encuentra su esposo, para que cumpla con las obligaciones de su vida maridable, a pagar las costas procesales y de movilidad de soldados y, por último, a dos años de trabajo forzado en la fábrica real de tabaco de la ciudad de Quito. En términos generales, el concubinato consistió en mantener relaciones sexuales, sin un compromiso matrimonial previo, en este caso de estudio con un eclesiástico cuya identidad no conocemos.

Podemos demostrar dos aspectos fundamentales. En primer lugar, formar parte de la Iglesia brinda a sus miembros una especie de inmunidad civil, ya que nunca se divulgó la identidad del eclesiástico ni tampoco recibió una sentencia pública; también es indispensable mencionar la influencia de la religiosidad (la Iglesia como institución) dentro de las instituciones civiles. En segundo lugar, es importante recalcar la trascendencia que las leyes le dan a la vida maridable y, por tanto, a la familia como núcleo fundamental de la sociedad colonial, ya que es un espacio donde se basa y reproduce el orden establecido. En este mismo sentido es relevante hacer referencia a las menciones al buen comportamiento y al orden social y moral, señaladas reiteradamente durante el juicio, por el concubinato (tema principal de la causa judicial) pero también por la acusación a Francisca Estrella de prostitución; en esta parte se puede observar el tipo de ciudad moderna que están pensando los Borbones.

El tipo de sentencia que se dio a Francisca Estrella fue bastante común, al menos en la segunda mitad del siglo XVIII. Es importante mencionar que el trabajo forzado, en este caso dos años en la fábrica de tabaco de Quito, se configura como una estrategia de la Corona por conseguir mano de obra gratuita; el destierro, como se mencionó en párrafos anteriores, tenía como objetivo reunir a la acusada con su esposo, debido a que legalmente el domicilio conyugal no se puede separar. En el expediente del juicio se pudieron encontrar una serie de aspectos interesantes ya que nos brindan luces del papel de las mujeres en estos procesos. El primero es que, durante toda la causa, Francisca Estrella no tuvo la oportunidad de defenderse o dar testimonio de lo sucedido; el segundo, también notorio, es que quienes

dieron su declaración en el juicio todos fueron hombres con algún tipo de poder, por ejemplo, los alcaldes de barrio de San Roque, el alguacil de corte, etc. El expediente fue enviado a los órganos de justicia local para que se aseguraran de la reunión de la acusada con su marido y también pudieran «controlar» el comportamiento de Francisca para evitar que se reiterasen las prácticas.

Después de estudiar el caso presentado y a modo de conclusión, podemos mencionar que a partir de la aplicación de las reformas borbónicas en territorio americano existe un aumento en el control del comportamiento de la población, dado el incremento en el número de juicios que se llevan a cabo, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII. Este aumento del control se debe principalmente a dos razones: la primera, evitar prácticas transgresoras del orden social establecido y, la segunda, la importancia que los reyes borbónicos le dieron al matrimonio y a la familia como espacio de reproducción del orden social, económico, cultural y social. Dicho en otras palabras, el incremento del control tenía como objetivo mantener el orden en las poblaciones, reproducir la estructura social establecida y crear un ejemplo de ciudad moderna.

Por último, resulta sumamente interesante mencionar que, como vimos en los párrafos anteriores, uno de los métodos del control social de las poblaciones era el mismo control de los cuerpos y, aún más, de los cuerpos de las mujeres. Esto se puede observar en diferentes dimensiones pero, como ejemplo, podemos decir que la sentencia que recibe Francisca tiene como intención plantear una advertencia a las demás mujeres para evitar las prácticas sexuales transgresoras. A partir de este análisis podemos percibir que existen ciertas ideas coloniales que persisten hasta la actualidad en las mentalidades y estructuras.

REFERENCIAS

Benítez, S. (2015). «Quito y las reformas borbónicas». En S. Benítez. *Voces de mujeres de la plebe en el Hospicio de Quito 1785-1816* (19-32). Quito: UASB.

Benítez, S. y Acosta, G. (1988). «La familia, la ciudad y la vida cotidiana». En E. A. Mora. *Nueva Historia del Ecuador* (vol. 5, 191-230). Quito: Corporación Editora Nación.

Borchart, C. (1998). «Las reformas borbónicas en la Audiencia de Quito». En C. Borchart. *La audiencia de Quito: aspectos económicos y sociales* (siglo XVI-XVIII) (299-322). Quito: Abya-Yala.

_____. (2006). «El control de la moral pública como elemento de las reformas borbónicas en Quito». En S. P. Godoy, *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina (447-470)*. Lima: Universidad Católica de Lima.

Capdequí, O. (1965). «Las instituciones del derecho privado». En O. Capdequí. *El Estado español en las Indias (73-155)*. México: Fondo de Cultura Económica

FUENTES PRIMARIAS

Archivo Nacional de Historia, fondo corte suprema, serie criminales, caja 115, expediente 7.

LAS HECHICERAS DEL IMBABURA

Paula Daza

El artículo analiza el castigo que impone el cura del pueblo de Atuntaqui a tres mujeres indígenas por llevar ofrendas al cerro de Imbabura, en la Audiencia de Quito¹⁰ en 1792. El caso permite conocer la violencia de género que se justificaba en el supuesto desarrollo de una idolatría y revela una dinámica social en la que las mujeres eran vistas como seres sospechosos y, por su «frágil» carácter, dadas a caer en seducciones diabólicas.

DE SACERDOTISA A BRUJA

En el mundo prehispánico Karen Powers Vieira describe un paralelismo de género. Los elementos masculinos y femeninos tenían la misma importancia simbólica y material, aunque eso no significaba una igualdad de género (2000: 513). Bajo el mando de los incas, las mujeres gozaban de ciertas prerrogativas políticas y religiosas, pero no existía igualdad entre géneros (Zulawski, 1990: 97). En el orden religioso prehispánico, las diosas femeninas estaban asociadas a la fecundidad y la obtención de alimentos provenientes de la agricultura y la pesca. Las mujeres fueron mediadoras en los ritos religiosos y las deidades femeninas llegaron a superar en importancia a las figuras masculinas. La luna era para los andinos más poderosa que el sol porque tenía la facultad única de aparecer de noche y de día (Rostworoski, 1983: 80). Asimismo, en la esfera religiosa el componente femenino fue central en las conquistas territoriales de los incas. Steve Stern estudió a la diosa de la tierra y la fertilidad, Pachamama, una deidad compartida por todo el Imperio inca (1999: 37-40). La preponderancia de las mujeres también se evidenciaba en la figura materna; Huaina Cápac permitió que la momia de su madre se situara cara a la luna y el sol, un privilegio reservado a los principales soberanos incas (Rostworowski, 1983: 79).

Con los españoles en América, las relaciones de género se transformaron y las mujeres indígenas perdieron protagonismo en el mundo

¹⁰ La Audiencia de Quito correspondía más o menos al territorio del actual Ecuador y era una jurisdicción que dependía de los Virreinos de Lima y Santafé.

religioso, político y familiar: la conquista sometió con más fuerza a las mujeres por razones étnico-culturales (Glave, 1987: 39-40). El colonialismo supuso el fortalecimiento de las jerarquías sociales y deterioró la condición de las mujeres (Mannarelli, 1994: 63). El remezón se produjo porque los andinos y los europeos tenían diferentes visiones acerca de lo que significaba ser una mujer y un hombre (Powers, 2000: 511). En la noción española, las mujeres estaban prácticamente fuera de los asuntos políticos y religiosos. Según Powers, las relaciones de género cambiaron sobre todo por la acción evangelizadora de la Iglesia católica y la Corona, quienes dejaron a las mujeres fuera del mundo espiritual y se empeñaron en controlar la sexualidad de la mujer. Entonces, el sistema de género patriarcal «asignó a los hombres la autoridad en los asuntos políticos y religiosos, así como sobre la familia y el hogar» (2000: 526).

Ese cambio de mirada de sacerdotisa a bruja que vivieron las mujeres indígenas, se expresó en el ese contexto en la Audiencia de Quito en el pueblo de Atuntaqui en 1792, cuando tres mujeres fueron culpadas por «aberse ydo [...] al pie del serro Imbabura con varias especies de comida a ofrecer y rendir odoracion llevando muchos muchachos tiernos para aplacar lo enogado que estaba el serro y que ese es el motibo que no a llovido, y luego se ofrecieron estas comidas y bebidas y llobio».¹¹ Las mujeres decidieron ofrendar a la huaca, una práctica inscrita en la afirmación de tradiciones indígenas que sobrevivieron en la colonia. Era común que en los Andes los indígenas ofrecieran a las huacas «ropa, plata, maíz y otras muchas cosas» (Millones, 1990: 178). En el caso de estas mujeres, quizá ellas consideraron que la sequía era una venganza de las huacas por el abandono al que los tenían sometidos los indígenas que se convirtieron al cristianismo. Y aunque los curas doctrineros, siguiendo el acuerdo de evangelización establecido entre la Iglesia y la Corona, trataban de extirpar las prácticas espirituales prehispánicas, el fantasma de la idolatría persistía y el proyecto colonizador no logró erradicar del todo esas tradiciones espirituales. Los caciques Titusunta, de Quisapincha, recordaban todavía en 1630 que su labor en el gobierno de los pueblos de indios incluía «a que vivan con toda la policía y que acudan a la doctrina cristiana y divinos oficios evitando borracheras ritos y ceremonias que sus pasados en tiempos de su infidelidad suelen usar».¹²

11 Estos documentos se encuentran en el Archivo Histórico Nacional del Ecuador y corresponden a temas relacionados con los indígenas. Se conserva la ortografía del documento original. Archivo Histórico Nacional, Fondo Indígenas. Caja 133. Expediente 5, folio 2, 1792. En adelante el Archivo Histórico Nacional se citará como AHN.

12 AHN. Fondo Indígenas. Caja 19. Expediente 8, folio 9, 1778.

El cura de Atuntaqui ante los hechos, decidió castigar a las indígenas por su propia mano y fue tal la violencia que el esposo de una de las mujeres acudió a la justicia para denunciar la arbitrariedad del religioso: «El día domingo de Cuasimodo hallándose toda la gente Yndia, congregadas en el cementerio [...] sucedió que este párroco sin la correspondiente averiguación del echo, de la verdad [...] haziendo atar a mi mujer en un árbol de nogal [...] asiendo despojar del ropaje de la espalda, mando descargar 100 azotes y yo dolorido en el interior de mi corazón de ver a mi mujer es tan miserable estado, ya quasi sin alientos [...] la cubrí y por ello [el cura] me hizo dar 50 azotes».¹³

En el expediente, el demandante dijo que el cura, castigó a su esposa sin razón: «Mi mujer por su curiosidad abriendose ydo expofesamente a ser un poco de leña y llegase a los botes de rezos y cantos cristianos a un pasaje donde se habían juntado mas de cien almas asiendo reclamos por la seca que se ha experimentado». El Protector de Indios¹⁴ agregó en el expediente que «el cura de Aton-taqui les a castigado rigurosamente a las mujeres más con copia de azotes que an hecho constar a la vista de Vuestra Magestad y siendo materia tan delicada a que los indios mismos confiesan de no se que especie de adoración, al pie del serro, nombrado lmbabura». Para el Protector la razón de ese acto era «la ignorancia invencible [de los indios] que les hace prevaricar» aunque los participantes en el rito reconocieron «su error y mérito del castigo». Sin embargo, dejar casi sin vida a estas mujeres era un exceso y «no es creíble que un párroco de las cualidades, como del que se trata, procediera con tanta violencia».¹⁵

MUJERES, INDIAS Y POBRES

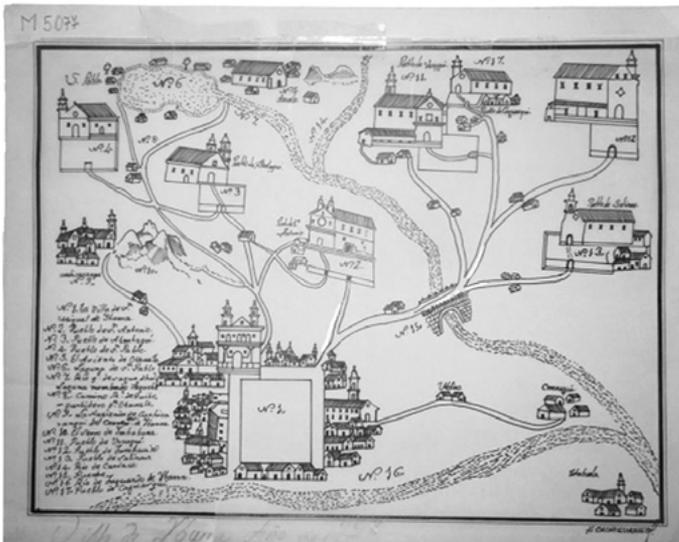
El cura de Atuntaqui se aseguró de darles un violento castigo a las mujeres, al parecer sin pruebas reales del hecho. Pero su condición de mujeres e indígenas las hacía «proclives» a la mentira y dadas a caer en seducciones diabólicas. Bajo la retórica de la diferencia sexual eran consideradas seres influenciables y frágiles. El castigo público buscaba despojarlas de su honor y aleccionar a las demás mujeres del pueblo sobre la conveniencia de mantenerse silencio-

13 AHN. Fondo Indígenas. Caja 133. Expediente 5, folio 5, 1792.

14 El Fiscal Protector de Indios era el abogado de la Corona que tomaba las causas de los indígenas. Los naturales de América no podían ir a los juicios sin su arbitrio; era un orden social racionalizado que consideraba que los indígenas eran menores de edad y por ello necesitaban esta intermediación en las cortes.

15 AHN. Fondo Indígenas. Caja 133. Expediente 5, folio 5, 1792.

sas y refugiadas en las labores del hogar. En la colonia, la fuerza física era una maniobra que se usaba con frecuencia y era parte del universo político, se podía recurrir a la violencia como acto político para exaltar sentimientos, pasiones o alcanzar un desagravio (Silva Prada, 2007). En el caso de las mujeres era común que sus esposos o las autoridades religiosas las golpearan. Durante el siglo XVIII existía un escenario complejo en el que las relaciones de género, calidad y estamento estaban en un momento de recomposición y debate pero, pese a algunos cambios, las mujeres indígenas continuaron ocupando un lugar subalterno en ese orden social. Finalmente, los estudios coloniales se han concentrado en mostrar la diferencia social desde la raza, por eso introducir el componente del género y calidad¹⁶ ayuda a considerar por separado y en conjunto como se expresaba las operaciones de poder cotidiano y la subordinación de género que las mujeres debían enfrentar.



Mapa de Ibarra de 1728. H. Cachiguango. Biblioteca Ecuatoriana Aurelio Espinosa Pólit.

¹⁶ La calidad de una persona en la colonia hacía referencia al lugar social que se ocupaba y eso dependía de la raza, oficio, procedencia familiar y riqueza material, entre otros elementos.

REFERENCIAS

Black, Chad Thomas. (2010). *The Limits of Gender Domination: Women, the Law, and Political Crisis in Quito, 1765-1830*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Glave, Luis Miguel. (1987). «Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el virreinato peruano del siglo XVII: La ciudad de la Paz y el sur andino en 1684». *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, XVI (3-4), 93-152.

Mannarelli, Maria Emma. (1994). *Pecados públicos. La legitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán.

Millones, Luis (comp.). (1992). *El retorno de las huacas. Estudios y documentos sobre el Taki Onqoy* (siglo XVI). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Silva Prada, Natalia. (2007). *La Política de una Rebelión: Los Indígenas Frente al Tumulto de 1692 en la Ciudad de México*. México: Colegio de México.

Rostworowski de Diezcanseco. (1983). *Estructuras andinas de poder*. Lima: Institutos de Estudios Peruanos.

Stern, Steve. (1999). *La historia secreta del género*. México: Fondo de Cultura Económica.

Viera Power, Karen. (2000). «Andeas and Spaniards in the Contact Zone: A Gendered Collision». *American Indian Quarterly*, 24 (4), 511-36.

Zulawski, Ann. (1990). «Social differentiation, Gender, and Ethnicity: Urban Indian Women in Colonial Bolivia 1640-1725». *Latin American Research Review*, 25 (2), 93-113.

FUENTES

Archivo Histórico Nacional. Fondo indígenas.



EXTRACTIVISMO Y AMAZONÍA
EN RESISTENCIA

EL MITO DE LAS AMAZONAS EN LA AMAZONIA. BRUJAS, GUERRERAS Y CANÍBALES

Elena Gálvez Mancilla

Uno de los mitos sobre mujeres que más ha impactado en la historia del imaginario universal es el mito de las Amazonas; su origen se establece en la historiografía dominante en el Peloponeso, pero es probable que proceda de mitos anteriores, y su extensión comprende toda Europa, África y América, en este sentido se trata de uno de los mitos fundantes de occidente. El mito nos habla, con algunas variantes, pero de manera general, de la existencia de tribus de mujeres guerreras, las cuales copulan con los hombres para embarazarse pero si dan a luz a niños varones, los matan y solo se quedan a su cuidado con niñas, que pasan a formar parte de la tribu.

Son mujeres diestras en el uso de las armas (arcos, flechas y lanzas) y sumamente guerreras, cuyo nombre se traduce como «sin pechos» aludiendo a la forma en la que el uso de armas derivó en la mutilación de uno o sus dos senos, es decir, son mujeres cercenadas.

En su forma de ordenación social no precisan de los hombres, ellas se organizan y son autónomas, lo cual al parecer es una afrenta en contra de las sociedades patriarcales. Por ello es un mito no solo universal, sino movilizador, muestra de ello es que se usó para crear imaginarios de aquellos sitios cultural y geográficamente lejanos a Europa para intervenirlos o bien para exaltar los valores masculinos tales como la valentía, la fuerza, etc., frente a la maldad universal e intrínseca de las mujeres guerreras.

Este mito movilizador de occidente fue puesto en la zona geográfica que hoy conocemos como «Amazonia», un nombre genérico que pretendió englobar tantas alturas, ecosistemas y universos culturales, que esa acción solo fue posible a través de la creación de un ente indígena genérico y ¿qué mejor que esa generalidad apele a un discurso mil veces repetido en diferentes altitudes como el mito de las Amazonas?

Este ente genérico es mujer, salvaje, cruel, contraria a los hombres y feroz en la defensa de sus territorios y dominios. Este mito en la

Amazonia lo encontramos por primera vez referido en la crónica del viaje de Francisco de Orellana a través de Gaspar de Carvajal quien exalta su propio valor y el de la misión conquistadora en la Amazonia en donde fueron atacados por estas mujeres «blancas, altas, sin un pecho, guerreras» en el siglo XVI; posteriormente fue referido este mito para la Amazonia por Cristóbal de Acuña en *Nuevo descubrimiento del Gran río de las Amazonas* (1641).

Las Amazonas fueron representadas en imágenes en el siglo XVI por Theodore de Bry, un grabador que ilustró su propia crónica de viaje llamada «América», pero cuya editorial publicó múltiples viajes e ilustró libros «científicos» sobre América, es decir, que la imagen que presentamos a continuación, circuló por el mundo conectado del siglo XVI y mostraba a la cultura occidental lo que eran las mujeres en tierras americanas (Theodor de Bry, 2004).



LÁMINA 1. Théodore de Bry (2019). América: Toutes les planches, 1590-1602. Colonia y París: Taschen.

A continuación una de las pocas representaciones de la mujer americana por el grabador Cesare Ripa. En él se observa una mujer desnuda, guerrera, en cuyos pies se encuentra la cabeza decapitada de un hombre y un lagarto, asociado al Nuevo Mundo y a la selva amazónica. A propósito de esta imagen comenta Jáuregui: «El deseo colonial por el cuerpo del otro dan paso a uno de los motivos pertinaces del horror colonia: el miedo a ser comido. Las amazonas, las bacantes y las brujas confluyen en la formación del principio de femineidad siniestra de la tierra incógnita que se conquista» (Jáuregui, 2008).

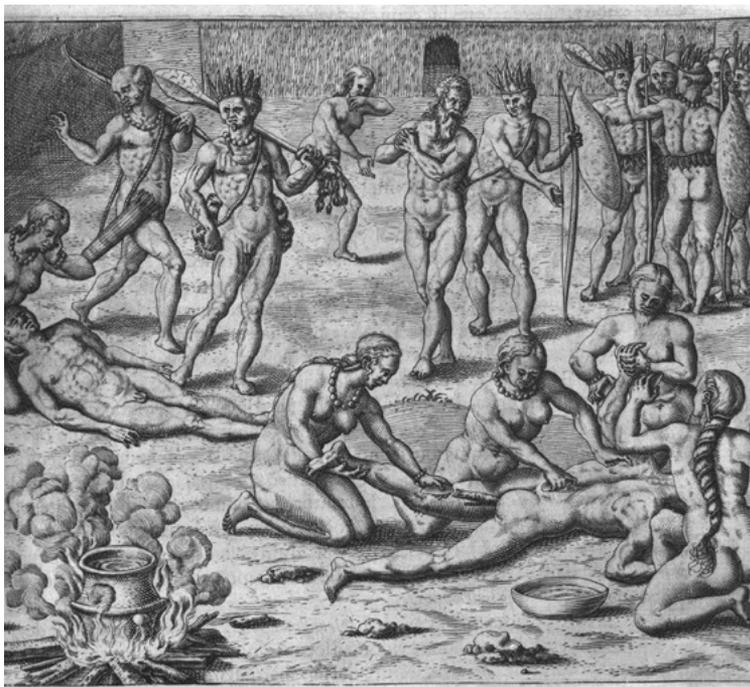


LÁMINA 3. Representación de «Coñori». Cesare Ripa (1593-1611).

La importancia del mito de las amazonas consiste en que en éste se fundamenta la necesidad de un proyecto civilizatorio con su origen colonial, cuya dominación comienza sobre el cuerpo de las mujeres amazonas. Ellas sintetizan los miedos de la cultura patriarcal-occidental: la autonomía, la poligamia, la fuerza. No obstante, estas características requieren ser acentuadas a través de la deshumanización de estas mujeres por su canibalismo.

Lo anterior ha derivado en la aceptación de la dominación como el único camino de redención ante el tabú universal del canibalismo. Y vuelve a las mujeres un espacio para la legítima conquista, las vuelve un otro absoluto, un interlocutor no válido aún de su propia existencia. Lo anterior es un discurso versátil y sumamente útil en los distintos ciclos extractivos que desde el siglo XVI se desarrollan en la Amazonia. Pero no se trata de un mito terminado, su efecto movilizador continúa siendo reeditado tanto en las narrativas visuales y orales como en la descalificación de las mujeres amazónicas hoy en día frente a su negativa de abrir sus territorios al extractivismo maderero, petrolero o minero.

REFERENCIAS

Bry, Johann Theodor de. (2004). *América*. Quito: Banco Central del Ecuador.
 _____. (2009). *América: toutes les planches 1590-1602*. París: Taschen.

Carvajal, Gaspar de. (s. f.). «Descubrimiento del río de las Amazonas», 31.

Castro, Carlos Rey de. (1914). *Los habitantes del Putumayo*. Barcelona: Viuda de Luis Taso.

Chen, Lucia. (2007). «El simbolismo de las Amazonas». En *Mujeres en el Mundo: Historia, revoluciones, dictaduras, trabajo, religión y poesía*. Valencia: Venezuela.

Chirif, Alberto y Manuel Cornejo. (2009). *Imaginario e imágenes de los sucesos del caucho en el Putumayo*. Lima: CAAAP, IWGIA, UL.

Jáuregui, Carlos. (2008). *Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.

AMAZÓNICAS Y REBELDES ANTIEXTRACTIVISTAS: LA NUEVA CAZA DE BRUJAS EN EL ECUADOR

Eva Vázquez

«Viejas», «locas», «putas», «antidesarrollistas», «ecologistas infantiles», «brujas» son insultos que parecieran legitimar la violencia que se ejerce contra indígenas, campesinas y activistas que defienden sus territorios de actividades extractivas en Ecuador. Las redes sociales y los canales oficiales del gobierno ecuatoriano se han convertido en las nuevas piras donde quemar a las mujeres, el Twitter y Facebook son las nuevas *cyber hogueras*. Las judicializaciones y acusaciones por terrorismo, las amenazas de muerte y los ataques a los hogares de las mujeres se configuran como las nuevas formas de la caza de brujas. Tratando de extrapolar algunos elementos que, propone la pensadora Silvia Federici, sustentaron el proceso de caza y exterminio de brujas durante los siglos XVI y XVII,¹⁷ mostraré qué implica la expansión de la frontera extractiva para el cuerpo de las mujeres hoy día en Ecuador. Su persecución y criminalización a través de la configuración de una nueva caza de brujas se reactualiza y cuenta con analogías con la caza de brujas acometida durante la transición al capitalismo.

El extractivismo actual promueve un entramado entre capitalismo y patriarcado que facilita nuevos cercamientos de tierras, la devaluación del trabajo femenino y la exclusión del salario, la degradación social y la expropiación del control de los cuerpos de las mujeres.¹⁸ La industria extractiva minera y petrolera, ante la creciente demanda mundial de materias primas y recursos para la producción y el consumo, expande las fronteras extractivas en todo el Abya Yala y son cada vez más las áreas frágiles y territorios indígenas, campesinos o afrodescendientes integrados a las dinámicas del capital. Estos procesos de despojo permiten comprender la profusión de las luchas de las mujeres frente al extractivismo. Indígenas, mestizas, campesinas

¹⁷ La destrucción del poder de las mujeres, las acusaciones de brujería como arma de persecución política o el control de los cuerpos de las mujeres, entre otros (Federici, 2004).

¹⁸ Para una profundización de este proceso en el Abya Yala, véase el concepto de «(Re)patriarcalización de los territorios» en Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2018).

y, especialmente, amazónicas han puesto en cuestión las lógicas de acumulación de capital en las que la naturaleza es un recurso y mercancía para el mercado.

En esta nueva caza de brujas contemporánea también es relevante preguntarse por la importancia que tiene la domesticación de la mujer salvaje, el nuevo Calibán,¹⁹ para la perpetuación del orden económico y social capitalista. Hoy día, ese Calibán es encarnado por quienes defienden sus territorios, siendo necesario disciplinar esos cuerpos que se oponen al extractivismo para que se pueda seguir acumulando capital.

La lucha de las mujeres en Ecuador ha sido efectiva para frenar el avance de proyectos extractivos. Esto es algo que ni el Estado ni las empresas pueden tolerar. Las resistencias de las mujeres indígenas están sentando precedentes fundamentales que configuran la posibilidad de pensar la vida y el bienestar desde otras ópticas que ponen en cuestión el sentido del desarrollo.

Nosotros somos ricos, tenemos lo que quieras de territorio, con todo completo [...] es orgánico lo comemos tranquilas y los ríos, esteros que están limpios, cazamos y pescamos para nuestro alimento, y toda clase de hortalizas, productos como yuca, papas, tomatillo, cebollín, mandioca, maní, frijoles todo completo, ¿qué pobres vamos a ser? (Testimonio de mujer amazónica en Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2014)

Estas mujeres conciben otra mirada sobre la vida y la naturaleza, así como sobre la potestad de los pueblos y nacionalidades para decidir sobre sus propios territorios. Esta narrativa pone en jaque todas las dinámicas establecidas en el modelo social capitalista. Por ello, las diferentes estructuras de poder tratan de asegurar el orden establecido a través de la represión dirigida a las mujeres que confrontan a las empresas extractivas, haciendo uso de agresiones simbólicas, físicas, legales o mediáticas.

19 Calibán es el personaje de la obra *La tempestad* de Shakespeare, que retoma Federici en su libro *Calibán y la bruja*. Calibán es un salvaje primitivo, esclavizado por el protagonista de *La tempestad*, que representa los aspectos más instintivos del ser humano. Federici y otros autores latinoamericanos han reinterpretado el mito de Calibán como un símbolo de los pueblos colonizados frente a los colonizadores. Para Federici es igualmente un símbolo del cuerpo proletario como instrumento de resistencia a la lógica del capitalismo.

El hogar se ha convertido en el lugar en donde se producen las principales violencias contra las defensoras de los territorios, en forma de robos, amenazas telefónicas, agresiones sexuales, incursiones, ataques físicos, seguimientos e inclusive incendios. Un mensaje disciplinante y ejemplarizante en el hogar, a quienes han dejado desprovisto el rol y lugar que la sociedad les tenía asignado (la casa, lo privado) para llevar a cabo su labor de defensa territorial.

Alicia Cahuiya, lideresa de la nacionalidad amazónica waorani, ampliamente reconocida por su defensa del Parque Nacional Yasuní,²⁰ ha recibido durante años amenazas de muerte, hostigamientos, robos y agresiones en su hogar, incluso mataron a su perro. También es el caso de las reconocidas lideresas amazónicas que vienen confrontando la ampliación de operaciones petroleras en la Amazonia Sur: Patricia Gualingua, lideresa kichwa del pueblo sarayacu, Nema Grefa, presidenta de la nacionalidad sápara, y Salomé Aranda, lideresa kichwa de la comunidad Moretecocha, fueron amenazadas de muerte y sus casas agredidas con piedras. En el caso de la destacada activista amazónica, Margoth Escobar, su casa fue incendiada, casi como metáfora de las nuevas quemadas de brujas.²¹

Estereotipos denigrantes con relación a la vida y moral sexual de las mujeres, menosprecio a su aporte en los procesos sociales, infantilización de sus posicionamientos o cuestionamientos por no dar respuesta a su rol tradicional como cuidadoras en el ámbito privado siguen siendo formas de desacreditar su labor, en redes sociales, en el Ecuador del siglo XXI. Este es el caso de la reconocida activista ecologista Esperanza Martínez, de Acción Ecológica, una de las defensoras más atacadas en los últimos años por confrontar las actividades petroleras en la Amazonia y su rol en defensa del Parque Nacional Yasuní:

A través de las redes sociales, se ha lanzado en varios momentos campañas en mi contra. Primero hubo una campaña en la que circulaba un mensaje de «Yasunidos²² atacados con video porno de Esperanza Martínez», que recibió mi hijo y toda mi lista de contactos

20 El Parque Nacional Yasuní es uno de los lugares más biodiversos del planeta y el hogar de pueblos en aislamiento voluntario; durante el gobierno de Rafael Correa se decretó la explotación petrolera lo que originó amplias movilizaciones para confrontar esta decisión.

21 Para más información sobre agresiones a defensoras, se puede consultar Acción Ecológica (2019).

22 Yasunidos es un colectivo de jóvenes que emerge en 2013 tras la declaratoria de explotación del Parque Nacional Yasuní y que propone una consulta popular para revertir esta decisión presidencial.

[...] Usan esquemas de mujer. En la última etapa circularon calificativos que me catalogaron como «bruja con 37 gatos». (CIDH, 2015)

Entre las principales estrategias desplegadas por el Estado en esta persecución política contemporánea, se encuentra la difamación desde las más altas instancias oficiales, así como la persecución judicial con tipificaciones penales asimiladas a terrorismo. Una de las mujeres más hostigadas mediáticamente, por su posición frente a las empresas petroleras y la defensa de sus territorios ancestrales, ha sido Gloria Ushigua, coordinadora del movimiento de mujeres sápara y lideresa de la nación.

El 28 de noviembre de 2013 participé en una marcha en Quito enfrente de la oficina del secretario de Hidrocarburos [...] después de la marcha había programas del gobierno durante las cadenas naciones y las sabatinas en la televisión, del presidente Correa, ahí está insultando en la televisión con un foto mía y otras personas. Bajo la foto fue un mensaje que dice que yo vestí como un payaso (en referencia a la vestimenta indígena). Las cadenas nacionales duraron por más de dos semanas y tuvieron programas con mi foto en la televisión. El gobierno las usó para descreditar mi trabajo como defensora e intimidarme. (Declaración de Gloria Ushigua, CIDH, 2015)

Los casos de judicialización a mujeres por parte del Estado ecuatoriano han sido reiterativos en los últimos años agudizándose durante la marcha indígena y el paro nacional de 2015 en donde las judicializaciones fueron masivas, al menos 21 mujeres fueron procesadas por delitos que van desde la paralización de servicios públicos hasta sabotaje y ataque o resistencia. Uno de los casos más graves y paradigmáticos fue el de la indígena saraguro María Luisa Lozano, quien fue sentenciada a cuatro años de prisión por paralización de servicio público.²³

De la misma forma que en el proceso de caza de brujas histórico el cuerpo pasó al primer plano de la violencia y fue objeto de interés del Estado para promover políticas para su disciplinamiento, el Estado contemporáneo también despliega estrategias nuevas de control para los cuerpos femeninos que defienden los territorios. Este texto propone un vínculo entre la situación actual que se vive en los territorios amazónicos y andinos en Ecuador, las resistencias de las mujeres frente a los proyectos extractivos y una nueva caza de brujas.

23 Para una mayor información de estos casos, se puede consultar Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial (2015 y 2016).

REFERENCIAS

Acción Ecológica. (2019). *Informe de la ruta para la verdad y justicia para la naturaleza y los pueblos*. Quito. Disponible en https://verdadparalavida.org/wp-content/uploads/2019/10/informe_final.pdf

Colectivo de Investigación y Acción Psicosocial (CIAP). (2015). *Estrategias estatales y de control social en el marco del Paro Nacional en Ecuador*. Quito. Disponible en <https://investigacionpsicosocial.files.wordpress.com/2016/06/informe-estrategias-estatales-de-control-y-represic3b3n-social-durante-el-paro-nacional-y-las-marchas-indc3adgenas.pdf>

_____. (2016). *Las Amazonas del Ecuador: Defensoras de los Derechos de la Naturaleza. Informe de criminalización a defensoras de los Derechos de la Naturaleza en Ecuador*. Quito. Disponible en <https://investigacionpsicosocial.files.wordpress.com/2016/06/informe-mujeres-defensoras-criminalizadas.pdf>

Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014). *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*. Quito. Disponible en <https://miradascriticadeltorrioriodesdeelfeminismo.files.wordpress.com/2014/05/yasunienclavefeminista.pdf>

_____. (2018). «(Re)patriarcalización de los territorios. La lucha de las mujeres y los megaproyectos extractivos». En *Ecología Política*, 54. Icaria: Barcelona

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2015). *Informe sobre Situación de defensoras y defensores de derechos humanos de pueblos indígenas y del ambiente en Ecuador*. Audiencia - 156° periodo ordinario de sesiones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Federici, S. (2010). *Caliban y la bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños / Buenos Aires: Tinta Limón.

LA CAZA EVANGÉLICA DE LAS MUJERES WAORANI PARA LA EXPLOTACIÓN PETROLERA

Alexandra Almeida Albuja

El inicio de la explotación petrolera en la Amazonía de Ecuador incluye varias historias de incursiones violentas en territorios indígenas con el objetivo de contactarles, pacificarles o desplazarles de los sitios donde habitan para facilitar el ingreso de trabajadores y la construcción de infraestructura petrolera; por ejemplo, en los años de exploración en la Amazonía, los poblados indígenas de los waorani fueron bombardeados para desalojarlos (Kimerling, 1993).

Una de estas historias, tal vez la más violenta, fue contra el pueblo waorani, que milenariamente ha habitado la parte central de la Amazonía ecuatoriana, entre los ríos Napo al norte y Curaray al sur, en un área de aproximadamente 2 millones de hectáreas. Su territorio ancestral incluye lo que actualmente es el Parque Nacional y la Reserva de la Biosfera Yasuní.

Desde 1956 los waorani fueron intervenidos por el Instituto Lingüístico de Verano ILV, organización perteneciente al cristianismo protestante evangélico de Estados Unidos, cuya función era documentar lenguas menos conocidas con el propósito de traducir la Biblia a dichas lenguas.

Esta intervención del ILV ha sido cuestionada por conllevar una estrategia de apropiación y despojo de territorios indígenas en beneficio del advenimiento de la industria petrolera en esa época. Se cuestionó que el ILV utilizó sus programas de desarrollo social como un telón que cubre los intereses por los recursos petroleros. De hecho, una de las funciones realizadas por el ILV que se destaca es la cooperación con CEPE en su programa de exploración petrolera para evitar los ataques de los «aucas».

Otro cuestionamiento que viene desde la población que estuvo en contacto con el Instituto señala actos de abuso y engaño en contra de los cuerpos de las mujeres, aunque no se haya confirmado casos de esterilización forzada, se mantiene en la memoria pruebas de medicamentos en mujeres indígenas.

Existen además otras actuaciones del ILV, específicamente de la misionera Raquel Saint, en relación a la utilización de mujeres waorani para lograr el objetivo de pacificar y reducir a esta población indígena. Vamos a analizar cuatro casos que lo demuestran, los de Dayuma, Oncaye, Huiñame y Olga.

En los años cuarenta se registraban matanzas internas entre los grupos waorani, lo que motivó que varias mujeres, especialmente de las cabeceras del Curaray, huyeran de sus familias en rechazo a esta violencia. Casi todas ellas acabaron siendo capturadas por los runas del Villano, los cuales a su vez las entregaron a Carlos Sevilla, el dueño de la hacienda Ila, quien las ponía a trabajar como empleadas. Por esta hacienda pasaron Dayuma, Huiñame y Olga.

Raquel Saint, misionera del ILV, fue el personaje que encabezó el primer contacto con los waorani y durante muchos años su entrega a este pueblo, su carácter fuerte, inflexible y su manera de entender el mundo en clave religiosa fundamentalista le permitió imponerse por encima de cualquier otro credo o institución. Raquel estaba en Perú en 1953 cuando oyó hablar de los «aucas», desde ese momento supo que Dios le pedía hacer de aquella “su” tribu y predicar allí su mensaje (Cabodevilla, 1999). Llega a la zona del Anzu, a la hacienda Ila, en febrero de 1955 y allí conoce a las mujeres huidas y escucha historias sobre los «aucas». Inmediatamente escoge a Dayuma por ser inteligente y de carácter fuerte, lo cual favorecía a sus planes. Dayuma era nieta de Care e hija de Caento y Ahuano; a finales de los años cuarenta, en uno de los ataques internos contra su familia, alguien le avisó a tiempo y pudo escapar en una canoa por el Curaray, tenía mucho miedo de enfrentarse a los cowori pero lo prefería antes de morir en esas crueles matanzas internas.

Cuando Raquel llegó a Ila, Dayuma hablaba kichwa y español pero apenas recordaba el idioma wao. Según algunos autores, fue tensa y larga la lucha que emprendió Raquel para conseguir la colaboración de Dayuma; en muchas horas de conversación Dayuma le reveló los componentes esenciales de la cultura wao como costumbres, historias, creencias, relaciones familiares, etc. Y le enseñó el idioma que Dayuma iba recordando poco a poco.

Debido a que Dayuma estaba muy ocupada en las labores en la hacienda Ila, Raquel no podía avanzar en su trabajo, por lo que al ILV se le ocurrió emprender una gran campaña de propaganda en Estados Unidos con Dayuma como figura central; éste incluía el programa de televisión “*Esta es su vida*” en la que ella aparecía como la infiel civilizada. Esto significó obtener, todavía más, el control definitivo sobre Dayuma.

Dayuma, de la mano de Raquel, tuvo un rol muy importante en el contacto con los waorani, en la reducción de los diferentes grupos hacia el protectorado de Tihueno y fue clave para todos los misioneros e investigadores que se acercaron a ella para recoger información y para conocer el idioma waorani.



Hacia 1965. Rachel Saint con Dayuma y con indígenas waorani. De College Archives & Special Collections (Buswell Library), RG20, B8748.

Otra mujer waorani que huyó de los ataques internos en el grupo ñihuai ri piyemoiri, conocido también como grupo de Coca, fue Oncaye, capturada y entregada al cuidado de las hermanas lauritas. Los misioneros y pobladores de Coca tenían esperanzas de llegar a los «aucas» a través de la joven. Cuando en mayo de 1964 Raquel tuvo noticias de la captura de Oncaye en Coca, supo que a través de ella se podía lograr el contacto con los «aucas» del bajo Napo.

Aprovechando que el ILV mantenía buena relación con los militares y que estos manejaban desde el poder los planes petroleros y apreciaban la utilidad del proyecto del ILV para reducir al pueblo wao, consiguieron la tutela de la joven y con ello la entrada al gran grupo ñihuai ri piyemoiri al tener, no solo una pariente directa, sino a una joven deseosa de encontrarse con su madre. Según el testimonio de un miembro del grupo, llegaron las avionetas del ILV con los parlantes y la voz de Oncaye, los wao les enseñaban las lanzas pero esa voz insistía e invitaba a ir a Tihueno, les llamaba muchas veces por el parlante en la selva, tenían que ir a Tihueno, les repetían «vamos a Tihueno». La presión ejercida con los regalos, parlantes y vuelos tuvo éxito, en febrero de 1969 llegaron a Tihueno primero una docena de familiares de Oncaye y el resto del grupo en julio del mismo año, duplicando con esto la población contactada.

En una publicación del ILV se definía a Oncaye como «pacificadora excepcional». Contar con Oncaye fue un gran avance en los esfuerzos del Instituto para monopolizar la tribu. La autoridad civil de Coca lo calificó como secuestro por parte de Raquel Saint del ILV de Limoncocha (*El comercio*, agosto de 1964).

En vista de que la estrategia de utilizar a parientes para contactar a los grupos waorani fue exitoso en el caso de Dayuma y Oncaye, para contactar con el grupo de Gabaron que habitaba tierras previstas en la inmediata exploración petrolera, el ILV volvió a emplear el seguro triunfo de los parientes, esta vez con un hombre llamado Toña, uno de los primeros alfabetizados que después fue maestro de Tihueno. Fue él quien quiso ir a contactar a sus parientes huepeiri, pero en esta ocasión no resultó: el ILV tuvo su primer mártir wao. Toña fue asesinado por sus parientes.

Los dos siguientes casos de Huiñame y Olga se relacionan con su utilización para pacificar, a través del matrimonio, a dos guerreros muy rebeldes, Dabo y Babe, cuando estos estaban en la reserva de Tihueno.

Huiñame era una niña cuando huyó; su papá era Care, abuelo a su vez de Dayuma, y su madre una kichwa. Llegó a la hacienda Ila en 1947 y allí trabajaba como empleada. Se casó con un kichwa y tuvo una hija, después quedó viuda y se fue a Puyo. Allí vivía con su madre y sus hermanas en la casa de un cura y varias monjas cuando fue requerida por Dayuma y Raquel para casarse con Dabo.

A la reserva de Tihueno llegaban waorani de diferentes grupos, traídos de todas partes, no todos se querían, más bien se trataban con desconfianza y recelo. Titara, la mamá de Oncaye había llevado al grupo del bajo Napo a la reserva y en ese grupo estaba Dabo. Dabo era muy bravo, de tradiciones guerreras, y todos le tenían miedo porque conocían sus asaltos y correrías por el río Napo. No le gustaba la vida que exigían los misioneros y menos la disciplina, los sermones y obedecer órdenes. Siempre fue considerado como un rebelde. Además, estaba bravo porque no tenía mujer y fue donde Dayuma a pedir una; le llevaron a Huiñame desde Shell en avioneta y en 1970 la obligaron a casarse con él para que se tranquilizase.

Huiñame cuenta que estando en casa de su mamá llegaron las gentes de Dabo adornados con coronas, las orejas con aros de balsa y lanzas; ella tuvo miedo, no sabían que querían, después le informaron que ese hombre la iba a tomar por esposa. Al inicio la mamá había dicho que no pero después les llenaron de regalos (¿quién les habrá dado todo eso?) y terminó aceptando. Huiñame no quería casarse

con él, decía: «¡No, yo no quiero con él, ese tiene oreja grande y no quiero!». Quiso escapar pero no pudo, se puso a llorar, estaba tapada dentro de una hamaca, la abrieron a la fuerza e hicieron que Dabo se sentara en ella, todos los viejos alrededor con las coronas puestas cantaban. Después le pusieron un anillo (¿de dónde habrán sacado ese anillo?) y le dijeron: «¡Irás con tu marido!».

Huiñame fue a la casa de Dabo pero no tenía ganas de nada, ni de tomar chicha, pasó tres semanas sin probar bocado, tampoco se juntaba a él. Le decían: «¡Te va a matar!». Entonces llegó Raquel en avioneta, con comida y le decía: «Él es un matador, júntese con él o la matará; cásese con él, después podrá salir si quiere, nosotros no la vamos a tener amarrada. Si después quiere salir, hágalo». Huiñame aceptó juntarse con él, pero amenazó que si no le dejaba salir iba a tomar veneno y morir.

Olga es otra de las mujeres captadas por Raquel y Dayuma para arreglar matrimonios apaciguadores dentro de la reducción. Olga era hija de padre kichwa y madre wao, nació en Ila; una señora la sacó de la hacienda y quedó embarazada de un kichwa. Después estuvo trabajando en Puyo, su patrona la maltrataba, le tenía encerrada, no le dejaba salir ni a la calle. En ese momento la encontró Dayuma y la invitó a ir a vivir a Tihueno diciéndole que le iba a llevar a trabajar a otro lugar, la llevó a Shell y después a Tihueno. Le dieron como esposo a un wao joven que murió enseguida y le acusaron de haber causado su muerte con brujería, faltó poco para que la mataran según las costumbres wao, a lanzazos. En seguida la entregaron a Babe, otro guerrero considerado rebelde. Olga lloraba del susto, no lo conocía, tenía miedo, no sabía el idioma, le costó mucho aprender. Enseguida Babe le llevó al monte con todo el grupo de Bai, le sacaron el vestido y todo lo quemaron en la casa, quedó desnuda, sin nada, no podía soportar los zancudos, no podía dormir: «Al principio lloré mucho».

Como ya se mencionó antes, y como se demuestra de los diferentes relatos, hubo una fuerte relación entre compañías petroleras e Instituto para limpiar el enorme territorio wao de inconvenientes para la explotación. Una evidencia de esto está en el hecho de que ninguna de esas instituciones operaba sin la autorización y supervisión del gobierno nacional.

Fue también notorio que cuando el ILV en 1969 decide captar los dos principales grupos que restan en el camino de las petroleras, los baihuairi y los huepeiri del Gabaron Dicaron, los helicópteros de las

compañías prestaron su ayuda, fue el momento de mayor colaboración entre el ILV y las petroleras. Para el ILV fue una gran oportunidad servirse de las operaciones exploratorias para llegar más rápido y más barato a conseguir su objetivo de controlar al pueblo wao.

Debido a la fama que tenían los «indios aucas», vieron que era necesaria la presencia de una patrulla militar para trabajar en esa zona. Es así como con fecha de 18 de junio de 1967 el periódico *El comercio* titulaba «Ejército protege de aucas al personal en zona de Coca» e informaba de la llegada de 40 soldados para ese fin.

Como consecuencia de estas relaciones de mutua ayuda entre estas instituciones tenemos relatos muy polémicos como el referente a un ataque a un campamento en el Tiguino en el año 89. Según una joven del grupo Tagairi llamada Omatuki, los trabajadores trajeron unas mujeres a una casita cercana; los Tagairi lancearon a una pareja que se bañaba, pero a sus gritos acudieron otros trabajadores disparando a los guerreros, dos de éstos murieron a causa de los disparos. Los días siguientes un helicóptero verde buscó la casa, con el ruido, casi todos los inquilinos salieron, pero algunos quedaron refugiados en su interior, desde el helicóptero dispararon a la casa y tres mujeres murieron acribilladas.

El ILV fue expulsado del país en 1981 en el gobierno de Jaime Roldós, en medio de una polvareda de críticas. En resumen, fue una misión que se encargó de planear y ejecutar la reducción de los Waorani con gran eficacia, detrás de ella, presionándoles estaban las fuerzas económicas y políticas ligadas al fenómeno petrolero que iba a transformar al país.

Con la salida del ILV, la asistencia a las poblaciones wao no es cubierta y son las empresas petroleras las delegadas para entregar servicios de salud, educación e infraestructura. Así tenemos que casi todas las primeras escuelitas fueron construidas por la petrolera Repsol, operadora del bloque 16, en casi todas las comunidades en donde hay escuelas.

En conclusión, con este artículo se ha intentado aportar un elemento más a las críticas que se han hecho al trabajo del ILV con los pueblos indígenas. Este elemento es la instrumentalización y control del cuerpo de las mujeres waorani de diferentes maneras por parte del Instituto Lingüístico de Verano para conseguir sus objetivos que a la vez favorecieron los intereses de empresas petroleras y gobiernos.

REFERENCIAS

Almeida, Alexandra. y Proaño, José. (2008). *Tigre, águila y waorani. Una sola selva, una sola lucha. La deuda ecológica de las transnacionales petroleras con el pueblo waorani y Parque Nacional Yasuní*. Quito: Acción Ecológica.

Cabodevilla, Miguel Angel. (1999). *Los Waorani en la Historia de los Pueblos del Oriente*. Quito: CICAME.

Kimerling, Judith. (1993). *Crudo amazónico*. Quito: Abya Yala.

Flores, José. (2017). *De las Misiones Religiosas Protestantes a las Escuelas del Milenio*. Quito: FLACSO.

EL CANTAR POLÍTICO DE NUNGULLI Y LA VIRTUD DE MARÍA

Lisset Coba Mejía

La primera vez que escuché sobre Nungulli, fue de Nancy Santi, kuraka²⁴ gobernadora del pueblo ancestral kawsak sacha, ubicado en la frontera con el Perú a orillas del río Curaray. Era 2013 y ella formaba parte del grupo de mujeres de la Amazonía que caminaron hasta Quito para reclamarle al gobierno por la abusiva apertura de sus territorios a la explotación de petróleo. Fue nuestro primer encuentro y yo estaba ansiosa por entrevistarla, por conocer sus reflexiones acerca de las actividades extractivas en la Amazonía. Sin embargo, ella me respondió con una historia inusual, me dijo que una hermosa señora se le había presentado en sueños y le había dicho que emprendiera el viaje. Más adelante me contó que ella posee el poder de la fertilidad que viene de Nungulli, una *supay*²⁵ protectora de la chagra, allá en donde ella vive. Esta es una historia que he escuchado de boca de algunas mujeres kichwa que conozco, muchas relatan sus sueños como el modo en que los *supays* o personas inmateriales que habitan la chagra les aconsejan personal y políticamente. Las mujeres poseen una relación muy íntima con las plantas y su protectora Nungulli, quien les otorga el poder de conversar con ellas para guiarlas en diversos asuntos.

Tiempo después, Nancy me contó de su formación como catequista y su devoción por la Virgen milagrosa. Ella había sido seleccionada, por la Misión Dominicana, debido a sus dotes de convencimiento, su bilingüismo kichwa-castellano pero sobre todo por su capacidad para traducir los misterios católicos a las narrativas cosmogónicas que rigen los ciclos de la selva. Estos sistemas de creencias opuestos pero compartidos emergían ante mí como interrogantes sobre modelos contradictorios del ser mujer kichwa, su profundo sentido de

24 Kuraka es la autoridad indígena que coordina un conjunto de ayllus o familias, viene de la palabra cura o sacerdote.

25 La concepción del mundo amazónico considera la existencia de personas inmateriales que protegen distintos lugares que generalmente son ricos en biodiversidad.

pertenencia a los *ayllus*,²⁶ combinado con la historia del catolicismo inculcado a la fuerza y por siglos. Nungulli, la protectora de la chagra, y María, la madre sacrificial de los pobres, ¿coexisten? ¿Se superponen? ¿Se vinculan al quehacer político de las mujeres?

Las mujeres cantan a Nungulli mientras siembran la yuca, un acto ritual que invoca a la reciprocidad entre los sujetos que habitan la chagra: piedras, árboles, monos, supays o personalidades inmateriales poderosas. En la chagra se desenvuelve un tiempo ecológico sujeto a los ciclos de fertilidad de la tierra, pero acechado por colonialidad española católica que desde el siglo XVI señala la selva como lugar pagano en donde habitan los supays, comprendidos por los misioneros como demonios. Los curas inculcan la devoción por la Virgen María, la virtud femenina del sacrificio, minando el lugar simbólico que ocupan las mujeres en la organización social kichwa; paralelamente, el conocimiento subterráneo de la chagra persiste tejiendo su autoridad. Las narrativas de las mujeres amazónicas son fuentes primarias de investigación, también la revista *Oriente Dominicano*, voz oficial de esa misión.

He escuchado distintas historias sobre Nungulli, algunas mujeres dicen que se les presenta como una piedra en un lugar inesperado que solo su dueña puede reconocer, a veces aparece en los sueños como bebé recién nacido. A quien ella cede su poder, también es dueña del talento y la voluntad que se requieren para una chagra fértil y variada basada en el conocimiento y el respeto de las precauciones rituales que protegen la reciprocidad entre los distintos seres que la habitan. La antropóloga Rosa Vacacela insiste en la importancia de las mujeres para la siembra rotativa de la selva: ellas dirigen la búsqueda de territorios para cultivar y crear la chagra, un ecosistema de plantas y árboles comestibles y medicinales para disfrute de los *ayllus*, que con el tiempo crece y se vuelve bosque comestible. Tras décadas, este se transformará en selva profunda, enriquecida por la diversificación de cultivos experimentados en la primera chagra y confundida con selva primaria, que solo los expertos caminantes logran distinguir por poseer semillas mejoradas como el cacao blanco (Smith, 2008). Este sistema es implementado por mujeres de pueblos amazónicos muy diversos, a lo ancho de sus más de cinco millones y medio de kilómetros cuadrados durante más de 10.000 años.

Nancy ha plantado estacas de yuca en diversos tipos de suelo e intentado varios injertos, tiene alrededor de setenta variedades, también cultiva cacao, plátano y ha sembrado árboles de chonta que

26 Grupo familiar en lengua kichwa.

atraen a los monos capuchinos, carne succulenta que pone a la familia contenta. El poder de Nungulli nutre y fecunda la tierra que, junto con la cacería que realizan los hombres selva adentro, conforman el ciclo de reproducción de la selva en que la vida y la muerte siempre están juntas. La chagra significa la administración de un dominio propio y de prestigio dentro del *ayllu*. Una chagra productiva, limpia, diversa, requiere disciplina personal, cultivo de la destreza y la belleza corporal para el trabajo fuerte y las largas caminatas, pero sobre todo definen la autoridad de la mujer sobre el complejo ecosistema que ella misma ha creado.

Nungulli enseña la ética de vida basada en las relaciones de reciprocidad entre los distintos sujetos del cosmos. Las plantas aconsejan a las mujeres sobre las decisiones sexuales y los asuntos relacionados con la fertilidad y ellas transmiten el conocimiento a otras mujeres, tal reciprocidad reafirma la matrilinealidad del conocimiento de la agricultura cosmogónica. Las dueñas de las chagras se acompañan de sus hijas y de otras mujeres jóvenes, con quienes crean lazos de afecto y comparten conocimientos hasta que conformen sus propios *ayllus* y cultiven sus propias chagras.

Las hijas de Nungulli, las señoras de la fertilidad, no existen en los imaginarios de patria, nación y religión que registran los archivos de los misioneros dominicanos; sus conocimientos y poderes han sido menospreciados frente al de los chamanes reconocidos como interlocutores políticos válidos por sacerdotes y otros colonizadores.

LA CASA PATRIARCAL Y LA PEDAGOGÍA DE LOS GÉNEROS

En la década de 1920, la Misión Dominicana en Canelos reconstruyó su vieja casa para desde allí reavivar la catequización de las poblaciones a las orillas del río Bobonaza: Pakayaku, Sarayaku, Boberas, Teresa Mama, Montalvo.

Los misioneros fueron enviados como representantes de la Patria y del Padre Dios Todopoderoso, cuya presencia se tradujo a la cultura kichwa como *yaya-padres*, ancestros sabios, guías del *ayllu*. Las monjas representaban la virtud de la Virgen María cuyo culto se inculcaba con empeño, recato, laboriosidad, limpieza y sobre todo resignación ante el destino de la complementariedad hegeliana²⁷ amo y esclavo, hombre y mujer, virtudes que civilizarían a la mujer

27 Véase Carla Lonzi (2018) [1970]. Escupamos sobre Hegel y otros escritos. Madrid: Traficantes de Sueños.

indígena para convertirla en la madre sumisa y servil al padre. En la ciudad de Baños, entrada a la Amazonía, las Madres Dominicanas de la Tercera Orden (1927) establecieron un internado para la educación de las huérfanas indígenas del Oriente en donde se impartía el catecismo (*Oriente Dominicano*, núm. 2). El propósito era honestar, educar e inculcar las vocaciones religiosas; las mujeres barrían la iglesia y aprendían sobre la Trinidad, los misterios de la Virgen, el catecismo en kichwa. Distintos intelectuales religiosos sostuvieron la necesidad de incorporar a las mujeres indígenas al proyecto civilizatorio republicano como publicara la revista *Oriente Dominicano* a inicios de la década de 1930:

Se propuso sacar a la mujer indígena de su estado de abyección y elevarla a otra esfera de cultura: se propuso formar con este elemento mal preparado, desde luego, un Monasterio de Monjas claustradas que tendrían por fin la adoración al Santísimo. Para el efecto, consiguió atraer seis indiecitas para el comienzo de sus anhelos [...] Educada y civilizada la mujer indígena, vendremos necesariamente a conseguir la civilización del indio nómada de estas selvas. (Marín Ceslao, Revista *Oriente Dominicano*, núm. 13, 1930: 82).

Una buena mujer era considerada en relación con la abnegación, *la conciencia del martirio, la renuncia de la vida por el tesoro de la inmortalidad* (ídem). La virginidad era predicada como el sacrificio del cuerpo, la entrega, la superación de los instintos y del placer en beneficio de los desposeídos y dolientes nacidos en el pecado. La madre de los pecadores debía ser fuerte para aguantar, sacrificarse para ser digna y lavar constantemente el pecado original y los instintos salvajes como el sexo. Así lo predicaba el poeta conservador Remigio Crespo, en la misma revista:

Más soberano ideal es el de la mujer que triunfa de la vida animal, para dar extensión y profundidad a su inteligencia, a su virtud y con ellas servir en una maternidad espiritual encumbradísima: la de reserva para el magisterio, la abnegación en pro de los demás, el mensaje continuo de la plegaria, la penitencia en pago de la ajena culpa. (Crespo Remigio, Revista *Oriente Dominicano*, núm. 25, 1932: 47).

Los misioneros enseñaban en el catecismo que los *supays* eran la encarnación del diablo y que el cuerpo de la mujer era la tentación a dominar. La pedagogía del evangelio buscaba romper las creencias,

conocimientos, los vínculos entre los *ayllus* de la selva. Los misioneros emprendían persecuciones para recuperar a los indios que escapaban a la selva pues perdían fuerza de trabajo y contribuciones. La selva era considerada el lugar del paganismo, de las idolatrías, en donde los indios conversan con los diablos. No obstante, los poderes de Nungulli no se registran en los archivos de la revista dominicana, quizá porque sanar con plantas y alimentar es considerada virtud natural de las mujeres y puede pasar desapercibido ante los colonizadores, o porque el poder de los chamanes era más temido.

La idea de un Dios católico todopoderoso que lo ve y lo escucha todo ha dado pie a una jerarquía que ubica a los hombres sobre las mujeres y lo humano sobre lo animal; vencer al salvaje era establecer la superioridad del uno sobre la otra, despojar a los sujetos de la selva de voluntad e intención. María es un predicamento colonialista que ubica a las mujeres entre la fertilidad de la chagra y el origen del pecado. El diablo es peligroso porque brinda agencia a los espíritus locales porque tiende a rearticular la reciprocidad entre las personas de los grupos familiares y los seres de la chagra y la selva.

LA POLÍTICA DE LA CHAGRA

Las mujeres cantan a Nungulli por la fertilidad del suelo, las mujeres cantan en la plaza pública de Quito para invocar al jaguar y hechizar la acción política, para vencer a la violencia extractiva. El respeto a la autoridad de las mujeres sobre la chagra es incuestionable, algunas como Nancy destacan por su capacidad de diálogo con los *supays*, hay quienes dicen que un hombre que no tiene mujer puede suicidarse pues no tendrá alimento ni consuelo. No obstante, las voces de mujeres son subrepresentadas en las organizaciones indígenas regionales y nacionales, la política indígena ha sido especialmente dura con las mujeres, frecuentemente despreciadas y sujeto de burla. Aunque esto está cambiando, involucrarse en la política organizativa requiere fortaleza frente a quienes no confían en la capacidad política de las mujeres o frente al celo sexual de los maridos a quienes la moral católica ideal también les fue inculcada.

En rueda de prensa, Nancy manifiesta hablar *a nombre de todas vidas que existen en la selva*, su poder ya no consiste en traducir los evangelios católicos al sistema de creencias amazónico; su poder subvierte el anterior, radica en traducir las perspectivas de los seres de la chagra a la política nacional. Le pregunto sobre su creencia en la Virgen María y me dice que ella, como Nungulli, es madre de

todos los seres de la selva. Aquello que en mí genera confusión para ella resulta evidente, no hay nada más poderoso que los *supays* de la fertilidad y María puede volverse uno de ellos. En los pliegues de la incertidumbre extractiva, los cantos dan continuidad al sistema de conocimientos, a la ética de las hijas de Nungulli que exorciza a la autoridad petrolera colonialista, que quiere a las mujeres sumisas y subordinadas.

ACCIÓN ECOLÓGICA:
EL RETORNO DE LAS BRUJAS
FRENTE AL EXTRACTIVISMO

Ivonne Yáñez²⁸

Acción Ecológica es un colectivo que nace en 1986 con la grata conjunción entre dos almas: la comunicación y la biología. Rápidamente el colectivo comienza entendiendo que los problemas ambientales son fruto de estructuras de poder político, económico, corporativo y cuyas soluciones radican principalmente en la lucha de los pueblos. Acción Ecológica, organización reconocida como un grupo de mujeres radicales, incólumes e incansables que no le teme al poder, venga de donde venga, toma vuelo y se asienta como un referente en el ecologismo ecuatorial, latinoamericano e internacional. Los 34 años de bregar en la defensa de la naturaleza, con voz segura y sustento en sus argumentos, nos ha puesto en la mira de muchos intereses económicos. Con esta labor, junto a los movimientos de defensa territorial, se han conseguido que en el Ecuador muchos territorios no sean incorporados a la lógica del capital extractivista. Este texto, en formato de entrevista, nos permitirá una aproximación a la mirada de mujeres brujas y rebeldes que ponen cuerpos y corazones en la ecología, en la protección y el cuidado de la naturaleza y sus derechos.

Este texto nace de una conversación entre varias integrantes de Acción Ecológica sobre la nueva caza de brujas frente el extractivismo. Se recrea una experiencia organizativa y militante, que junta el activismo, lo lúdico y, al mismo tiempo, va construyendo colectivamente estrategias políticas, teóricas y prácticas desde un ecologismo del Sur muy particular. Al ser un esfuerzo colectivo de plantearse y responder preguntas, no se incluyen los nombres; así se refleja el pensamiento conjunto que define a Acción Ecológica. Pensamos juntas.

28 Texto/entrevista que ha recogido y editado la conversación mantenida el 24 de abril de 2020 entre Alexandra Almeida, Aurora Donoso, Cecilia Chérrez, Elizabeth Bravo, Esperanza Martínez, Eva Vázquez, Natalia Bonilla e Ivonne Yáñez, integrantes de Acción Ecológica.

¿Qué son las llamadas ecobrujas? ¿Y cómo se entiende a las brujas en un contexto de extractivismo patriarcal?

ACCIÓN ECOLÓGICA: La verdad es que nosotras nos pusimos el nombre de ecobrujas. A nosotras nos decían ecochicas, hace bastantes años y en más de una ocasión nos han dicho «brujas», de forma peyorativa. Pero nosotras nos hemos reivindicado como tal a lo largo del tiempo. Acción Ecológica, desde sus inicios, ha incluido entre sus estrategias las acciones directas, la presión política, el trabajar con los movimientos sociales, pero fue por iniciativa de nuestra querida compañera Gloria Chicaiza que empezamos a reunirnos para leer nos las cartas, las runas o el I Ching. Esto es porque durante nuestro trabajo, a pesar de las vicisitudes, siempre hemos sido festivas y nos gustan las celebraciones. En ese momento empezamos a entender que podía haber una parte ceremonial distinta. Así, más allá del trabajo cotidiano, en la oficina o en los territorios, con la gente y las organizaciones, esta nueva ritualidad nos permitía consolidar más el colectivo, la amistad, la complicidad, y conversar, desde otra óptica, acerca de las dificultades y de las salidas a los problemas que estábamos enfrentando. Empezaron siendo reuniones lúdicas, pero por eso nunca han dejado de ser políticas. Así hemos empezado a autollamarnos ecobrujas, pero es algo más interno y propio.

Todo esto es parte de un proceso, de un caminar, de empezar desde el inicio. Cuando hace años nos decían ecochicas, parecía que era una expresión que daba cuenta de un grupo de mujeres que éramos frescas, irreverentes, audaces, y que eso obviamente confrontaba a los hombres inscritos en el poder. Pero luego dejó de gustarnos ese calificativo por varias razones. Aunque en ocasiones nos hemos ido apropiando de varios de los adjetivos que nos han puesto. Por ejemplo, cuando el presidente Gustavo Noboa nos dijo majaderas, entonces sacamos una camiseta súper linda que decía: «Yo también soy una majadera», o cuando nos llamaron ecologistas infantiles, organizamos dos hermosos festivales, llenamos el parque del Arbolito con niños, niñas y sus ideas sobre el ecologismo y la naturaleza. Luego nos llamaron brujas despectivamente y ahora nos autoidentificamos como brujas o ecobrujas. La apropiación como expresión de fuerza.

En los últimos años hemos tenido una reflexión más profunda de lo que ha significado para nosotras en Acción Ecológica esa identidad de ser mujeres. Nos hemos movido en un medio machista y patriarcal, siendo un grupo mayoritariamente constituido por mujeres, al principio muy jóvenes. A lo largo de los años nos hemos fortalecido hacia adentro como mujeres. Sin embargo, en muchos espacios en los que

interactuamos hacia afuera, en medios machistas o en grupos que participan hombres, ha sido difícil levantar la voz. En varios espacios, en muchas ocasiones hacíamos aportes importantes y significativos y era increíble porque después hablaba algún hombre que repetía lo que habíamos dicho y la gente luego decía: «Como dijo el compañero». Nuestras voces estaban invisibilizadas y tocaba hacerse escuchar de otras maneras y reivindicar nuestro papel activista y ecologista de participación política dentro de este ámbito machista y patriarcal.

También desde las instancias de poder siempre han intentado neutralizarnos, pero siempre hemos salido al encuentro, sin miedo a confrontar con nuestras acciones directas al poder. Por ejemplo, hace un tiempo participamos en un juicio por contaminación generada por un derrame petrolero y en la audiencia intentaron desprestigiar nuestro testimonio. Nuestro argumento fue contundente y aunque eran muchos hombres, los abogados de la empresa y del Estado en contra de nosotras, al final nos sentimos fortalecidas.

Acción Ecológica, en su caminar, ha dado peleas en espacios y momentos que tuvieron una importancia específica. Por ejemplo, en las luchas antineoliberales a finales de los años 90. En una ocasión en medio de una súper asamblea de movimientos sociales, se agradecía la presencia de los compañeros de Acción Ecológica ¡y éramos siete mujeres! Hay muchas anécdotas de ese tipo. Inclusive en espacios de organizaciones y de lucha contra el poder económico se dieron estos momentos. Porque en los movimientos y organizaciones también ocurren estas prácticas machistas y patriarcales.

Sin embargo, podemos recordar y reconocer que en otros momentos de acciones de presión no violentas, como cuando hicimos la ocupación del Congreso por la amenaza de la firma del TLC con Estados Unidos, mientras diputados de la derecha gritaban «¡Quemen a las brujas!», los compañeros de los partidos de izquierda nos defendían gritando «¡Nadie toca a las compañeras!». En otro momento, en una acción no violenta en el Hotel Colón, fuimos con escobas para barrer a quienes estaban queriendo aplicar unos planes de propiedad intelectual muy nefastos en el país. Llamamos a esa acción «¡El retorno de las brujas!». Empezábamos a reivindicar nuestra identidad bruji.

Así, parte serio y parte juego —aunque lo lúdico es muy serio también— la lectura de las runas o las cartas, o el uso de las escobas en las acciones, son prácticas poderosas, simbólicas y políticas al mismo tiempo. Son prácticas distintas y atrevidas, que han sido desvalorizadas en la modernidad. Todo esto ha servido para forta-

lecer a Acción Ecológica, ya que, en un medio machista y patriarcal, pragmático y materialista, hemos usado estrategias distintas, revitalizando los conocimientos diversos, reinterpretando la realidad, con argumentos sólidos para confrontar al poder, que suele ser masculino. Es decir, una mezcla de lo que suele llamarse «racional» con lo «espiritual». Con varios elementos simbólicos de por medio, por ejemplo, las escobas.

Debemos señalar que Esperanza Martínez empezó una colección de escobas por la fascinación de la idea de la limpieza, por ver cómo las mujeres en tantas partes el mundo trabajan y construyen esta idea de la limpieza desde la diversidad de los materiales. Llegaron a ser cientos de escobas de todo el mundo, bellas y diversas. Fue una colección que creció rápidamente porque estábamos empezando a tener mucho contacto con el mundo ecologista de otros países y esa diversidad de las escobas era como traerse un poquito de esa diversidad del Sur al Ecuador; después ya aparecieron también muchas escobas del Norte. Las escobas ayudan a barrer y las brujas usan escobas también, desde siempre.

A estas alturas somos mujeres más grandes, pero seguimos en un proceso de aprendizaje y de consolidación permanente. Lo vital, lo cotidiano, las afirmaciones constantes todavía están tejiéndose en nuestros cuerpos, en nuestra emocionalidad, en nuestra psiquis. Cuando damos las peleas frente al modelo depredador, extractivista, nos afirmamos y es con una satisfacción gigantesca. Desde nuestra capacidad de tejer con una lógica de confrontación y rebeldía, junto a las comunidades, y los movimientos sociales, estamos afirmándonos frente a unos poderes enormes.

Hemos irrumpido en el espacio público con otras palabras, con estrategias diferentes, que siempre están en constante construcción. Así, desde diversos espacios que hemos abierto, impulsado, visibilizado, se han fortalecido las luchas de las mujeres en los territorios. La empatía entre las mujeres que se han ido dando en las luchas territoriales han dado fruto. La Red Latinoamericana de Mujeres Defensoras, la articulación de mujeres Saramanta Warmikuna, son ejemplos de ello.

Para concluir, no es que hubiera desde el principio una idea ya construida de autoidentificarnos como grupo de mujeres y luego como grupo de brujas. Ha sido todo un proceso de décadas. Hemos nacido para la contestación y en este mandato ha sido importante identificarnos como mujeres brujas. Un camino de rebeldía, de espiritualidad y de fuerza en todos los sentidos.

En la lucha frente a las empresas petroleras, mineras, camaroneras, etc., Acción Ecológica se confronta al poder en defensa de los territorios ¿Cómo se ve la nueva caza de brujas en este contexto?

Recordemos que las mujeres fueron acusadas de brujería y condenadas en Europa en la Edad Media, pero sobre todo durante el Renacimiento, para controlar sus cuerpos. También una de las muchas excusas de los inquisidores para justificar la caza de brujas fueron las prácticas de las mujeres que denotaban un manejo contrario y distinto de la existencia, como por ejemplo el manejo de plantas. Aunque debemos señalar que, en el Ecuador, la brujería no ha estado ligada solamente a las mujeres; en el Ecuador, por ejemplo, los casos de condena a la brujería y de sanción ha sido hacia los chamanes, quienes hasta transmutan.

Silvia Federici, quien fue invitada por Acción Ecológica a Ecuador hace unos años, sostiene que el capitalismo se basa en un proceso de acumulación originaria y vimos que sería interesante tratar de ver, en un contexto del Sur, latinoamericano y ecuatoriano, cómo se reactualiza la caza de brujas en un momento de ampliación de las fronteras extractivas. Acción Ecológica ha pasado procesos de criminalización, estigmatización, escarnio público, judicialización y dos intentos de cierre. Lo mismo podemos decir de las mujeres de las comunidades indígenas, de la Sierra y de la Amazonía, mujeres afro.

Este camino, más aún ahora en el contexto de la pandemia, es de mucha incertidumbre. La estrategia de las acciones directas de mujeres, como son muchas de las que hemos realizado en nuestra vida, ha generado simpatía en el conjunto de la sociedad y ha inspirado otras luchas, aunque también muchos ataques desde diversas instancias. Se puede decir que hay una nueva caza de brujas, en contra nuestra y en contra de las mujeres en resistencia en los territorios.

El movimiento de mujeres de hoy en día es lindísimo, y también de los jóvenes como las y los Yasunidas/os, a quienes sin duda han inspirado los años del activismo de Acción Ecológica. Varias mujeres en Acción Ecológica somos feministas, ecofeministas, y se trata también de vincular nuestro trabajo con estas otras luchas.

Podría ser anecdótico el tema de llamarnos ecobrujas, pero no lo es justamente en toda esta dimensión de nueva caza de brujas contemporánea llevada a cabo por las empresas extractivas, públicas o privadas y por otros actores que tienen intereses en controlar los cuerpos de hombres y mujeres que se oponen al capitalismo.

Somos brujas, mujeres en la búsqueda de nuevas formas de actuar, con la experiencia, con la intuición, a través de nuevas subjetividades y simbolismos y así seguiremos hacia el futuro y más allá.



Escobas en las oficinas de Acción Ecológica.
Libres de combustibles fósiles.

«NOS LEVANTAMOS CONTRA LA TRIPETROL»

Entrevista a Zoila Castillo por Lisset Coba

Desde muy joven Zoila Castillo (1963) participó de las asociaciones de reclamo de titulación colectiva de tierras, de las organizaciones de resistencia frente a la colonización petrolera que desplaza a los pueblos ancestrales. Ella fue Dirigente de la Mujer de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza OPIP (1996), que en 1992 logró el reconocimiento legal de 1,4 millones de hectáreas para siete pueblos y nacionalidades indígenas. Las mujeres en la Amazonía han sido protagonistas sobresalientes en la defensa de territorios acosados por el Estado y multinacionales que explotan petróleo.

La apertura de bloques petroleros en territorios indígenas revoluciona todos los aspectos de la vida, transforma los ecosistemas en enclaves de extracción, focos de violencia, impactando en los elementos fundamentales para la regeneración de la vida: ríos, suelos, aire, bosques. La símica inicial explota dinamita en el interior de la tierra provocando terremotos, espantando a animales y *supays* (los seres inmateriales poderosos que protegen la selva). El abuso sexual, la madresoltería, el abandono, las enfermedades son parte de la colonización extractivista.

La historia política de las mujeres kichwa amazónicas está hecha de un sinnúmero de actos de resistencia, inteligencia política y valor. A fines de la década de 1990, la empresa petrolera de capital ecuatoriano Tripetrol buscó instalarse en la provincia del Pastaza, sin embargo, las mujeres indígenas organizadas lograron detenerla. Esta entrevista fue realizada más de diez años después de que Zoila fuera dirigente de la mujer de la OPIP, su interés es ejemplificador, radica en el aprendizaje de la capacidad organizativa, logística, ideológica de quienes retuvieron a los administradores de la empresa hasta la firma de su salida de la zona.

LISSET COBA: *Cuando eras dirigente de la mujer de la OPIP en 1997, ustedes se tomaron la Tripetrol en la Shell, ¿cómo fue eso?*

ZOILA CASTILLO: Venían los ingenieros, hicieron trochas, los petroleros querían entrar, ahí nos tomamos la base de la Shell. Ahí cien mujeres nos tomamos la base de la Shell, cinco días detenidos, caminé con mi bebé tierno cargado tres, cuatro horas, por Copataza, no había carreteras, hasta Copataza llegué.

¿Y hablabas con la gente?

Hablaba con la gente, conversaba con las dirigentes de mujeres, para que se hagan levantar. Por eso en Arajuno me conocen muy bien, en Sarayaku, todo el mundo me conoce. Yo cargada el wawa [niño]. Si ya no podía ni caminar, hinchadas las patas

¿Con quién ibas?

Me acompañaban las compañeras, otras dirigentes. Yo les decía «Vámonos, compañeros» e iban los compañeros con los técnicos. Entonces nos levantamos las mujeres. Yo decía: «Nos tenemos que levantar, ellos entraron a mi territorio, dejaron a las mujeres embarazadas. ¡Uy! No vamos a dejar que nos hagan». Así yo incentivaba. Pero yo con la experiencia de que mi tía que se quedó embarazada de un trabajador jaguallacta [mestizo de la sierra] de la Compañía. Yo viendo eso, dije: «Nos van hacer daño a nosotros». Mi tía fue violada... Entonces por eso yo dije ¡no! La Tripetrol entró, así, abusivamente, sin conversar con la organización. Por eso, nos juntamos las mujeres todas unidas de Sarayaku, de Canelos, de cada lugar.

¿Cómo hacías para comunicarte?

Teníamos radio todas las comunidades, comunicaciones, porque nos donaron radiecitos.

¿Cómo planificaron la toma de la empresa?

Estábamos haciendo un taller y nos juntamos. Primero conversamos con las mujeres: «¿Qué vamos hacer ahora? Tripetrol está abusando»... «Ahora, compañeras, ¡vámonos a la Shell». Una a una entramos, para conversar. Pero el rato de que entramos alguien se quedó afuera, había carpas, puestos... En ese tiempo las mujeres eran valientes, ¡machas! Fíjate mi wawa [hijo], tenía dos mesecitos, ahí nos fuimos con otra compañera... Llegamos en el carro, como nadie sabía lo que intentábamos. Primero hicimos como taller y ahí les digo: «Mujeres, ¡ahora sí! ¡Vámonos!»... Nos embarcamos y nos fuimos todas las mujeres, con lanza, con todo, nos fuimos y entramos en la oficina. Éramos

cinco y ¡pum! empujamos al guardia. Y dijeron: «¿Qué quieren? ¿Qué quieren?» y ¡pum! empujamos el candado, cerramos otro candado que no era [ríe]...

¿Sólo mujeres?

Sí, solo mujeres y el guardia atrás. «¡Chuta!», llamaba por aquí por allá, pero hasta eso ya entramos el resto de mujeres y ¡paaag!

Y.. ¿Cuántas eran en total?

Cien mujeres. Otras mujeres habían desarmado la carpa [del campamento petrolero], habían botado todo [ríe].

¿El campamento?

El campamento, les dije: «Nos van a denunciar...», pero igual ya ahí luchamos. César Cerda era presidente y dice: «¿¡Qué hiciste Zoila!?» [ríe]. Nos tomamos el campamento para que firmen el documento para que se vayan, eso era. El ingeniero me decía: «Señora, quiero hablar contigo». Y yo: «No tengo nada que hablar. ¡No negociamos!». Dormíamos en el suelo de la oficina todas. De ahí si los compañeros ahí si se enteraron...

¿Entraron primero las mujeres y luego entraron los hombres?

No, no ayudaron los hombres, solo mujeres cogimos. Los dirigentes sólo les hicieron firmar. Algunos compañeros vinieron a ver a sus mujeres. Y mi marido en ese tiempo dijo: «No me importa lo que te pase» y yo le dije que me traiga el pañal de mi wawa [hijo], después de que le mandé al diablo, me vino a dejar el pañal [ríe].

¿Le mandaste al diablo, a tu marido por no apoyarte?

¡Claro pues! Bueno, también me vino a dejar comida. Él compró alguna cosita para que estemos ahí. Ni hambre no daba....

¿Cuánto tiempo estuvieron?

Tres días estábamos adentro, hasta que firmen el documento... ese ingeniero tampoco quería comer. Les llamaban para preguntar si está bien. Insistía: «Compañera, hablemos, negociemos». Y yo, nada que ver [ríe].

¿El gerente de la empresa?

Sí. Cafecito, agüita, así tomaba...

Y ¿cómo cuántos trabajadores había? ¿Cuánta gente había de los petroleros?

No sé... Nosotros nos tomamos la base [del campamento], donde estaba el ingeniero sentado, no lo soltamos, ¿quién sería? Gerente creo que era. «A él no soltamos, hasta que firme». Ahí decían que ya los militares vienen a desalojarnos, que ya vienen los policías: «¡Que vengan a desalojar!». Pero nosotros como estábamos dentro con el ingeniero no teníamos miedo a nada. Pusimos candado, ni ellos tenían llave, nosotras nomás. Entonces, nos hacían asustar, ya vienen los militares, estábamos en campamento militar con la Shell.

¿Y fueron los militares?

Vinieron a gritarnos las mujeres de los militares. Yo dije: «Señoras, vayan a dar órdenes en la tierra de ustedes, que allá saquen el petróleo, aquí no dejamos. Si ustedes tienen terrenos pueden darlos, sus haciendas, pero nosotros no vamos a dar». Así, así, gritamos, ahí se fueron calladas [ríe]. Entonces, ahí sí nos dieron ese papel firmado de que ellos van a retirarse de base, del campo y [nos reclamaron] «¿por qué han desbaratado las carpas?». Salieron con el acta firmada.

¿Y se fueron? ¿Se llevaron sus cosas?

Con sus cosas. De ahí se fueron, pero estaban en Quito jodiendo, decían que nos van a denunciar, entonces hicimos la marcha y nos fuimos a Quito. Y ahí también había policías, en la oficina del Hotel Quito, esa edificio grandote, ahí sabían estar oficina de ellos.

¿De Tripetrol?

Sí, de Tripetrol, ¡estaban cabreados, pues! Ahí hubo una pelea con la policía y yo con la wawa y con mijo pequeño de dos añitos, ¡ay, Dios mío! Nos botaron bombas lacrimógenas. «Ay, no, no, no», yo dije, «ya me retiro de la organización, ya no voy a pelearme más» [ríe] ¡Madre mía! Justo llegamos solo un guardia había, vinieron más policías pa, pa, pa, pa... Acá los policías, acá nosotros estábamos. Nosotras insistiendo que nos dejen para conversar y no querían. Estuvimos todo el día como a las cinco de la tarde y nos botaron bomba [lacrimógena] para que desalojemos, pero igual con piedras nos defendimos...

¿La botaron a la Tripetrol?

Sí la botamos.



INDISCIPLINAS ESPIRITUALES
Y FUNDAMENTALISMOS
CONTEMPORÁNEOS

EL GÉNERO DIABÓLICO. EVANGÉLICOS, NATURALEZA FEMENINA Y DISEÑO ORIGINAL

Cristina Vega

INTRODUCCIÓN

Desde 2017, asistimos en Ecuador a un activismo religioso fundamentalista que ha puesto de relieve una nueva alianza entre la cúpula católica y un buen número de iglesias evangélicas (pentecostales y neopentecostales). La campaña *Con mis hijos no te metas*, de carácter internacional, se ancló a la coyuntura nacional, marcada en aquel tiempo por la *Ley orgánica integral para prevenir y erradicar la violencia contra las mujeres* y la reforma del *Código Orgánico de Salud*. Más tarde se reactivaría con una sentencia de la Corte Constitucional que ratificaba el derecho de los adolescentes a decidir sobre su vida y salud sexual y reproductiva (julio de 2018), con la lucha por la despenalización del aborto en caso de violación (desde enero de 2019) y con la aprobación del matrimonio igualitario (junio de 2019).

Al calor de estas activaciones se buscó suscitar pánico ante la supuesta incitación al aborto, la homosexualización de los niños y la confusión de identidades de género, obra de feministas diabólicas contrarias al «diseño original», es decir, a los lugares distintos que Dios (a través del evangelio) atribuye a los sexos. Para ello se habló un doble lenguaje: de una parte, se apeló a interpretaciones esencialistas sacralizadas sobre el binarismo sexo-genérico, la familia y la vida, mientras que, de otra, se utilizó el lenguaje secular de los derechos y se invocó una constitución progresista en la que se consagran los derechos de la naturaleza. El receptor de la campaña era el ciudadano modelo, responsables padres de la nación, prestos a elegir lo mejor para sus hijos, pero sobretudo los sectores populares, que saben que por experiencia que es en la familia donde descansan las posibilidades de sostenimiento.

Evidentemente, esta onda reactiva adquirió fuerza en un contexto sociopolítico más amplio: el tránsito en el gobierno de Rafael Correa, primer enunciador de la «ideología de género» en 2014, a Lenin Moreno,

electo en mayo de 2017, y el modo en que esto desestabilizaba pactos previos con la jerarquía católica; el declive del llamado progresismo al hilo de la corrupción o el fin de los bajos precios de las materias primas y la nueva arremetida neoliberal. Acontecimientos puntuales —la reproducción de «El altar blasfemo» de Mujeres Creando en la trasera de la Conferencia Episcopal, denuncias de abuso sexual en centros educativos o la sentencia de la Corte Constitucional que ratificaba la autonomía de los adolescentes en el uso de anticonceptivos— vinieron a aderezar las percepciones acerca de la crisis y la degradación social y moral del país, leídas en clave de género. La negativa de la Asamblea a despenalizar del aborto en caso de violación en septiembre de 2019 ejemplificó, al menos en parte, la influencia de esta corriente en la definición de la ley y la política pública en el país.

Todo esto ocurría al tiempo que un movimiento feminista vigoroso y propositivo ocupaba las calles en América Latina y otras regiones, indignado ante la violencia, la impunidad, la pobreza y sobrecarga femenina, la subordinación sexual, la imposición legal de la maternidad y la criminalización del aborto.

La victoria de Jair Bolsonaro en 2019 fue un gran salto en el sprint de la politización religiosa misógina y racista que acudía a la «ideología de género» como un instrumento populista destinado a revertir políticas de igualdad. Sus protagonistas contestaban así, de forma belicosa, los reclamos del feminismo y la responsabilidad del Estado con la desigualdad vinculada a las identidades sexuales y de género y la violencia contra mujeres y sujetos feminizados. Frente a un mundo de confusiones y relativismos, el «diseño original» se convertía en mensaje central de restauración.

Los consensos previos se desestabilizaron, inaugurándose un periodo de disputas e incertidumbres en torno a los significados popularizados acerca de la familia, los papeles de mujeres y hombres, las identidades sexuales, la reproducción, la autoridad de los padres, la democracia sexual y las atribuciones del Estado, entre otros.

LA POLITIZACIÓN REACTIVA

El carácter «reactivo» (Vaggione, 2009) contra los avances del feminismo, inestables pero más visibles a raíz del protagonismo callejero desde 2015, proporciona una importante clave interpretativa. Al fin y al cabo, desde la década de 1980, pero sobre todo desde 1990, la cúpula católica venía trabajando sobre cómo combinar, teológicamente hablando, los «mandamientos» de la democracia y la igualdad

con los postulados de la diferencia natural. De ahí el énfasis en la «complementariedad» y la «colaboración», la «dignidad», la «cultura de la vida» o la «ley natural», basada en la ciencia y la antropología (Garbagnolli, 2016; Case, 2016). Estas innovaciones se desplegaban mientras el catolicismo perdía predicamento y los evangélicos, auspiciados desde Estados Unidos, avanzaba hacia el sur.

Desde el primer decenio de 2000, la ofensiva arreció y se hizo más directa, más «anti», habilitando nuevas formulaciones, entre ellas, «ideología», «colonización» e «imperialismo», «ecología humana» y conservacionismo, «marxismo cultural», etc. Se importaron movilizaciones, se tejieron pactos y se presionó a los organismos internacionales, mientras el fantasma del feminismo y su cuestionamiento del eje capitalista-patriarcal recorría América Latina. Los gobiernos progresistas estaban en declive y el fundamentalismo religioso y los partidos conservadores despuntaban en la política partidaria, especialmente en el ala del evangelismo más beligerante, expansionista y opulento (Torres, 2019). Las fuerzas conservadoras hallaban en la religiosidad reaccionaria un recurso útil y efectivo contra el *establishment*. En este contexto, la doctrina de la Guerra Espiritual cobró nuevo brío

FUNDAMENTALISMO EVANGÉLICO, RELIGIOSIDAD POPULAR Y GUERRA ESPIRITUAL

En Ecuador, el protestantismo histórico fue un aliado del liberalismo en el Estado al momento de socavar la hegemonía colonial y tradicionalista de la Iglesia católica y su vínculo con las élites gamonales hasta bien entrado el siglo XIX (Bastián, 2006; Guamán, 2011).

No obstante, en la segunda mitad del siglo XX, las *faith missions* estadounidenses que llegaron al país se caracterizaron por el conservadurismo, el proselitismo, el anticomunismo y la canonización del *american way of life*, en un claro esfuerzo de aculturación modernizadora. En plena Guerra Fría, el evangelio, Estados Unidos y el gobierno se hallaban en el poderoso bando de lo sagrado. La prédica acerca de la dicotomía entre «las cosas de Dios» y las «cosas del mundo» implicaba una visión fatalista sobre lo mundano que, en consonancia con el legado de la conquista (Silverblatt, 1993), lo asociaba a lo diabólico y a la brujería.

De acuerdo con Susana Andrade (2004), a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, al abrigo del sincretismo entre las prácticas religiosas autóctonas y el evangelismo, se conforma una religiosidad popular evangélica, encabezada por líderes indígenas locales, que

contesta a algunos presupuestos de las misiones iniciales y responde a la condiciones socioeconómicas cambiantes en las que se ven envueltas las comunidades de la sierra central ecuatoriana.²⁹

El discurso religioso del pecado y la culpa —individual y social— proveyó una explicación moral a la crisis y ofreció métodos sencillos para salir de ella y hallar salvación y bienestar. El éxito de estos métodos ha estado ligado a la recreación del universo religioso indígena a través de la cultura oral, la persistencia de formas de ayuda mutua y la recreación de una comunidad de apoyo —las iglesias quichuas— en las ciudades, entre otros recursos. En el fondo, la estrategia de transferencia de un sistema de creencias a otro ha significado aceptar el predominio de la ideología y cultura occidentales (cristianas) y la necesidad de una mayor inserción en la economía de mercado para sobrevivir. (Andrade, 2004: 326-327)

Los nuevos valores y prácticas modernas convivían con la idea y la ritualidad asociada al pecado y la salvación, así como con la creencia en lo demoníaco y la necesidad de expulsarlo. El mal podía venir de muy distintos (y contradictorios) lugares. «A veces —dice uno de los líderes religiosos entrevistados por la autora— el diablo ofrece cosas»: mujeres, licor, bienes materiales (2004: 186). A veces, atenta contra propiedades y bienes materiales, expresión de la gracia de Dios. El demonio puede poseer y hacer enfermar, en cuyo caso los ritos de sanación, arraigados en las culturas indígenas, se orientan hacia la expulsión del mal.

La guerra espiritual, un recurso evangelizador particularmente eficaz entre las décadas de 1950 y 1980 (Wynarczyk, 1995), enfatiza la confrontación entre las fuerzas del bien y del mal extrapolándolas a todos los ámbitos de la vida. Las fuerzas del mal son personificadas a través de demonios que atacan y contaminan física, moral, espiritual y económicamente no solo a una persona sino a una población, a una localidad, al mundo. La misión cristiana se expresa como una liberación espiritual que recurre a elementos provenientes del animismo, de religiones orientales y afrocaribeñas. El buen cristiano debe combatir de forma activa, en lo cotidiano y en los cultos, la obra de Satanás y sus demonios (Vega, Castellanos y Salazar, 2021). En ellos se verifica, a través de señales inequívocas, la presencia de Dios y la expulsión del mal.

29 Para Andrade, en estas comunidades, el protestantismo crece en franca oposición al catolicismo y el poder blanco-mestizo de la Iglesia. La «pentecostalización» (en ruptura con las misiones iniciales) sigue una estrategia de adaptación en un contexto de «caducidad de las relaciones de producción tradicionales, el aumento de la pobreza, el fraccionamiento de la tierra y la masiva migración a las ciudades» (326-327).

A pesar o, más bien, a partir de las contradicciones, esta concepción ofrece incontables ventajas y anima una ritualidad emotiva y participativa. Tal y como explica Semán (2019: 32):

La doctrina de la guerra espiritual, por su parte, introduce una ampliación y una variación en la lógica del bautismo en el Espíritu Santo que está en los inicios del pentecostalismo. Si el pentecostalismo originario sostiene que lo divino está en el mundo, la idea de guerra espiritual también incluye la presencia del mal. De esta manera, el demonio deja de ser una metáfora para convertirse en una fuerza espiritual encarnada que amenaza la salud, la prosperidad y el bienestar, y esto da lugar a una concepción de la experiencia religiosa y de la liturgia en la que la expulsión de distintos demonios resulta central.

El pentecostalismo conecta así con una sensibilidad religiosa popular que confiere poderes al Espíritu Santo en la lucha contra el mal. El atractivo de milagros y encantamientos, localmente declinables, no solo evoca creencias alejadas de lo racional y lo científico, sino que abre expectativas de mejora para las personas empobrecidas y precarizadas. Los «peores» y los más desfavorecidos se convierten en ejemplo, difuminando la separación entre los líderes espirituales y cualquiera.

CULTIVAR LA VIRTUD, COMBATIR «EL GÉNERO»

En el combate espiritual contemporáneo, el género, su «ideología»³⁰ y sus voceras (es decir, las feministas) se han conformado como un poderoso fantasma. Los temores asociados al campo del género se conectan de forma más o menos directa con inquietudes sentidas: la educación de los jóvenes en un mundo lleno de incitaciones al consumo, la sexualización temprana, la pérdida de autoridad de los padres, el embarazo adolescente, la violencia en distintos entornos, incluido el educativo, el aborto clandestino y penado, etc. (Vega, 2017). La «ideología de género», en tanto «significante flotante», permite agrupar amenazas diversas y dar forma al conflicto. Este instrumento, no obstante, carecería de fuerza si no fuera porque engarza con una configuración de los géneros, expresión del orden divino y del orden natural, firmemente asentada en la sociedad, y específicamente cultivada por sectores evangélicos en ascenso.

En un estudio sobre una fundación evangélica en Quito, Mares Sandoval (2005) explica cómo, para los creyentes mestizos vinculados

30 Ideología se contrapone aquí a verdad natural.

a esta organización, el «renacer» con Cristo está asociado con virtudes como la laboriosidad, el ahorro, la eficiencia, el autocontrol y la austeridad. Todo ello reporta compensaciones domésticas y económicas que no pueden ser ignoradas;³¹ virtudes que se expresaban en los hábitos, la vestimenta, los espacios y las interacciones. La obediencia al esposo, cabeza de la iglesia y del hogar, la humildad y la realización de las tareas domésticas tienen como contrapartida la disciplina de este para ocupar el papel que naturalmente le corresponde: proveer, administrar y disponer en el seno del matrimonio. Dicho orden también compete a viudas y madres solas, unidas a Cristo. La Iglesia funge, con una mezcla de autoridad moral y temor, ante las manifestaciones terrenales de lo demoníaco en el espacio privado, individual, institucional y comunitario, garantizando la jerarquía entre mujeres y hombres inscrita en el diseño del creador. Esta última se convierte en el espacio de mediación para la prosperidad, la pacificación del conflicto y, cabría añadir, la ocultación de la violencia.

La producción intersubjetiva y la necesidad pertinaz de cultivar diariamente los mandatos que pesan sobre las mujeres (y los varones) se nutre de concepciones arraigadas acerca de la naturaleza femenina: su debilidad ante las fuerzas del mal y su inclinación a caer, ser poseídas y manifestar identidades liminales (entre lo humano y lo animal, por ejemplo); los poderes y excesos que representa su corporalidad, conectados con el deseo sexual, la (auto)gestión de la procreación y la curación, en definitiva, con la concepción occidental acerca de «lo salvaje» y, finalmente, asociado a lo anterior, su naturaleza antisocial, es decir, proclive a revelarse contra lo que paradójicamente dicta su naturaleza (queriendo emular a los hombres). Confundir los lugares naturales, tal y como predica el feminismo, invirtiendo roles y cuestionando el papel de los varones como cabeza para proteger y «guiar amorosamente», es una expresión del pecado y de las tinieblas de la ideología.

En el presente, el feminismo y los movimientos de liberación sexual, pertrechados con su diabólica «ideología de género», han tomado la posta de lo que otrora encarnara el comunismo. El buen cristiano es el que detecta y lucha contra la obra de Satanás y sus demonios. En un culto dominical tras la aprobación del matrimonio igualitario en

31 Las ventajas que esta disciplina implica para las mujeres han sido señaladas en la literatura (Brusco, 1995; Lindhardt, 2009): por un lado, ganan en autonomía al salir y participar en lo público, a pesar de la vigilancia sobre su sexualidad; por otro, las Iglesias les permiten «domesticar» a los hombres comprometiéndoles con la familia y la comunidad. El resultado, no obstante, incorpora una cadena de subordinaciones y, posiblemente, un pacto de silencio en torno a la violencia.

junio de 2019, Fernando Lay, presidente del movimiento *Vida y Familia*, enuncia con claridad los términos en los que se libra el combate.

Hay una milenaria guerra entre la luz y las tinieblas, entre Dios y Satanás, y nosotros estamos allí para decidir de qué lado estamos. Cuando hay una guerra y una nación está en peligro, digamos que el Ecuador está siendo amenazado por un ataque [...] ecuatoriano que no se levanta a defender a su país es un traidor, traidor a la patria. Y además de ser ciudadanos ecuatorianos, somos ciudadanos del reino y quien no defiende la honra de Dios y los valores del reino de Dios, también es un traidor (Cuaderno de campo, 21 de junio de 2019; Vega, Castellanos y Salazar, 2021).

REFERENCIAS

Andrade, Susana. (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.

Bastián, Jean Pierre. (2006). «De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa». *Revista de Ciencias Sociales*, 16, 38-54.

Brusco, Elizabeth. (1995). *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas.

Case, Mary Ann. (2016). «The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender». *Religion and Gender*, 6 (2), 155-172.

Garbagnoli, Sara. (2016). «Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order». *Religion and Gender*, 6 (2), 187-204.

Guamán, Julián. (2011). *Evangélicos en el Ecuador. Tipologías y formas institucionales del protestantismo*. Quito: Abya- Yala.

Lindhardt, Martín. (2009). «Poder, Género y Cambio Cultural en el Pentecostalismo Chileno». *Revista Cultura y Religión*, 94-112.

Sandoval Vizcaíno, Mares. (2005). «Una obra del señor: protestantismo, conversión religiosa y asistencia social». *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 22, 83-94.

Semán, Pablo. (2019). «¿Quiénes son? ¿Por qué crecen? ¿En qué creen? Pentecostalismo y política en América Latina». *Revista Nueva Sociedad*, 280, 26-46.

Silverblatt, Irene. (1993). «Las armas de la hechicería». En Verena Stolcke (ed.). *Mujeres invadidas. La sangre de la conquista de América*. Madrid: Horas y horas.

Torres, Ailynn. (2019). «De la marea rosa a la marea conservadora y autoritaria en América Latina: desafíos feministas». FES-ILDIS. Disponible en <http://library.fes.de/pdf—files/bueros/quito/15682.pdf>

Vaggione, Juan Marco. (2009). «Sexualidad, Religión y política en América latina». Trabajo preparado para los diálogos regionales (Río de Janeiro), 1-64.

Vega, Cristina. (2017). «¿Quién teme al feminismo? A propósito de la ‘ideología de género’ y otras monstruosidades sexuales en Ecuador y América Latina». *Sin Permiso*. Disponible en <https://www.sinpermiso.info/textos/quien-teme-al-feminismo-a-proposito-de-la-ideologia-de-genero-y-otras-monstruosidades-sexuales-en>

Vega, Cristina. Castellanos, Lorena. y Salazar, Joseph. (2021). «Poner orden en la familia y en el país. La politización reactiva y la consolidación de la articulación evangélica en Ecuador».

Wynarczyk, Hilario. (1995). «La guerra espiritual en el campo evangélico». *Sociedad y Religión*, 13, 111-126.

«HE AQUÍ LA ESCLAVA DEL SEÑOR»: LA IGLESIA Y LAS MUJERES

Sofía Yépez Naranjo

El 2020 llegó cargado de violencia contra las mujeres. En tan solo tres meses se han registrado violentos femicidios hacia mujeres, niñas y adolescentes en toda la región. El enojo y rechazo a la violencia machista motivó a diversas mujeres y colectivas feministas a unirse en las calles el 8 de marzo. Una de las imágenes que ha llamado la atención durante el 8M ha sido la de dos monjas apoyando a las feministas y denunciando la violencia clerical, algo que se ve muy poco debido al discurso oficial del Vaticano que rechaza fuertemente a los feminismos. Su participación en la marcha constituye un desafío al discurso oficial de la Iglesia, lo que nos lleva a cuestionarnos: ¿Por qué estas monjas decidieron participar? ¿Cuál es la relación entre la Iglesia y las mujeres?



Marcha del 8 de marzo de 2020. Imagen tomada de redes sociales.

La relación entre la Iglesia católica y las mujeres siempre ha sido tensa. A lo largo de la historia, la Iglesia ha generado discursos que han contribuido a la persecución y asesinato de mujeres en diversos territorios con el fin de establecer un orden patriarcal (que además es funcional al capitalismo) en donde los cuerpos y las subjetividades de las mujeres quedan sometidas. Muchos de los discursos religiosos sobre las mujeres están basados en relatos bíblicos desde los cuales se han construido las nociones de lo que significa ser una mujer y cómo una mujer debe actuar. Dos de las mujeres más polémicas e importantes de estos relatos son Eva (la pecadora) y María (la santa), que a pesar de ser representadas de manera diferente constituyen ideales desde los cuales se juzga a cualquier mujer en el ámbito público y privado. San Irineo de Lyon³² en su tratado sobre las herejías, escribe:

Pues de la misma manera que Eva, seducida por las palabras del diablo, se apartó de Dios, desobedeciendo su mandato, así María fue evangelizada por las palabras del Ángel para llevar a Dios en su seno, gracias a la obediencia a su palabra. Y si aquélla (Eva) se dejó seducir para desobedecer a Dios, ésta (María) se dejó persuadir a obedecerle, con lo que la Virgen María se convirtió en abogada de la virgen Eva.

En este relato se presenta a Eva como la causante de los males de la humanidad. Sin embargo, el pecado de Eva no tiene que ver con probar del fruto prohibido, sino con la desobediencia a dios. Su desobediencia la condenó a vivir en la tierra, a parir con dolor y a quedar sometida al hombre (Adán). Las mujeres como hijas de Eva quedamos marcadas por su desobediencia, teniendo que pagar con control y sumisión su falta a dios. Sin embargo, San Irineo indica que la falta grave de Eva es remediada por otra mujer, María, quien, en lugar de cuestionar y desobedecer, acepta la voluntad de dios. Así, la obediencia de María la convierte en la salvadora de Eva (y de las mujeres). Con estos relatos la Iglesia se ha encargado de legitimar la obediencia y sumisión de las mujeres, castigando a aquellas que no cumplen con la ley «natural» o el mandato divino de dios. A partir de la figura de Eva, aquellas mujeres que rompen con la norma son consideradas como pecadoras, brujas o putas, juzgadas, perseguidas y castigadas, mientras que aquellas que se someten a la norma pasan inadvertidas.

Así como Eva desobedeció a dios, las feministas desobedecen y cuestionan los lugares e ideales que se ha asignado a las mujeres. Sus cuestionamientos han visibilizado la relación que se entreteje entre

32 «Eva y la Virgen María según San Irineo de Lyon», *Recta Doctrina* [blog cristiano ortodoxo], 28 de noviembre de 2013. Disponible en <http://rectadoctrina.blogspot.com/2013/11/eva-y-la-virgen-maria-segun-san-irineo.html>

el control de sus cuerpos y subjetividades y los discursos religiosos (Vaggione, 2017), por lo que se han convertido en detractoras de la Iglesia. Sin embargo, en los últimos años hemos observado con asombro la irrupción de grupos fundamentalistas³³ como una fuerza reaccionaria a los feminismos y diversidades sexuales que apelan a un orden patriarcal. La Iglesia católica ha permitido la formación de fundamentalistas a través de los movimientos eclesiales,³⁴ que constituyen un ejemplo de grupos católicos que buscan volver al fundamento bíblico y doctrinal.

Lazos de Amor Mariano (LAM) es un movimiento eclesial en donde la figura de la virgen juega un papel central. Al ser un movimiento mariano, apela a la virgen como ideal de mujer para sus misioneras, quienes a través de su conversión buscan seguir sus pasos. Sin embargo, la figura de la virgen de LAM es la de una mujer pasiva y obediente, que lejos de velar por sus motivaciones, intereses y placeres, cumple la voluntad de su dios-padre. Esta mujer-madre, que no tiene control de su sexualidad, sino que se muestra como un «recipiente» en donde dios actúa (Vuola, 1993), se convierte en su ideal de mujer. La obediencia de María hacia la voluntad de dios se enaltece de tal manera que las misioneras de LAM evitan a toda costa desobedecer los mandatos de su Iglesia, de ahí que afirmen buscar convertirse en «esclavas del Señor».

A partir de la figura de María, la Iglesia ha atribuido un conjunto de características a las mujeres denominadas como «genio femenino» (Garbagnoli, 2018). Este término, acuñado por Juan Pablo II, busca exaltar la figura de María como ideal de mujer y afirmar que las mujeres poseemos características intrínsecas a nuestra «naturaleza», es decir, por el hecho de ser mujeres ya nos convertimos en seres dóciles, sentimentales y maternos, naturalizando la posición de las mujeres en el espacio privado y los roles que deben cumplir. Si bien en la actualidad la Iglesia no persigue y asesina a las mujeres como en la caza de brujas, el «genio femenino» ha servido como un dispositivo de control, ya que aquellas que desafían los roles de género (como las feministas) son consideradas como pecadoras que no solo rompen con el orden patriarcal, sino que desobedecen el orden divino de dios. Como a las brujas de siglos pasados, LAM juzga a las

33 A pesar de que autores como Horacio Sivori (2019) llamen a cuestionar este término debido a que podemos homogenizar a los diversos actores fundamentalistas, entiendo a los fundamentalismos como grupos que retornan al fundamento bíblico como verdad absoluta sobre la cual ordenan el mundo (Schäfer, 1997).

34 Los movimientos eclesiales constituyen nuevas formas de organización de los laicos en la Iglesia (Suárez, 2014).

feministas por considerar que están influidas por el demonio (como Eva). En este sentido, las representaciones de Eva y de María sirven como base del discurso patriarcal que castiga o premia mujeres en función de sus comportamientos.

Estos relatos y discursos religiosos están interiorizados en nosotrxs, en nuestra forma de percibir y organizar el mundo. Los fundamentalismos aprovechan esto para imponer su «agenda moral» (Pérez Guadalupe, 2018) que busca mantener el orden patriarcal. De ahí que es importante reinterpretar los relatos religiosos que han servido de base para controlar y juzgar a las mujeres. Entender a Eva y María como seres humanos, que lejos de ser pecadoras o virtuosas, han tomado decisiones sobre sí mismas y sus cuerpos constituye una forma de hacerle frente al avance fundamentalista conservador y apelar a la liberación de las mujeres de nociones que nos violentan.

REFERENCIAS

Garbagnoli, Sara. (2018). «Contra la herejía de la inmanencia: el género según el Vaticano como nuevo recurso retórico contra la desnaturalización del orden sexual». En Sara Bracke y David Paternotte (eds.). *Habemus género*. Río de Janeiro: Género y Política en América Latina.

Pérez Guadalupe, José Luis. (2018). «¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los Nuevos Modelos de Conquista Política de los Evangélicos». En Pérez Guadalupe, José Luis y Sebastián Grundberger (eds.). *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos.

Schäfer, Heinrich. (1997). «“Oh, Señor de los Cielos, danos poder en la tierra”. El fundamentalismo y los carismas: la reconquista del campo de acción en América Latina». *Mesoamérica*, 18, 33, 125-146.

Sivori, Horacio. (2019). «Reaccionarismo, democracia, derechos y diversidad: desafíos actuales». En Mónica Maher (coord.). *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*. Quito: FLACSO Ecuador.

Suárez, Ana Lourdes. (2014). «Nuevos movimientos y comunidades eclesiales “católicas”. ¿Qué renuevan?». *Revista Sociedad y Religión*, 42 (XXIV), 92-131.

Vaggione, Juan Marco. (2017). «La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa». En *Dossier Conservadurismo, Direitos, Moralidades e Violência*. Cadernos Pagu, 50.

Vuola, Elina. (1993). «La virgen María como ideal femenino, su crítica feminista y nuevas interpretaciones». *Pasos*, 45, 10-20.

PROTEGIENDO Y PROMOVRIENDO LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS DESDE UNA ÓPTICA CRISTIANA FEMINISTA

Mónica A. Maher

La hostilidad de muchos cristianos que dicen actuar «en nombre de Dios» me ha conmovido profundamente. Su capacidad para juzgar y condenar el punto de vista de una mujer es muy poderosa. No han aprendido nada sobre la violencia de su propio pasado, olvidaron la Inquisición y todas las atrocidades cometidas contra nuestras hermanas, las «brujas». Como mujeres estamos viviendo en una continuidad histórica con esas «brujas» y muchas otras que no aceptaron ser silenciadas sino que optaron por vivir plenamente, en sus propios cuerpos y vidas, la lucha contra muchas injusticias. Ivone Gebara (1995)

La hermana católica Ivone Gebara escribió hace más de 25 años sobre su experiencia de sufrir «denuncias y marginación» por su posición a favor de la despenalización del aborto en Brasil. La hostilidad en América Latina contra feministas, incluyendo mujeres de fe, no ha cambiado.

Actualmente, nuevos movimientos de cristianos comprometidos con un discipulado público condenan a mujeres que luchamos por los derechos sexuales y reproductivos, reflejando una continua falta de aprendizaje sobre la trágica historia misógina cristiana. En octubre de 2017, se visibilizó en Ecuador el movimiento regional *Con mis hijos no te metas*, que tomó una postura pública fuerte en contra a la legislación en debate a favor de los derechos de las mujeres, en particular, la *Ley para la Erradicación de Violencia de Género*. El activismo cristiano antiderechos acusa a los movimientos feministas de fomentar una cultura de muerte.

Como ministra cristiana ordenada en Ecuador, he participado en marchas a favor de los derechos de las mujeres y de las personas LGBTI. Parte de mi pastoral a favor de los derechos sexuales y reproductivos ha sido coorganizar, junta con otras personas aliadas, una coalición de líderes y lideresas religios@s dispuest@s a tomar postura pública. Nos llamamos la Red Ecuatoriana de Fe. Emitimos una declaración en abril de 2019 a favor de la despenalización del aborto en caso de violación en Ecuador. Firmaron 14 ministr@s ordenad@s y laic@s, de

la Iglesia Bautista, Iglesia Menonita, Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador – Congregación Hispana, Iglesia Episcopal, Iglesia Unida de Cristo y la Iglesia de Discípulas de Cristo. Nuestra declaración proclama:

Como líderes, lideresas y miembros de distintas iglesias y comunidades de fe, compartimos un profundo respeto a la vida. Reconocemos la dignidad del ser humano como otorgada por Dios y, por tanto, inviolable. Nuestro compromiso de fe nos lleva a promover la plenitud del ser humano, transformar la violencia en ética del cuidado mutuo y portar un mensaje de paz para todos y todas.

Estamos desafiados/as frente a los altos niveles de violencia sexual, física y psicológica que se ejerce contra las mujeres y niñas en Ecuador. Reconocemos que situaciones extremas como una violación pueden resultar en un embarazo forzado. Frente a esta tragedia consideramos nuestro deber ético acompañar a la víctima con respeto y compasión, acompañarla en la escucha a su conciencia y el discernimiento de sus opciones, incluyendo la interrupción voluntaria del embarazo como una elección legítima. Apoyamos a la legislación que no obstaculice a las víctimas de violación a actuar según su conciencia informada, base de su dignidad humana.

Como Red Ecuatoriana de Fe también creamos un material con los aportes del teólogo católico José Ignacio López Vígil, *Preguntas y respuestas sobre la religión y el aborto*, para entregar a las assembleístas junto con la Declaración Religiosa. En todo el proceso nos motivó y guió la Dra. Virginia Gómez quien enfatizó la importancia de una voz religiosa progresista para visibilizar otra postura ética teológica frente al aborto.

Mientras que esperamos durante meses alguna decisión de parte de la Asamblea sobre la despenalización del aborto en caso de violación, la Corte Constitucional del Ecuador aprobó el matrimonio igualitario en junio de 2019. Esto provocó una avalancha de odio cristiano público en contra de las personas LGBTI, expresado en lenguaje de división, lenguaje que convocaba imágenes del diablo y fomentaba mucho miedo frente a las personas LGBTI. El mismo mes, en la Marcha del Orgullo en Quito, los manifestantes tenían carteles cuestionando la comunidad cristiana por tanto odio público: «¿Esto es el Amor Cristiano?», «Cristianos, ¿aman al prójimo?». Participé en la Marcha con otros miembros de la Red Ecuatoriana de Fe, como ministra cristiana ordenada, vestida con estola, la única participante visible como líder religioso dentro de más de mil personas. Fui recibida por otras personas caminando con mucha sorpresa, alegría y acogida. «Dios es Amor», «Amor es Amor», «Amor hace la Familia»... eran los mensajes que llevamos en nuestros carteles.

Desde la Red Ecuatoriana de Fe, escribimos una Declaración Religiosa a favor del matrimonio igualitario donde expresamos nuestra alarma frente a los altos niveles de violencia psicológica, física, espiritual que se ejerce contra las personas LGBTIQ, justificada muchas veces en nombre de Dios. Dado el crecimiento de los discursos de odio religioso en Ecuador, proclamamos nuestro deber ético pronunciarnos a favor del amor y la justicia, apoyando los derechos humanos y ciudadanía plena de tod@s y celebrando la nueva legislación nacional que reconoce el matrimonio igualitario en el marco constitucional de respeto al Estado laico. Queremos seguir participando en la Marcha del Orgullo con una presencia más visible cada año con pancartas con mensajes cristianos claros: «Hech@s a imagen y semejanza de Dios», «El pecado es la homofobia», «Pedimos perdón por el odio religioso».

En agosto de 2019, en la noche del voto sobre la despenalización del aborto en caso de violación, nos unimos como Red Ecuatoriana de Fe a otras activistas feministas frente a la Asamblea como presencia a favor de la nueva legislación. Esa noche éramos dos grupos esperando el resultado frente a la Asamblea, no sólo nosotras sino un grupo grande al otro lado de la plaza en contra de la despenalización. Nos mantuvieron divididos físicamente como grupos las fuerzas armadas policiales.

Llevo como memoria en las células de mi cuerpo de esa noche la imagen de la multitud al otro lado de la barrera policial que nos miraba con desdén y odio, acompañada por símbolos religiosos, vestidos de clero, banderas grandes y elegantes, canciones de misa y comunión. Se me fue la respiración cuando algunos hombres de esa multitud se levantaron por encima de los otros para mirarnos y gritarnos, provocando a sus aliados: «Míralas... allí está el rostro de nuestro enemigo, el rostro del asesino». Me conmovió profundamente su capacidad de juzgar, gritar con agresividad, denunciar y fomentar odio, todo en nombre de Dios, como preparación para la misma misa.

Ninguna mención del alto nivel de violencia hacia las mujeres en el país, ninguna referencia a la violencia sexual a adolescentes, el incesto normalizado, el compartimiento criminal del violador y la criminalización de la víctima misma. Ninguna preocupación por proteger las vidas de las niñas y las mujeres violadas, de responder a su sufrimiento físico, espiritual, sexual. Un escenario espantoso, que provocaba recuerdos de las brujas, recuerdos ancestrales de mujeres juzgadas y quemadas.

¿Y la religión como instrumento de reparación, sanación, construcción de paz justa? Como feministas de fe y aliad@s, seguimos con la meta de mostrar y vivir otro lado de nuestra herencia cristiana, lo que para nosotras es lo más esencial y fundamental: el amor, la compasión, la

solidaridad, la justicia. Nos ponemos al servicio de quienes sufren juzgamiento, abandono, discriminación, violencia. Creemos en una divinidad encarnada en el amor hacia el prójimo, en la comunidad caminando hacia la transformación colectiva en la tierra, en la luz y en la libertad de todos los seres. Nos inspiran much@s líderes y lideresas cristian@s quienes han entregado sus vidas con mucha valentía y creatividad para superar el odio y la injusticia con el poder del amor. Tenemos fe que superaremos porque, como enfatizó el Rev. Dr. Martin Luther King Jr., *el arco del universo moral es largo, pero se inclina hacia la justicia.*



Marcha por el Orgullo LGTBI en Quito en 2019, año de la aprobación del matrimonio igualitario.

REFERENCIAS

Gebara, Ivone (1995). «The Abortion Debate in Brazil: A Report from an Ecofeminist Philosopher Under Siege». *Journal of Feminist Studies in Religion*, 129-135 [«El debate sobre el aborto en el Brasil: Reporte de una filósofa ecofeminista bajo la mira». *Flor del Guanto*, 4, diciembre de 2012, 26-29. Trad. por Nancy Carrión Sarzosa].

Maher, Mónica. (2015). «Religiosidades y sexualidades: Hacia un cambio de paradigmas éticos». Conferencia en la Universidad de San Francisco de Quito. _____ (coord). (2019). *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*. Quito: Editorial FLACSO - Sede Ecuador.

Vega, Cristina. (2019). «La ideología de género y sus destrezas: El reaccionarismo religioso frente a los feminismos en movimiento». En Karin Gabbert y Miriam Lang (ed.). *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad*. Quito: Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburg.

Viteri, María Amelia. (2020). *Políticas Anti-Género en América Latina: Ecuador*. Río de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política, ABIA - Asociación Brasileña Interdisciplinar de SIDA.

EXORCIZAR A UNA LESBIANA.
 VACÍO ESPIRITUAL, CASTIGO DIVINO
 Y EXPERIENCIAS DE ACOSO
 EN EL MEDIO RURAL ECUATORIANO

Entrevista a Belén Salazar por Cristina Vega

Sabemos que muchas lesbianas rurales migran y que dicha migración no está sólo originada por motivos económicos o por el deseo de conocer otros lugares y personas. Sabemos que uno de los motivos de dicha migración es la lesbofobia, la violencia lesbófoba incluso. Acoso, persecución, violaciones correctivas, repudio, encierro, etc., son comunes en el área rural. Ideas religiosas de corte reaccionario animan la visión de las lesbianas como personas poseídas por el diablo. Aun cuando existe afecto, que no siempre es el caso, las familias buscan exorcizar a estas mujeres para reconducirlas por el camino de Cristo, recuperando así la integridad del cuerpo familiar y comunitario.

La profunda religiosidad evangélica que atraviesa el mundo rural en la costa ecuatoriana hace difícil que las mujeres quieran compartir historias de persecución basada en creencias religiosas. Al temor de cortar los vínculos con la familia, perdiendo el sostén económico, social y afectivo que esto conlleva, se une el miedo a fallarle al Señor. Esto genera incertidumbre, sentimientos de fragilidad y un constante autocuestionamiento.

Muchas mujeres se saben y reconocen como lesbianas, otras llegan a serlo y van, de a poco, asumiendo esta compleja identificación. Muchas, además, son creyentes. Sin embargo, la sospecha de que algo anda mal con ellas persiste en muchos casos. Esta entrevista recoge un fragmento de esta experiencia.

CRISTINA VEGA: *Belén, me puedes contar tu proceso de ser lesbiana en tu comunidad.*

BELÉN SALAZAR: Bueno, yo crecí en una familia cristiana. Mi abuela era evangélica, mi tía y la mayoría de mi familia. Entonces, en mi familia estaba vetado de alguna manera el ser homosexual porque la Biblia lo

prohíbe. Hay muchas personas homosexuales en las familias cristianas, pero las familias cristianas no lo quieren ver y siguen pensando en la homosexualidad como una enfermedad, una enfermedad que se cura, y como una enfermedad que está causada por vacíos espirituales, por vacíos espirituales que se llenan a través de la religión ¿no? Y es allí donde comienza todo este rollo del acoso, porque ellos piensan que se puede sanar. Por ejemplo, en mi caso, yo crecí en una familia evangélica y era una líder con bastante influencia en la Iglesia. Incluso estaba de novia con otro que ahora es pastor en Italia. Tuvimos ahí una historia medio rara, pero tuvimos una historia, y entonces creo que desde algún lugar ellos también te asignan un espacio y esperan que lo ocupes. En mi caso, creo que se asignó tempranamente la esperanza de un posible liderazgo en la Iglesia, y eso acrecienta la expectativa. Ellos pueden darse cuenta de que la persona es homosexual, no es que no puedan darse cuenta; en mi caso se daban cuenta, pero creían que podían curarme. Por eso, por un chance, estuve ennoviada o enrollada con este man. Después, la mayor parte del tiempo estaba sola. Yo tuve mi primera relación a los veinticuatro años; antes, estuve sola. Eso ya iba haciéndome rara en la Iglesia. Yo tenía veinte, veintidós y no tenía novio. Ese novio salió por ahí, como a los veinte, pero camuflado, y medio que la Iglesia lo sabía. Yo me enamoré realmente a los veinticuatro años de una mujer, mientras tanto ya recibía el acoso de la Iglesia... «¡Que te vas a quedar sola!».

Hubo un *chance* cuando regresé. Yo a los 24 años me fui de Ecuador a otro país. Cuando regresé ya había rumores... de que yo era lesbiana. Entonces comenzó un acoso focazo. Primero me agregaron al Facebook. En Facebook me bombardeaban con mensajes. Después comenzaron a seguirme y yo intenté poner *stop* con uno de ellos, pero después llegué a mi comunidad un día y estaban todos ahí. Fue la primera vez que me sentí supervulnerable, pero antes había otras ocasiones igual. Decían que yo caminaba así, como un chico, y dos veces, en unas campañas, habré tenido unos dieciséis años, un predicador me aplicó una intervención y eso fue *súper foco* porque por primera vez yo no sentía... creo que en ese rato le perdí respeto al evangelio. El tipo era puro drama, un manipulador psicológicamente *focazo*. Me dejó *hecho verga* por casi ocho días, meses así.

¿Qué ocurrió?

Nada, lo que yo *cacho* que sucede es que uno siempre tiene presente este elemento de la culpa con el que uno crece en la Iglesia, ¿no? Entonces los *manes* lo que hacen es que utilizan esto como un

recurso para atrofiarte el cerebro. Los *manes* te repiten cincuenta mil veces por minuto: «Señor, sálvale, que ha caído en las garras del demonio y se va a morir en el infierno y se va a quemar para siempre».

¿En una ceremonia individual o como parte del culto?

En una ceremonia individual que la hacen varios pastores. El predicador y algún apóstol.

¿Y en qué consiste?

Ellos se ponen en círculo y vos estás en medio. Es como un proceso de exorcización, lo que la Iglesia católica llama exorcismo.

¿Qué edad tenías cuando pasó eso?

Unos dieciséis, diecisiete. Después pasó un tiempo. Ellos se daban cuenta de que yo era distinta. De ahí, me fui de la comunidad. Ya no llegaba casi y de ahí me fui al extranjero como a los veinticuatro. Regresé a los treinta y tres. Habían pasado ocho años. Ellos comenzaron a acosarme mucho más. Fue cuando me agregaron al Facebook, me mandaban un montón de mensajes, incluida mi tía. Mi tía, una vez, me mandó un mensaje, uno de los mensajes más fuertes, por los que he tenido *full* dolor con mi familia. Mi tía decía: «Yo oro todos los días al Señor para que te vaya mal y para que nada de lo que quieras hacer lo hagas y te salga bien, para que así veas que sólo el Señor tiene el poder de hacer lo que él quiera y que tú le desobedeciste y te fuiste de aquí». Yo lo que entendía en ese mensaje es que la *man* estaba súper cabreada porque yo me había ido, más que cualquier otra cosa. Es muy duro que te traten así cuando se supone que es tu familia mismo. La misma Biblia enseña que los hijos somos la promesa de los *manes*. ¿Cómo así un buen cristiano puede orar para que le vaya mal a su hijo? Si eres un buen cristiano, convencido, oras para que a tu hijo le alcance la salvación y no para que le vaya mal.

¿Tu familia consintió, participó en el acoso?

Claro, participó pues. Se asume que es una enfermedad, una enfermedad causada por vacíos espirituales, una enfermedad diabólica. Tu conexión con Dios no está bien. Estás pecando, no estás respetando la Biblia. El resultado de eso es un castigo que tiene que ver con una enfermedad y ese castigo se percibe o se materializa de diversas maneras: pierdes en el negocio, te va mal, se te muere la esposa, se te muere el esposo, etc. No es un castigo de la persona sino de la

familia, por eso la familia tiene un papel de presión. La Biblia prohíbe la homosexualidad, y la Iglesia se ancla a la Biblia. La Biblia es como los estatutos de la Iglesia.

¿Tú entendías lo que pasaba?

Claro que yo entendía. Creo que en la mayoría de los casos sabemos lo que sucede. No es que no lo sabemos, claro que lo sabemos. La mayoría de los hijos de familias evangélicas entendemos. Es súper violento que las familias siempre estén como persiguiéndote y acusándote con la Biblia, acusándote con los valores de la Iglesia. Es psicológicamente violento. Y va más allá de que tú puedas huir del círculo para que ya no te jodan; los *manes* igual te contactan, igual invaden tu privacidad, igual invaden tu individualidad y tu ser, tu querer ser. Permanentemente te están recordando, permanentemente te están llamando, permanentemente te están mandando un mensaje bíblico o cosas así. Es súper violento.

Mi mamá y mi tía eran parte de la *huevada*, ellas propiciaban la *huevada*. Ellas eran las que daban la información. Yo generalmente he sido muy discreta pero claro que se dieron cuenta. Ser hija de familia evangélica cuesta un montón; uno está súper confundido. Muchas tuvimos intentos de suicidio. Tú creces sabiendo que eso está mal, toda tu vida, desde que empiezas a hablar. La Iglesia te enseña que tú eres promesa de Dios desde antes de nacer. Tú estás planificado no por tu familia, sino porque tienes una misión en el evangelio. Entonces, de pronto, sientes que has traicionado todo. Y eso es súper fuerte psíquicamente; mucha gente termina intentando suicidarse pues.

¿Y cuál fue tu salida?

Mi salida fue la dirigencia campesina. La migración fue un resultado de todas mis rebeldías, pero mi salida de la comunidad fue la dirigencia campesina. Me rodeé muy rápido de la dirigencia provincial, de la dirigente cantonal y ya salí. Eso me permitía estar fuera de casa, regresaba muy poco a casa. Tenía un departamento fuera y estaba ahí.

¿Cuándo saliste te juntaste con otras lesbianas? ¿Te conectaste con tu ser lesbiana?

De a poco. Yo siempre he vivido mi sexualidad como muy consciente. El territorio en el que yo actuaba políticamente era muy delicado para las mujeres. En la organización no tuvieron nunca un elemento de comprobación de que yo era lesbiana. Ahí, lo que iba a pasar se

aleja mucho de las prácticas feministas, egocéntricas, basadas en que todo el mundo quiere salir y decir «soy lesbiana», y no sé qué, ocupar el espacio... Yo decía, si yo salgo y ocupo el espacio, retrocedo veinte años de lucha para las mujeres campesinas. Por lo menos, en esa organización. Ese era el contexto la organización.

Era un lío de decir: «Vos no te vas con esa, porque esa *man* se come a las mujeres». Yo tenía 21 años y ya estaba de dirigente de esta organización. Por eso es que yo viví mi juventud súper loca, con mucha contradicción. Muy después, como a los 30 casi, comencé a asumir. Yo estaba con full responsabilidad en la organización, y además tenía que encargarme de gestionar mi sexualidad. Por eso yo pasaba los fines de semana en Quito; me comencé a abrir un espacio aquí en Quito. Yo vivía aquí; las chicas jugaban aquí, en el parque, en las canchas de La Vicentina y yo venía a verles jugar, me quedaba durmiendo con ellas, ellas vivían en La Vicentina. De ahí yo me iba a Quito para amanecer el día lunes en el trabajo, en la organización.

¿Qué sentiste cuando te enamoraste?

Entré en crisis. Yo tenía un compromiso con Dios. Yo pensaba, ya se cagó todo. Yo creo que cuando uno ama con mucha intensidad... ese amor te puede hacer como mierda y creo que también es una puerta de salvación. Cuando uno ama con mucha mucha intensidad se puede preguntar también: «¿Cómo chucha no es real que uno no pueda enamorarse de otra persona del mismo sexo si es tan chévere?». Ahí es donde se rompe todo el mito de la Iglesia.

¿Qué implicaba para ti dejar la religión? ¿Dejar a Dios?

Yo abandoné algo para lo que hubiera sido buena. Ahí me dolió profundamente durante varios años y creo que ahí me ayudó la migración, poder vincularme a varios curas... Yo iba mucho a la Iglesia, a ver las misas y a escuchar a una cura lesbiana, era luterana. Era impresionante, profundamente impresionante. Ahí encontraba todo lo que yo soy; la gente era chévere. La comunidad cristiana tiene su punto, su punto chévere. La comunidad cristiana si se replanteara el dogma es un lugar chévere para los jóvenes sobre todo. La Iglesia evangélica, si no fuera dogmática y patriarcal, sería un lugar chévere.

¿En qué consiste lo patriarcal de la Iglesia evangélica?

Los hombres siempre son la representación de Dios en la tierra, y las mujeres están sometidas pues; hay un montón de abusadores

y un montón de acosadores en la Iglesia y que pueden ser desde los pastores. Eso es un tabú, algo de lo que no se habla. La Iglesia evangélica tiene que cuestionarse ese otro gran elemento también. Pero después de esos cuestionamientos, la Iglesia tiene una enorme capacidad de estar ahí en el momento que tiene que ayudar, ponte, tiene una enorme capacidad de respuesta.

¿En qué se traducía esa capacidad?

Por ejemplo, los valores de la iglesia frente a las viudas, ponte. La Iglesia tiene una enorme capacidad de armar redes de solidaridad frente a mujeres que se quedan viudas. Ofrece respuesta para las familias, para el entierro de sus familiares, para el velorio de sus familiares. La Iglesia en la comunidad es la que organiza, la que lidera, la que se encarga de la fiestita de los niños en Navidad, la que se encarga de que por lo menos, bueno te estoy hablando de los años noventa, cuando la situación era muy precaria en el Ecuador, se encargaba de que haya brigadas médicas de vez en cuando, de que las vacunas entren a la comunidad. O sea, la Iglesia hace un trabajo comunitario impresionante. La Iglesia y sus valores de paz, más que todo, son los que trabajan sin que ellos mencionen el tema de la violencia. La Iglesia plantea a los jóvenes ser buenos maridos y ser buenos maridos, implica disciplinarse y disciplinar, entonces los obliga a disciplinarse y, bueno, después la Iglesia tiene un montón de candados: no tomarás, no irás a bailar, no dirás malas palabras, no fumarás, etc.

¿Porqué la iglesia evangélica tiene tanta aversión a la homosexualidad particularmente?

Es bien clara sobre la homosexualidad, sobre el adulterio, la fornicación... después no habla nada de los pedófilos, no. Incluso está validado por la iglesia y hay un montón de historias pedófilas de mierda.

LAS HOGUERAS DE LA EXCLUSIÓN:
RELATO AUTOBIOGRÁFICO DE UNA «BRUJA»
CUBANA EN ECUADOR

Bárbara Sáez

Era el sábado 16 de abril de 2016 y tras una larga jornada en busca de un apartamento sentía como si el mundo se fuese acabar de pronto. Sí, había caminado por la larga subida de una de las calles del centro de Quito, pero para quien, como yo, ha vivido en Río de Janeiro, entre Estados Unidos y Canadá, ese tramo parecería una bicoca. Sin embargo, esa sensación de ahogo, de zozobra, de angustia... me impedía respirar con tranquilidad. Me latían los sentidos y las manos estaban muy frías.

—Parece que va a temblar la tierra... —dije en un tono moderado, pero perceptible tanto para mi esposo como para la casera y sus hijas, de quienes me separaban unos dos metros.

—¿Y usted por qué dice eso? —me interpeló la casera.

—Porque es bruja... —espetó, sin que me diera tiempo a responder, una figura masculina de mediana estatura que había emergido del interior de la vivienda.

La casera se apresuró entonces a decirme:

—¿Sabe qué? Me estaba olvidando que otra señora viene ahorita a mirar el departamento, entonces yo le llamo a usted, cualquier cosita le llamo...

Apenas si nos despedimos. Lo cierto es que una hora más tarde tembló la tierra: el presentimiento se había convertido en una dolorosa realidad. Pero también es cierto que aquel sencillo intercambio fue para mí chocante: ¿cuál era la razón para llamarme bruja? ¿Acaso eran mis atuendos blancos, mis collares y pulsas, el turbante en mi cabeza, el color de mi piel o la frase «parece que va a temblar la tierra»? ¿En qué se basaba el estigma que implicaba ese distanciamiento del «otro», en tanto intolerable por sus prácticas, su apariencia, su origen?

En Ecuador, he experimentado la relación identidad-otredad, esa que configura relaciones de intolerancia y exclusión (Hall, 2010; Gall, 2004), más allá de la raza. Ha sido mi condición de santera, mujer sanadora, medio adivina, medio espiritista la que ha pesado en el momento de

la exclusión social. Claro que a esta conclusión he llegado después de reflexionar sobre la articulación de múltiples categorías como la raza, la clase, la calidad de migrante, la edad, entre otras.

Algunas personas me han preguntado el porqué de mi vestimenta blanca, otras se conforman con escuchar la historia, casi siempre contada a las primeras, de cómo me «hice santo»³⁵ en Cuba y por dónde van mis creencias y mi espiritualidad afrocubanas; otras prefieren no tocar ese tema conmigo. Gracias a esas conversaciones y esos silencios aprendí que la figura de la «bruja»³⁶ en Cuba era todavía aquí en Ecuador la de la «bruja», que tanto en el mundo andino como en mi archipiélago remite, por un lado, a la sanadora, la adivina, la curandera, y, por otro, a la hechicera capaz de maldecir, enfermar, enemistar (Blázquez, 2008).

Los relatos de las brujas casi siempre llegan en la versión inquisitoria, imagen de la mujer condenada a la hoguera o la horca. Así han atravesado las épocas con una diversidad de lecturas: algunas las ubican como subversoras del poder patriarcal; otras las reafirman en los imaginarios como figuras del mal. Estas mujeres sufrieron acusaciones y castigos por «brujas», ejercidos en diferentes niveles y por diversos actores del poder patriarcal (Silverblatt, 1993; Behar, 1993).

¿Qué sucede con las «brujas» en la actualidad, esos cuerpos sagrados que continúan desafiando al poder patriarcal? ¿Cómo se juzga a sus saberes-poderes? En este relato autobiográfico argumento cómo la figura de la hoguera se ha transformado en otros tipos de exclusión y represión simbólicas, sobre todo en el espacio público, porque aún cuando han transcurrido siglos, persiste el estigma sobre los saberes de las llamadas «brujas». Con base en tres sucesos de mi vida como extranjera residente en Ecuador ilustro la metáfora de la «hoguera moderna», la forma en que ha mutado el acecho y la deslegitimación a las «brujas».

Cuando un cuerpo traspasa su condición de común para convertirse en sagrado se rodea de un ambiente sobrenatural: eso sucede con las brujas. Se genera así una experiencia (que muchas veces coincide como en mi caso con la religiosa) útil para comprender las relaciones

35 La consagración, conocida como «hacerse santo», es el ritual de paso en la Regla Ocha, punto que marca uno de los momentos trascendentales en la vida de los santeros/as pues llega casi siempre asociado a intervalos donde la preservación de la vida está en juego, ya sea por problemas de salud, justicia, decisiones importantes, etcétera.

36 Aun cuando en Cuba esta denominación es más frecuente entre quienes practican la regla de Palo monte, también se emplea para llamar despectivamente a quienes practican cualquiera de las ramas de la religiosidad afrocubana.

cotidianas de sanación, aflicción, suerte, esperanza, etc., que atraen a muchas personas, pero que genera el distanciamiento de otras.

En los cuerpos de las brujas, «la corporización del sujeto», como nos dice Rosi Braidotti, es «un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico» (2000: 29-30). El rechazo al cuerpo «sagrado», al «otro» sacralizado, al opuesto, constituye una de las formas de exclusión que imposibilita desenvolverse en la cotidianidad social, aspecto notable en el relato con que inicio el texto.

Otra de las formas de excluir socialmente es deslegitimar. Los saberes acerca del poder curativo de algunas plantas resultan muchas veces deslegitimados. Viví tal situación en un mercado quiteño cuando compraba algunas plantas para el trabajo espiritual e intercambiaba con la vendedora sobre las propiedades medicinales de ciertas hierbas. Un señor, quien se presentó como doctor, me llamó la atención para decirme que «curar con hierbas son cosas irracionales, sin ningún sentido o valor, esas son cosas del diablo, de brujas».

Si bien, la deslegitimación se basa en la no superada dicotomía de conocimiento racional-irracional, también trasluce la ideología católica tan arraigada como parte de la religiosidad ecuatoriana. Por una parte, la exclusión se sostiene en la jerarquización social que [también] «se expresa [...] en la jerarquización del saber» (Gebara, 2000: 46). Por otra, las connotaciones de las brujas con la figura del diablo documentan la asociación de nuestros comportamientos con lo malévolos más que con lo curativo.

El último relato podría parecer contrario a lo expuesto. La única vez que presencié un asalto en Ecuador, me salvó mi condición de «bruja». Empezaba a caer la tarde y mientras un par de hombres se acercaban a la parada, sentí la terrible sensación del peligro. Pero, para mi sorpresa, uno de los dos le dijo al otro: «A la bruja no, no a ella». Y mientras corría y pedía auxilio por las otras personas, no podía creer que el estigma me hubiese salvado. La exclusión también genera ese miedo al «otro», un miedo alimentado, en este caso, por los imaginarios, por la idea de asociar a las brujas con la negatividad, con la superstición de que atacarlas podría traer años de mala fortuna.

PALABRAS DE BRUJA: NOTAS PARA REFLEXIONAR SOBRE LA EXCLUSIÓN

Las «brujas» en la actualidad, como cuerpos sagrados, experimentamos la exclusión social por nuestra condición de mujeres con un saber que contradice al racional, cuya jerarquía se encuentra legitimada social-

mente. Nuestros conocimientos siguen irrumpiendo e interpelando a ese poder patriarcal y, por eso, enfrentamos la descalificación de los saberes-poderes.

Así, el miedo o «respeto» hacia una santera cubana en el mundo andino también se apoya en la concepción de la «bruja» y la magia en general de esta región. Nos asocian también a fuerzas ocultas que pueden convocar la buena suerte y la sanación, pero a la vez pueden ser catalizadoras de desgracias.

En mi caso, en la exclusión se articulan varias categorías, sin embargo, es la condición de «bruja» la que más ha incidido. Somos cuerpos sagrados reconocibles en el espacio público, ya sea por nuestros atuendos o nuestra actitud, y eso refuerza la otredad. La exclusión a través del rechazo social, la deslegitimación de los saberes y el miedo hacia esa «otra» son los recursos de las hogueras modernas, en las que me he visto como una «bruja» cubana en Ecuador.

REFERENCIAS

Behar, R. (1993). «Brujería sexual, colonialismo y poderes de las mujeres: su reflejo en los archivos de la Inquisición Mexicana». En Stolcke, V. (comp.). *Mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América (171-199)*. Madrid: Horas y horas.

Blázquez, N. (2008). *El retorno de las brujas: incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. México: UNAM. Disponible en <https://bit.ly/1Gadld7>

Braidotti, R. (2000). *Sujetos Nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires: Paidós.

Gall, O. (2004). «Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México». *Revista mexicana de sociología*, 66(2), 221-259.

Gebara, I. (2000). *Intuiciones Ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Montevideo: Doble clic. Disponible en <https://bit.ly/2KimpH7>

Hall, S. (2010). «El espectáculo del "Otro"». En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales (219-245)*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Silverblatt, I. (1993). «El arma de la hechicería». En Stolcke, V. (comp.). *Mujeres invadidas. La sangre de la Conquista de América (121-171)*. Madrid: Horas y horas.

IV



BRUJERÍA E IRREVERENCIAS SEXUALES

«BRUJERÍA Y CONTRACULTURA GAY».
PRÓLOGO A LA EDICIÓN MEXICANA
DE ARTHUR EVANS³⁷

*Àngel Gallego, Yecid Calderón, Cristian Aravena,
Ga Ortuño y Miguel Ángel Aguilar*

«Ser es una propuesta espiritual», eso dice Wanbli Ohitika con la voz de su pueblo lacota. En esta frase sencilla, se esconde la lucha del cuerpo de un pueblo que resiste contra el cuerpo occidental cuya propuesta de destrucción es puramente materialista. Como los lacota, muchos pueblos en el mundo han levantado la voz para mostrar que su espíritu tiene voz, que sus religiosidades cuentan y que sus dioses no están muertos como lo supusieron los colonizadores: los cuerpos guardan la memoria de las formas de religación diversas, porque los libros no son los únicos que guardan creencias, a pesar de lo que afirman las religiones abrahámicas, la memoria se perpetúa a través del cuerpo, de las emociones, de la lengua.

Ocurre en el cuerpo de uno que no sabe dónde acaba su cuerpo y qué tanto uno es una y no respuesta al mundo. Y después uno lee y piensa, y se lee el propio cuerpo y aprende de su culo y del culo de los demás y las demás y ve que en verdad es que todo está conectado. Y entiende que algo hay entre la vergüenza de su culo y la resistencia de un pueblo originario, aunque esté cabrón descifrarlo. Y viviendo, uno aprende que separar las luchas es otra mentira de las identidades solitarias en las que estamos creciendo y muriendo, cada vez más solitas. Y nos dicen que es libertad y que estamos mejor porque podemos decidir más cosas y podemos construirnos a nosotros mismos y tener sexo y tener sexo y tener sexo, sin sentirnos culpables, y reinventar nuestra vida, como si en verdad nada nos atase a nada.

37 Reproducimos aquí el prólogo a la edición mexicana del libro *Brujería y contracultura gay* de Arthur Evans, de la editorial Pensaré Cartoneras. Este texto ha sido incluido en esta publicación gracias a la autorización expresa de Pensaré Cartoneras y los autores del prólogo. Este texto introductorio colectivo viene desde y con Àngel Gallego, Yecid Calderón, Cristian Aravena, Ga Ortuño y Miguel Ángel Aguilar revueltas.

Lo que empezó con el sentir del cuerpo, con el miedo, con la vergüenza, pero con la entrega, con la generosidad, acaba en las imágenes de lo posible. La vida gay convertida en ficción, en una lucha vaciada en la que tu ser maricón se ha convertido en ser gay, y tu malestar interior ha dado paso a la lucha por una vida normal. Y es aquí donde este libro que presentamos nos golpea diciéndonos que ¡ya no nos esforcemos, que no vamos a ser normales, que somos maricas! Para el Arthur Evans de 1978 el término gay es un término en el que reivindicarse en rebeldía. Al reconciliar las palabras BRUJERÍA y GAY se rescata un saber del cuerpo gay en el que sentirnos atravesadas por una lucha ancestral. Es aquí donde lxs mariconxs nos recuperamos como mujer y bruja y antisistema.

Es importante reconocer y recuperar estas rebeldías, hacer memorias de nuestras historias, urge reconocernos en medio de una situación específica de violencia en nuestro país, pues de acuerdo a los reportes del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en México se cometieron 28.710 asesinatos violentos contra mujeres del año 2000 al año 2015, es decir, cinco diarios. Así mismo, México es el segundo país con el mayor índice de crímenes por homofobia en América Latina según la Relación de Crímenes por Homofobia realizada de 1995 a 2008 por la organización Letra S, esto sin contar las violaciones correctivas a lesbianas, las terapias de conversión y tantos otros crímenes atroces que se callan. Ante esta situación es de vital importancia revisar los discursos y echar vistazos históricos a las doctrinas y valores de nuestras creencias, hemos de distinguir lo que es impuesto y lo que es construido de lo que es fundamental, hemos de crear nuevas formas de creer y hemos de recuperar las antiguas. De esta manera nos replantearemos la relación entre religión y sexualidades, sus maneras de liberarnos o sus maneras de convertirse en dispositivo del control patriarcal, guardián de los colonialismos e industrialismos, la decencia de la familia burguesa, su autoreafirmación como clase dominante y fábrica de fieles -súbditos -obreros, estableciendo la culpa como control de las masas y dividiendo roles o tareas según la lecturas que otros nos imponen de nuestrxs cuerpxs, convirtiendo así a los sujetos en policías del sexo heterosexual reproductivo.

Varixs y variadx escribimos este prólogo a modo de introducción coral de Brujería y contracultura gay para su edición mexicana, y así nos hermanamos como vividorxs y como luchadorxs, desde muchas partes, y nos borramos como individuos para ser desde la posibilidad que esta obra nos ofrece: una más del gran conjunto de cuerpos que se han resistido a la hidra desde que sólo era un pequeño monstruito con apenas dos o tres cabezas.

Para el occidental este libro ha de traer la cólera de la imagen de todos esos cuerpos que fueron masacrados durante miles de años para construir esta civilización en Europa, dejando en evidencia que de natural y de civilizada nada tiene esa cultura suprema que se alumbró sobre la sangre de su propio pueblo. Debe traer el orgullo de saber que toda esta muerte se construyó con la oposición tenaz de millones de personas que lucharon contra el imperio de la muerte. Hoy ya no son los maricas y bolleras europeos a quienes hay que masacrar, porque ya se les despojó de aquel otro mundo de la madre que amenazaba al sistema. De la misma forma, se construyó al sodomita en la inventada América, para perseguirles como ocurrió con las mujeres sabias, las brujas a través de la Inquisición que encontró su respuesta en las vestidas de la Colonia que revive Giuseppe Campuzano.

Hoy, la hidra está bien grande y gorda y cientos de cabezas salen de su horrendo corazón. Se construyó la dominación como modelo, se encumbró al soldado y se esclavizó a la madre, de allí viene la vida normal. En el camino se ha impuesto la razón, lo estratégico y lo objetivo, contra el cuerpo, contra lo vivo y contra lo subjetivo. Gays, maricas, bolleras, lesbianas, indias... somos cuerpo, cuestionamos con el cuerpo, trabajamos con el cuerpo, podemos sentir el cuerpo. Solamente nuestro cuerpo acabará con el suyo, atrofiado por tantas cabezas.

Nos engañaron, nos dijeron que éramos todas las más desdichadas, y así lo sentimos. Desde aquí quiero mandar todo mi respeto a los maricones avergonzados por su feminidad, a las bolleras cabreadas por su feminidad, todo mi respeto a las mujeres ninguneadas por su feminidad, pero me dan igual vuestras historias individuales, ya somos todas la misma historia, ya ninguna es el centro y a través del cuerpo común es como saldremos de esta. Nos toca revolver la historia, inventarla, darle la vuelta y rearmar el nuevo cuerpo resistente, aliándonos con quienes plantan batalla por la vida. Se trata de vernos contra lo hombre y lo hetero, no contra el hombre. Se trata de colocarnos contra lo blanco y lo occidental, no contra los blancos y los occidentales. En definitiva, de armar la resistencia orgullosa de todas las hijas de la vergüenza.

La historia de las hijas de la vergüenza y sus prácticas religiosas y sexuales no se anudan con las narrativas establecidas en la denominada «his-story». Narrativas que no concatenan con la historia de él, de ellos, su historia: la historia de los varones heterosexuales guerreros y conquistadores. Esa historia oficial narrada desde un posicionamiento particular, sesgado, pero que niega esa posición

para ensancharla, camuflarla y reenviarla como si fuera el ojo de la verdad, el testigo verás del acontecimiento, el dueño de la totalidad de los puntos de vista.

«His-story», su historia. Una que está planteada desde las prácticas de dominación fundadas en la guerra. Una historia que inicia con el fin de la Edad de Bronce, el inicio de la Edad de Hierro. Una historia que se aleja del momento el que pervivieron, con esfuerzo, religiones de la Dea Madre, del Macho Cabrío que le acompaña; cultos ligados a una sexualidad que celebraba la vida y la existencia; cultos que vinculaban la sociedad con la fuerza de la vida, con las energías cósmicas, en una comprensión organicista de la existencia, no mecánica, ni bélica.

Se trataba de una manera de existir tutelada por la oquedad infinita, por una comprensión del mundo en que la figura de la grieta, la cavidad, la cueva, el abismo, la cavernosidad (todo esto como espacios figurales de la vagina) mantenían relación con un poder de otra manera, un poder vinculado a lo profundo, a la realización del deseo en el mundo, a la manera de erigir una existencia de cara a la perplejidad en la que nos sume la realidad que nos contiene y sobrea-barca. Tiempo cuyo archivo se quedó en los sustratos más profundos de la tierra y la memoria. Huellas ocultadas con clara intención de mantener la estructura de dominación nueva —impuesta desde la Edad de Hierro, edad de las armas, edad de los grandes ejércitos y edad de las sagas de conquista— la cual se alimenta de la sangre de los pueblos: dominación de imperios, ejecución de maneras masculinas de establecer el poder, espacios figurales del falo, falodistopías.

Nuevamente, excavando en la memoria, en el olvido, la rúbrica de esas cosas que perviven aún en la ausencia. Paradoja de una presencia que en su ausencia se evidencia y exige su revelación para mostrarnos saberes que fueron despachados en la hoguera, en la persecución continúa, en el ostracismo y el desprestigio. No obstante, vivos en la memoria colectiva de aquellos que, por extraños, se muestran en su diferencia como aquello que ni siquiera va en contracorriente, sino que se aleja de la corriente. Los queer, los raros, estos que apelan a los viejos saberes y que impugnan la manera en que el cuerpo y el deseo han sido construidos; los queer, los raros que aún hacemos propicios los vínculos fundamentales con el númen, con las diosas, con la tierra; vínculos eróticos que se establecen de otra manera.

Memoria de ese momento que Arthur Evans nos lleva a reconocer como perseguido, acabado, superado, pero, de alguna manera, vivo en el subsuelo de viejas prácticas; sabiduría de las mujeres,

de los chamanes, de las brujas, de las yerbateras, de los magos. O quizás, deseo que nos descubre cuerpos abiertos en las orgías, en los burdeles, en la fiesta, en la danza, en los amores diferentes que se mezclan sin atención de un género, sin atención de un poder o de una normativa de la sexualidad casada con el Imperio. Maricas y bolleras, transexuales y locas, putos y maricones, descarriados de toda regla. Personajas y animalas a contrapelo que no supeditan su destino, trascendiendo todo lo que, desde una masculinidad hegemónica y conquistadora, se ha establecido. Sexualidad de la oquedad que desatiende la falodistopía de la sociedad guerrera, urbana e industrializada con la que se traicionó y ocultó la fuerza del bosque, del misterio y la caverna. Esta es la vocación de las ramereras, las sacerdotisas, las hieródulas, las que hacemos del cuerpo el templo de un deseo que, en vez de conquistar, expresa, celebra, vive y brinda. Esta es la pervivencia de una erótica del don, de una brujería y una contracultura marica, gay.

¡Venimos a aindiar este libro! Hasta el Word asume esa palabra como una equivocación, como nosotros que en femenino venimos a conjurar a nuestras muertas, mujeres, colas (jotas), con sus sabidurías y sensibilidades otras... contra lo hombre, lo hetero, lo blanco, lo gay capitalista y lo occidental, no hacia sus sujetos como ya lo dijeron más arriba. ¡Venimos a aindiar el libro! No solo a ser testigos de lo que alguien más viene a decir o escribir, porque el libro nos interpela porque sabemos que somos parte de la resistencia del proceso que buscó y busca extinguirnos, que busca acabar con nuestro espíritu y nuestra sabiduría al llamarla magia, por eso consideramos que este libro, ante usted, es un hechizo para atraer la historia de nuestras concavidades, un poderoso intento por limar y arrancar esas protuberancias invasivas que no tienen que ver tan solo con lo biológico, sino también con la violencia, con el ego, con lo «objetivo» y con esa historia escrita con mayúscula que ha intentado aplastarnos.

Por mucho tiempo se nos quiso hacer creer que, con la entrada de lo gay y su despliegue leguleyo (consequible en una tienda de marca), estábamos listos y listas con nuestras luchas, con nuestra historia de brujas y mariconxs danzantes que terminamos como leña de fagot para la norma de aquellos tiempos. Este escrito nos lleva a comprender lo abominable como categoría histórica incómoda para ciertos momentos, dándonos un monstruoso anclaje desde donde comprender las luchas por la emancipación de nuestras sexualidades, que son la emancipación de nuestras sociedades y que nunca estuvieron separadas como quisieron hacernos creer.

Y es que la monstruosidad de tomar las prendas que no te corresponden, habitarlas, darles otra vida, era y es marca de herejía. Estos escritos-pulsión del Arthur Evans de los años setenta vienen a mostrarnos cuán criminales, herejes, apóstatas, hechiceras, viciosas, sacrilegos y violadorxs de las «inmidades de la santa iglesia» debemos seguir siendo. Necesitamos convocarnos como talismanes de fertilidad contra esta economía, sociedad y política del capital que se mete en nuestra cama y que nos quiere hacer sentir que estamos solas/solos. Necesitamos reencontrarnos en la ritualidad afectiva y/o sexual entre las y los que nos reconocemos como comunes en nuestras diferencias. Necesitamos encontrar nuevas formas de aprendizaje, que sea común, lejos de poderes institucionales (por lo menos muy críticos a estos) y desde el afecto poético de la oralidad. Este conjuro nos invita a promiscuar nuestros saberes, nuestras prácticas, nuestras ideas y afectos tomándonos de los y las quemadas de la historia de esa parte del mundo, que también promiscúa con la nuestra. Para así ir, erráticas, herejes, juanas tres cocos, marimachas y dragueadas recogiendo nuestra historia desde los escombros.

Desde aquí, junto con otros que han estado en todo tiempo y que, hoy, están en todo espacio, denunciaremos la colonialidad espiritual, como lo han hecho nuestras ancestras sabias, nuestros sacerdotes travestidos (solo desde la mirada patriarcal colonial), nuestras hermanas Gloria Anzaldúa y Sirin Adlbi, quienes nos ayudan a desatar el gran imperativo de lo que denominan religión, que ha buscado ocultar, sin éxito, a otras formas de ser, a otras formas de religar que se muestran en la danza, en la música, en el ritmo de un tiempo ajeno a la modernidad.

Las deidades cuevas-úteros se vuelven necesarias ante el embate militarista que vive nuestro contexto. Necesitamos de ese conjuro de madres, de seres multisexuales que como antes también tuvo una ligazón de clase, entre mujeres y esclavxs, entre las y los campesinos pobres y las diosas madres de los celtas, prima-hermana del dios cornudo. Tenemos que volver a descontrolar este orden vertical, patriarcal, heterosexual y macho, pero la fisura debe venir con ciña histórica, con el olor del humo que heredamos como nietas de las brujas que no pudieron quemar, con la pestaña chamuscada de las marikas que no ardieron del todo. Debemos arrebatárselo a los estados nuestra capacidad de autoconvocarnos, de implementar las revoluciones venideras desde nuestros sexos y sus prótesis, nuestra supervivencia depende de aquello en estos momentos del capital sanguinario en el que nos encontramos inmersas. Esta es nuestra

primera reivindicación, porque las sexualidades libres, los feminismos, los travestismos siempre fueron una primera piedra de tope ante la irrupción de lo macho dominante.

Invocamos a nuestras mujeres creando del sur «Ave María llena eres de rebeldía», a nuestras Grandes Madres, les invocamos:

Santa Hija de Perra, acuchilla por nosotrxs.

Santa Pedro Lemebel, escupe con nosotrxs.

Santa Marcella Althaus-Reid, indecentanos.

Santa Juana de Arco, haznos cóncavas y travas.

En nombre de nuestras madres, planta y aborta con nosotrxs Mamen.

CACERÍA DE BRUJAS EN LENCERÍA³⁸

Alberto Cabral y Cabrera

¡Cómo debieron sonar esos maravillosos puntapiés!
Un hombre muerto a puntapiés.

Pablo Palacio

Durante el gobierno de Febres Cordero, en las noches era muy fácil visualizar a los «escuadrones volantes», vehículos pintados de celeste con baldes apropiados de amplio espacio en su parte trasera para alojar a cualquier tipo de persona detenida. Cuando el vehículo llegaba al CDP³⁹ a cualquier hora de la noche, rápidamente se hacía bajar a los detenidos y se los hacía formar con rostro de frente al portón principal del viejo edificio del ex penal García Moreno, con mucho resguardo policial y penitenciario como si se trataran de peligrosos delincuentes fugitivos recapturados.

Por la mañana, los homosexuales y travestis detenidos eran acosados por internos desde las seis de la mañana, cuando eran sacados al patio para formar filas, no para el desayuno, aseo o baño personal, sino para el control general de todos los agraviados y asegurarse de que la lista estuviera en perfecto orden. En muchas ocasiones, los guías penitenciarios, en actitud siempre homofóbica y de mal humor, reprendían con empujones y látigo una vez más a todos los gais cuando, por alguna razón sin importancia, demostraran inexperiencia de las normas, reglas o diversas situaciones que regían para todos los detenidos. Alguna vez, unos reconocidos guías exageraban con agresiones físicas y amenazas; inclusive cuando un travesti recientemente detenido la noche anterior por su inexperiencia no se agachaba bien como prepotentemente ordenaban, por sus zapatos de tacos altos o vestimentas especial, era fuertemente amonestada con vocabulario soez, empujones y palazos.

³⁸ Extracto del libro *Los fantasmas se cabrearon* de Alberto Cabral y Cabrera (2017), Quito, Serie Memorias INREDH.

³⁹ Centro de Detención Provisional.

Por los años noventa, circuló la información entre el sector de travestis que existía un subteniente «guapo», joven y bien parecido, pero brutal y deshumanizado con todo homosexual que llegaba a detener en su grupo; a este policía se lo conocía simplemente con el nombre de «Subteniente Játiva» y se lo apodaba como el «subteniente guapo». Él utilizaba patadas o bofetones contra los travestis que laboraban y aprehendían en La Mariscal y El Guambra.

Una vez condujo a varios travestis hasta un parque en el norte de la capital, llamado La Carolina, y roseó la punta de un tolete, que había arrebatado a uno de sus subalternos, con gas y con voz agitada y lujuriosa obligó a una travesti a bajarse los pantalones y colocarse en cuatro para pretender introducirle al ano la herramienta de trabajo de su compañero a condición de dejarle libre y no conducirlo al CDP. Toda la brutalidad era muy conocida por algunos travestis que habían tropezado con este servidor del Estado ecuatoriano. Con el tiempo y tal vez en forma apresurada, por recomendaciones de sus altos jefes o solicitud propia debido a sus complejos excesos, se supo que le habían dado el cambio a la región del oriente ecuatoriano.

«Tránsito» fue el nombre de un conocido travesti muy popular de los años noventa que le gustaba merodear por el sector de El Guambra hasta altas horas de la madrugada. Llena de humor y muy amigüera se ganó el mote de «Tránsito», no porque paralizaba el tráfico por sus curvas y belleza, sino porque cuando el vehículo de la policía estaba en su persecución y no podía agarrarla, ella, zapatos en manos, paralizaba el tránsito de la avenida Patria por su agilidad de esquivar a los agentes policiales y no dejarse aprehender.

Antes de travestirse había sido un ciudadano que se dedicaba a la delincuencia común. Falleció víctima del sida y recluida en un centro para enfermos de VIH en el sector de Cotocollao, en el norte de Quito. Recibía la visita de sus amigas más cercanas, no así de su familia, a quienes no les importó nunca saber de sus condiciones de salud. Muchas veces, durante las noches, cuando lograban agarrarla a pesar de su veloz carrera, suplicaba con voz sumisa a los agentes cuando era conducida al vehículo policial: «Mi teniente, solo trabajo un poco para mi sopita de fideos de mañana» o «solo quiero para mi arroz con huevo». En ocasiones logró evitar su detención cuando se encontraba con agentes benevolentes, pero no con los policías hambrientos de violencia que, a empujones y agresiones, entre dos o tres agentes la cargaban y la alzaban en peso para luego tirarla como costal de papas a la cajuela o al balde del vehículo oficial.

Muchas veces se tuvo la «suerte», murmuraban algunos transexuales y travestis, que cuando se encontraban a merced de las redadas nocturnas policiales y el confinamiento a las celdas del CDP era inminente o seguro, a alguno de los agentes policiales se les ocurría llevar a los detenidos homosexuales y travestis a lugares desolados y apartados de la ciudad para cometer actos sexuales cobijados con la oscuridad de la noche. Cuando llegaban al lugar escogido, iniciaban una clasificación de los más jóvenes y bonitos para ser conducidos hacia los matorrales para consumir sus actos de lujuria y sexo; por eso siempre los travestis tenían que soportar a agentes malolientes, viejos y mal hablados que luego de saciar sus instintos dejaban en libertad a los detenidos, abandonándolos en el lugar.

A prisa y cuidándose de la presencia de los policiales que aún podrían estar por el lugar, los agredidos homosexuales, una vez recobrados de tan mala experiencia vivida y con cierta felicidad en sus rostros por encontrarse libres y a buen recaudo, a pesar de las agresiones sexuales sufridas en contra de su voluntad, acomodaban sus vestidos rasgados y sucios, retocaban sus maquillajes estropeados y caminaban por trechos oscuros y alta maleza, sin tener idea de dónde se encontraban, hasta lograr encontrar alguna calle o camino con luz que les permitiera tomar un vehículo que los lleve hacia un lugar poblado y solicitar ayuda para regresar a sus casas o al mismo lugar en donde habían sido aprehendidas y continuar ofreciendo sus cuerpos a clientes, porque tenían que pagar deudas contraídas en anteriores procesos con las comisarias, intendencia o algún juez penal cuando eran asistidas por los tramitadores de boletas de libertad mientras se encontraban recluidas en el CDP.

Cuando no disponían de dinero porque habían sido despojadas de todas sus pertenencias de valor y se encontraban con algún taxi en el camino y solicitaban la carrera para su regreso, se veían obligadas a ofrecerse sexualmente con el taxista y asegurar su traslado, caso contrario les esperaba una larga caminata hasta el centro urbano de Quito.

En los últimos años de la década de los ochenta existía el famoso Servicio de Investigación Criminal de Pichincha (SIC) y en las noches era muy temido y arriesgado encontrarse especialmente con un auto pintado de color plomo y celeste, modelo de los setenta, siempre cargado de caras hambrientas de acción y miradas suspicaces que lanzaban desde los ventanales y que rondaban la ciudad sigilosamente. Los agentes, cuando se les ocurría y querían acción sexual, detenían el vehículo y se bajaban cuidando de que nadie los estuviera

observando y a empujones embarcaban al homosexual visible que habían logrado detectar y que, en su imaginario, había cometido algún ilícito en cualquier momento de su vida, porque se trataba simplemente de un homosexual, un delincuente más. Muchas veces fueron detenidos por algunas horas y varios de ellos, si no se ponía en el parte policial algún delito rebuscado o grave, eran considerados por su condición sexual como una «falta a la moral pública» y les obligaban a «pagar» una cantidad de dinero en efectivo o joyas que, si no la tenían, debían tenerlo en su vivienda y para ello el gay aprehendido se veía en la obligación de conducirlos hasta su casa y entregarle todos los objetos de valor a su alcance como televisores, tanque de gas doméstico, equipo de sonido y otros, esto si no contaba con dinero efectivo en casa.

Las fiestas de fundación de Quito, celebradas en el mes de diciembre con muchos bailes en sus calles hasta altas horas de la madrugada, eran el escenario propicio donde los agentes de la policía tenían que estar en vigía y preparados para incursionar en cualquier momento en los espacios donde se advirtieran grupos de homosexuales y travestis bailando alegremente y confiados. Muchas veces se creía que no serían acosados en esas fechas en honor a las fiestas de la ciudad capital. A la llegada de los agentes se formaban los jalones y caídas por todo el desorden que se producía entre la muchedumbre de todos los géneros que asistían a los bailes públicos.

Una noche, víspera de la fecha de fundación, se había realizado un pequeño baile en la calle Juan Larrea, tras el edificio matriz del Seguro Social, ubicado frente al parque El Ejido. Al lugar habían concurrido algunos gay y travestis motivados por el son de la música tropical que se tocaba al aire libre; cuando a eso de las once de la noche llegó un vehículo lleno de agentes policiales que, agrediendo grotescamente a la gente que se encontraban en el lugar, se dispuso a detener a toda persona gay que se encontraba algo desprevenida. Muchos lograron correr al parque de El Ejido y llegar a una de sus partes oscuras donde se ubicaban árboles grandes, no vacilaron en treparse para despistar a los agentes que iban tras de ellos haciendo sonar sus sirenas.

SOMOS LAS NIETAS DE TODAS LAS TRAVESTIS QUE NUNCA PUDIERON QUEMAR

Daríá #LaMaracx^{*40}

Frías son las tierras andinas que giran alrededor de una línea imaginaria. El cielo se pinta de naranja cuando se aproximan las plantas. Son las ánimas y las diosas quienes bailan alrededor de la montaña. Es tiempo de que las brujas abran las páginas de una bitácora travesti jamás imaginada.

Os advertimos, los secretos de este códice solo le serán revelados a quienes genuinamente anhelan aniquilar los sistemas de opresión. Primero, haremos memoria por todas las que nos precedieron y murieron para que nosotras viviéramos, pronto, imploraremos a nuestra diosa todo su poder para ser bien perras y finalmente, haremos justicia con garra propia.

Antes de cada invocación prendan una vela blanca, tómense de las manos y clamen juntas:

Invocamos a las brujas de las sombras.

Las que nos precedieron y murieron para que nosotras viviéramos.⁴¹

¡Visítennos, hermanas! ¡Intercedan por nosotras!

Invoco los poderes de Tránsito, la reina de El Guambra, Angelita Zamora.

Invoco a la femenina María, Leidy y la mulatita guapa de Esmeraldas.

Invoco a Madona (Gabriela), la negra Marcia y la Tongolele.

¡Visítennos hermanas! ¡Intercedan por nosotras!

Invoco a Martha Sánchez de Esmeraldas, Perlita y la lambada de Guayaquil.

Invoco a Satanacha de Chone, la siete pisos y la carapachito de Guayaquil.

Préstennos su poder, expulsen al demonio.

40 Daríá #LaMaracx* es una travesti andina y latina que estudió comunicación en la Universidad Central del Ecuador. Se reconoce desde los feminismos como una persona trans no binaria. Se admite, le encanta bailar porque le recuerda que las personas trans son hermosas. Grindea, de vez en cuando, porque obvia, el deseo no se confina. Está furiosa y no pide perdón por existir. @darialamaracx

41 Adaptación libre del ritual de exorcismo practicado por Sabrina Spellman, sus tías, Hilda y Zelda, y Lilith, la reina del infierno (Aguirre-Sacasa, 2018).

¡Hermanas intercedan por nosotras!
 Invoco a la cuencana, Chanela y la chueca.
 Invoco a la vieja Mónica, la machete y la comadre Puta.
 Invoco a Yadira y a la mano de trinche.
 Salgan a la luz, benévolas.⁴²

Si todo ha salido bien, las letras de este sortilegio te serán expuestas.

Cuentan las hojas de ruda que hacía 500 años estas tierras estaban protegidas contra extraños gracias a una neblina espesa, prima hermana de la bruma que cubría Ávalon en los confines del norte. Las ánimas terrenales habitaban sin género, disfrutaban de los placeres de la carne y del deseo desenfrenado, pero las luchas emprendidas por la ambición y el dominio masculino debilitaron esta defensa. Los conquistadores no tardaron en llegar, las enfermedades que trajeron consigo se convirtieron en armas de destrucción masiva.

Aniquilaron a las sabias, las acusaron de hechicería. Torturaron a los enchaquirados⁴³ y los lanzaron a los perros para que se los devoraran. Impusieron su fe con cruz en mano, nos imputaron nombres nuevos de germen judeocristiano, embellecieron sus tronos lejanos con las piedras preciosas de estas tierras y alimentaron a la máquina capitalista con nuestras pieles, cabellos y lenguas. Fuimos esclavizadas, nos arrebataron hermanas.

Repíte conmigo:

Se dice que siempre que invoques a la triple diosa acudirá a tu llamado. A pesar de que la ignoré y puse mi fe en dioses menores y firmé mi nombre en otros libros, ella aún vino a mí cuando más la necesitaba. Cuando vagaba perdida en el inframundo, fue ella quien me trajo de vuelta al mundo material.

42 Lista de las travestis y transexuales destacadas por Alberto Cabral (Purita Pelayo) en su libro de crónicas sobre la despenalización de la homosexualidad (2017) como: «Las más reconocidas por sus ideales de libertad, pero que no llegaron a palpar los logros históricos alcanzados en la lucha por la defensa de sus derechos civiles y sociales, porque la muerte se cruzó violentamente en su camino, [dejándonos] sus nombres con los que las conocimos en las noches de sueños y encierros» (219).

43 Los enchaquirados formaban harenas de jóvenes sirvientes destinados a tareas religiosas y sexuales en asentamientos de la cultura manteño-huancavilca, tales como Coaque, Pasao, Caráquez, Puná, Puertoviejo, Jaramijó, Charapotó, Picalanceme, Cama, La Plata y la Península de Santa Elena (Benavides, 2006). Estos jóvenes fueron descritos en las primeras crónicas de los exploradores españoles como «afeminados, sodomitas, pecadores y travestis» que atesoraban tradiciones y ritos. El término enchaquirado refiere al uso excesivo de adornos y abalorios. El pasado 31 de marzo de 2019, en el marco del día internacional de la memoria y visibilidad de las personas trans, la colectiva GuayaQueer City decidió ilustrar un conjunto de fotografías realizadas a personas que, actualmente, se definen como enchaquirados, en la ciudad de Puerto Engabao, en la región costa de Ecuador.

Te invocamos Hécate.
 Te invocamos aquí, doncella, con tu fuerza total infinita.
 Te invocamos madre con todo tu poder divino.
 Te invocamos anciana con tu arcana sabiduría.
 Somos descendientes de todas las doncellas, madres y ancianas.
 Ahora que invocamos a la triple diosa, invocamos
 a todas las brujas desde el principio de los
 tiempos y hasta el final de los días.
 Invocamos sobre nosotras los poderes que nos
 fueron negados, empápanos con ellos, Hécate, y te
 alabaremos en la mañana, la tarde y la noche y viviremos
 para honrar tus tres rostros, tus tres formas.
 Madre oscura, guardiana de la llave de la
 puerta entre los mundos, te invocamos.
 Regresa a nuestras hermanas al reino de las vivas. Regrésanos
 el poder robado y jamás te olvidaremos de nuevo.

Nacimos regentadas por los aquelarres que nos precedieron. Fuimos
 madres de las consumadas por las llamas inquisitoriales, resguarda-
 mos sus nombres. Nos acurrucamos frente al fuego, nos purificamos.
 Somos hilanderas, hablando en otras lenguas. Somos brujas. Somos
 nietas de todas las travestis y los enchaquirados que nunca pudieron
 quemar. Descendientes de las orishás venidas del África, de la mamita
 Yaku y de la abuelita Pacha. Somos hijas de las Coccinelle⁴⁴ una jauría
 endemoniada de transfemeninas y gais que habitaron estos bosques
 andinos en la década de los ochenta del siglo pasado. Ellas vivieron el
 final de un oscuro periodo de la humanidad, la plena cacería que se llevó
 a cabo contra las mujeres y las insurrectas del sistema sexo-genérico.

Hoy, años después, hacemos justicia con garra propia, somos
 aquelarre contra los fundamentalismos religiosos, manada feminista
 contra los femicidas y travesticidas, somos ponzoña serológica que
 atraviesa la industria farmacopornográfica, somos abadesas de los
 conocimientos para decidir porque «si las controlan a ellas, nos
 controlan a nosotræs». Somos traviesas travestis tramando travesías
 en un ritual, cerrando para siempre las puertas de la era patriarcal.⁴⁵

44 En agosto de 1997, el Frente de Transfemeninas y Gais del Ecuador – Coccinelle
 tomó las afueras del Palacio de Carondelet, la sede de la presidencia del país, para re-
 clamar la inconstitucionalidad de la criminalización de la homosexualidad, aún vigen-
 te. La norma castigaba la homosexualidad masculina en Ecuador, que no constituyera
 violación, con hasta ocho años de prisión. Ellas habían escogido este nombre en honor
 a Jaqueline-Charlotte Dufresnoy «Coccinelle» (se traduce como mariquita), una vedete
 francesa, pionera en la creación de la asociación «Devenir Femme» para acompañar
 a otras personas trans en sus procesos de reasignación sexual durante los años sesenta.

45 Gracias a la travesura de la Hija lesbiana de mama volcán.



Frontispicio de las crónicas de Guinea de Walter Raleigh (1599). Grabado de Jodocus Hondius (1563-1612); impresión de Levinus Hulsius (-1606).

REFERENCIAS

Aguirre-Sacasa, R. (prod.). (2018). «Chapter Six: An Exorcism in Greendale» [Capítulo seis: Exorcismo en Greendale]. *Chilling Adventures of Sabrina* [El mundo oculto de Sabrina] [serie de televisión]. Rachel Talalay (dir.). M. J. Kaufman (escritor trans*). Estados Unidos: Warner Bros. Televisión. Distribuida por Netflix.

_____. (prod.). (2020). «Chapter Twenty-Eight: Sabrina Is Legend» [Capítulo veintiocho: Sabrina es leyenda]. *Chilling Adventures of Sabrina* [El mundo oculto de Sabrina] [serie de televisión]. Rob Seidenglanz (dir.). Roberto Aguirre-Sacasa y Daniel King (escritores). Estados Unidos: Warner Bros. Televisión. Distribuida por Netflix.

Benavides, O. H. (2006). «La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados». *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 24, 145-160.

Cabral, Alberto. (2017). *Los fantasmas se cabrearon. Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador*. Quito: Serie Memorias #6. Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos - INREDH.

Guayaqueer City [@guayaqueercity]. (2019). Ilustraciones en Instagram. Disponibles en <https://www.instagram.com/p/BvsF7ZPnZo1/>; <https://www.instagram.com/p/BvsFzuJHTZG/>; <https://www.instagram.com/p/BvsFqYnn2q4/>

La Periódica. Revista Digital Feminista [@laperiodicanet]. (2017). «Especial: Relatos de Clósets». Quito. Disponible en <https://laperiodica.net/especial-relatos-de-closets/>

_____. (2019). «Hace 22 años, el 27 de noviembre de 1997, se despenalizó la homosexualidad en Ecuador». Stories de Instagram. Disponible en <https://www.instagram.com/stories/highlights/18082233997187445/>

DE «FALSAS PROSTITUTAS» A AUTÉNTICAS «REINAS DEL GUANTO»⁴⁶

Revista Feminista Flor del Guanto

Hace tiempo, muchas, como Gloria, llegaron a ser conocidas públicamente como «las reinas del guanto». Desde la infancia y a lo largo de la vida, sus cuerpos se fueron formando en las experiencias de desplazamiento rural, marginalidad urbana, violencia ciudadana, tortura institucionalizada... Eran hijas de peregrinos venidos del campo a la ciudad o pequeñas migrantes solitarias, regaladas o vendidas como criadas; muchas fueron prófugas de la violencia de las familias capitalinas, otras más, fugadas de hospicios de buenas pastoras de la infancia perdida. Fueron desertoras del trabajo doméstico maltratante y mal pagado, jóvenes enamoradas de la inmensidad de la calle y de la noche, de los hombres, la aventura. Fueron madres jóvenes de familias contrahechas por el racismo, el empobrecimiento, la misoginia y otras fobias. Fueron buscavidas. No eran mujeres sino mujerzuelas, por eso vivían repudiadas por las ciudadanas y los propietarios, amenazadas y castigadas por la policía, los jueces y cancerberos. Aunque en ciudades como Quito no había espacio para ellas, optaron por seguir viviendo.

No eran consideradas hermosas, no eran mujeres sino mujerzuelas, su belleza ya no era la fragilidad, la domesticidad, la concepción de retoños para garantizar el futuro de la Patria. Eran hermosas de otro modo. Andaban quedito, en calles de mala muerte, en noches de mala vida, en rincones populosos de la ciudad a la luz del día. Andaban con los hijos a cuestras, enseñando a sus hijas a hablar y a cuidar de los otros al mismo tiempo, con sus hombres a cuestras, a pesar de la presencia esporádica y la ausencia cotidiana de ellos. Así inventaron el trabajo informal y planeaban la apropiación, considerada ilegal, de un pedacito de riqueza.

Corrían los años ochenta, década de intensos sacrificios humanos por las políticas neoliberales, cuando la luz de la escena pública cayó sobre ellas. Seguramente era por esos años, seguramente, porque la memoria es frágil, el tiempo inexacto, la violencia continua, y la piel

46 Extracto del editorial de la *Revista Feminista Flor del Guanto*, núm. 1, «Sexualidades diversas y desiguales». Este texto ha sido incluido en esta publicación gracias a la autorización expresa de la *Revista Feminista Flor del Guanto*.

y las manos y los labios y el andar y la mirada, ya mostraban cicatrices del desarraigo, la lucha, la tortura, la soledad, la angustia, los partos, la picardía, el arrojito. Por esos años, silenciadas pero expuestas a la luz pública, fueron llamadas «las reinas del guanto». «Falsas prostitutas», sólo aparentemente dispuestas a ser explotadas sexualmente a cambio de los pocos sucos que valieran sus cuerpos mal vividos. Empuñaban un frasquito de esencia de flor de guanto que, pacientemente, vertían gota a gota, juguetonas, en la bebida a la que invitaban a los que pretendían penetrarlas. Ellos bebían, reían, babeaban, se henchía de sangre su sexo viril, se embobaban, se sentían extraños, caían desplomados, para ser desvalijados por ellas, sin haber consumado el acto.

Flor del guanto. Así nos nombramos muy diferentes hermanas de aquellas que, en la vulnerabilidad extrema, invirtieron las relaciones de poder sexual, transformado lo femenino en fortaleza y en afirmación aleccionadora de la desigualdad. Así nos nombramos, porque descubrimos que ahí estuvimos todas, unas como «falsas prostitutas», otra como ciudadanas, unas como mujeres, otras como mujerzuelas. Ahí estuvimos todas sin reconocernos, debido a la profundidad de nuestras diferencias; sin encontrarnos, porque andábamos por caminos aparentemente divergentes, paradójicamente senderos del mismo mundo. Ahora sabemos lo mucho que debemos aprender unas de otras, lo mucho que nos necesitamos para comprender, asumir y trabajar en la transformación del mundo de todas.

Flor del guanto. Así nos nombramos, porque nos sabemos impuras, hijas y actoras jamás neutrales de una sociedad malvada, donde ha llegado a suceder que las más vulnerables han tenido que buscar estrategias de autodefensa, en actos de justicia desesperada, por mano propia, a riesgo de volver a sentir herido el pellejo a manos de la autoridad policial; justicia desesperada, también, por la indiferencia de las ciudadanas, dedicadas a la defensa de sus bienes pocas veces abundantes.

Gloria se murió muy envejecida, pero contaba con poco más de cincuenta años. Algunas nos llenamos de rabia y entendimos de nuevo que nuestro pensamiento feminista debe comprender y afrontar los mecanismos de poder que generan desigualdad, y la complejidad de nuestras identidades, para desarrollarse como acción política radicalmente transformadora. Queremos que nuestro feminismo raje el espacio público para que pueda escucharse y entenderse, realmente comprenderse, la palabra de todas. Buscamos liberar espacios para el conocimiento colectivo del mundo, para la alegría compartida y el despliegue de la creatividad de todas. Las que así nombramos este espacio colectivo, también nos encontramos en la palabra de otras latitudes y así vamos construyendo alianzas y tomando opciones.

V



RELATOS E IMAGINARIOS
SOBRE MUJERES TEMIDAS

LA BRUJA, LA TUNDA Y LA MULA: EL DIABLO Y LA HEMBRA EN LAS CONSTRUCCIONES DE LA RESISTENCIA AFROECUATORIANA⁴⁷

Paloma Fernández Rasines

El siguiente relato de Antón ilustra la imagen de la *Tunda*. Habitualmente la Tunda se aparece a los hombres o a los muchachos que se internan en el bosque con objeto de sacar algún provecho, ya sea con valor de uso o de cambio. He visto que su presencia aparece en días en que es preceptivo el descanso, con lo que su actuación puede entenderse como mecanismo regulador. A veces se aparece en zonas de litoral a pescadores que salen a faenar en día festivo. En el relato de Antón, la Tunda se hace presente cuando el que relata —en este caso un hombre adulto— ha estado buscando sacar provecho de un producto comercializable. En este caso, Antón quería cazar un jabalí y comercializar gran parte de su carne. En el relato intervienen acciones como son el trabajo artesanal para la pesca y el labrado de una canoa que iba a ser continuado después de un sábado, es decir, un domingo, día de descanso. Doy paso al texto en su justa integridad y respetando el ritmo de la oralidad en las expresiones onomatopéyicas y las repeticiones que forman parte del español vernacular de la zona. Después comentaré los elementos que intervienen en la narración.

No pues la Tunda es como gente. Sí, cuando a mí me pasó yo iba por una tatabra. No ve que yo me saco plata. Yo me cojo dos, me como media y vendo los seis cuartos y ya tengo plata. Pero no alcancé a matar ni una. Una vez yo me fui, llegué a un punto llamado de Tangaré. Yo me veo señora y yo no me conozco ahora. Me fui y estaba labrando una canoa en un punto más abajo del cementerio, donde un finado llamado Sr. Tal. Labré la canoa... no, estaba labrando la canoa, como era día viernes, trabajé el día viernes todo el día... dije yo: sábado no voy a ir para allá. El día mismo que fui a ir [domingo],

47 Este texto es un extracto del artículo «La Bruja, la Tunda y la Mula: el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana» de la autora Paloma Fernández Rasines, aparecido en el año 2001 en la *Revista Iconos* y reproducido en esta publicación gracias a la autorización de la autora.

las tatabras hasta eso lo habían dejado trillado. Señora, llevo a la casa, me acomodo, compro pertrechos. Cargué la escopeta y me fui. Señora, yo caminé bastante. Me iba por aquí y estaba por aquí y después, en todas partes yo la veo, y no la topo. Mamita, fue darle pata y darle pata y darle pata [sic].

Señora, y cuando yo ya iba en la tarde, yo dije: no, yo ya voy mal... Cuando llevo a pie en la loma se me cerraba el camino. Yo vuelta para adentro y ya tarde. Ya la barriga que me pedía, ya estaba todo el día sin comer. Vuelta salía para fuera, y al llegar al pie de la loma, no había camino ni para ningún lado. Me cambié así para un bajo... Digo: voy para afuera. *Prendí la pipa... cuando estoy volviendo, allí está el camino limpio. Ahí hay una Tunda.* [Pregunto] No pues, a mí no se me apareció a mí, sino que *ella donde está usted. lo entunda, lo lleva a usted, lo enreda...* A mí, inocente y en un decir, usted sube, mira para atrás, para delante y no encuentra el camino. [Pregunto] Claro, usted se pierde. *Sí, es una señora, es una mujer... conversaba la finada mi mamá que la Tunda es una mujer que la una pata, la una pierna es de gente y la otra es de molino.* (Antón, 58 años)

La Tunda actuaría confundiendo a los hombres que van a sacar un provecho desmedido ya sea en el bosque, ya sea en la cuenca del río o en el mar. Los hombres susceptibles de ser afectados pueden haber salido a faenar o a cazar en día festivo. La Tunda entonces hace que pierdan su rumbo y que fracasen en su empresa. En el relato citado de Antón aparecen elementos que creo interesante analizar. Aparece la tatabra como bien de consumo y de cambio. Se trata de una especie de jabalí que suele ser nombrado así en femenino y a quien se atribuye gran fuerza y ferocidad. El humo de tabaco aparece como elemento purificador. A partir de que Antón enciende su pipa, la acción de la Tunda se desvanece y el hombre encuentra al fin el camino de regreso. Ante mi pregunta insistente, Antón afirma que «la Tunda es gente» y que es una mujer con cierta particularidad fisonómica.

Esta es una de las descripciones físicas más comunes de la Tunda. No se dice que sea una mujer «patoja», por coja, sino que tiene «una pata de gente y otra de molino». Me interesa analizar los componentes simbólicos que, como «el molino», proporcionan información acerca de la respuesta cultural a las transformaciones acaecidas en el entorno económico y ecológico. Esta me parece una respuesta cultural que estaría mostrando la resistencia a la comodificación o a la mercantilización, si se me permite hacer uso de la retórica marxista. Hay que decir que en la zona se llama molino a un instrumento que las mujeres usan para hacer chocolate y que el cacao fue uno de los

principales productos de exportación en esta zona a principios del siglo XX. No obstante, esta interpretación me parece más débil que la del molino como metáfora del duro trabajo de la molienda de la caña. Hasta los años cuarenta he tenido constancia de la vigencia de las ruedas de molino que no se detenían nunca durante el tiempo de la molienda. En los cantos que acompañan a la marimba⁴⁸ se expresa recurrentemente la actividad de moler la caña en el trapiche.

A continuación mostraré otro relato, también de Antón, donde la Tunda ha actuado sobre unos muchachitos que quisieron también sacar provecho de la fruta del árbol del pan. Se entiende que la Tunda quiere secuestrar a los chicos, «se los quiere robar». Aquí aparece el uso ritual de la marimba, el combo, el cununo y la guasá. Expresiones rítmicas con instrumentos de percusión y la participación de coros de mujeres. En este caso, queriendo ahuyentar a la Tunda y rescatar a los muchachos, se alude al bombo y al cununo, instrumentos que tocan solo los varones.

En un punto llamado Zapallito [La Tunda] *se robó un poco de muchachitos* [sic], se los robó. Se conoce que tenían vicio de irse a apañar una fruta que llamaban antes de pan. Señora, cuando van a ir la familia allá, y espera y espera [sic] a los muchachitos. Ya llegaron para allí, *hicieron bombo, cununo, marimba y guasá*, a mitad de monte. Señora, y jala pata y grita a los muchachitos... y jala pata y grita a los muchachitos... [sic] Cuando más ya le topan a uno, pero parecía un tatabro ¡bravísimo! Cuando van a juntarle la mano y lo que hace es trago [morder]. Los otros cogen un cabo: «váyase para afuera». Y los otros, ¡cómo los cogen! Los metió a un restrero. Él [la Tunda / el diablo] *hace camarón acá en el culo*, él hace sus camaroncitos, cociditos... y los va llevando. Por aquel espinero los mete [a los chicos] [...] *Así andan esos diablos. Sí, diablos mismo son.* (Antón, 58 años)

La última parte de este relato es también una expresión que aparece en otros relatos. La Tunda da de comer a los niños camarones cocinados al calor de su trasero. Literalmente se cita como «culo» y es preciso decir que en el español vernacular de la zona andina, «culear» es término que expresa el intercambio sexual, siendo considerado una expresión muy grosera por lo soez. Interpreto entonces que la potencia sexual

48 La marimba es un instrumento musical de percusión que solo tocan los hombres. Por sinécdoque, marimba es la actuación conjunta de coros femeninos y voces masculinas, al ritmo de varios instrumentos de percusión como la propia marimba, el bombo, el cununo, la maraca y la guasá, con propósito ritual o festivo. La marimba forma parte del llamado folclore particular de la población afroecuatoriana de la costa de Esmeraldas.

de la Tunda se materializa en la transformación para el consumo de un alimento concreto producto del manglar. El camarón, junto con ciertos moluscos como la concha, han sido productos tradicionalmente recolectados por mujeres y menores, para el consumo y para la venta. Además, hay que señalar que la industria extensiva del cultivo del camarón para la exportación ha arrasado el manglar y con ello esta actividad tradicional de recolección.

La Tunda es el mismo diablo pero es hembra. La Tunda es mujer hermosa, es madre, es sexualmente potente y es nutricia a partir de un elemento que, como el camarón, sintetiza una de las grandes transformaciones capitalistas de las últimas décadas en el área.

LAS «VOLADORAS DE MIRA»:
ENTRE LA INTERPRETACIÓN LITERARIA,
LA BRUJERÍA MEDIEVAL ESPAÑOLA
Y EL CHAMANISMO FOSILIZADO⁴⁹

Eva Vázquez

Cae la tarde y las sombras de los tejados aprisionan las calles, mientras las chacras parecerían expandirse y crecer. La ciudad toda es un observatorio natural: al estar enclavada en una pendiente se abre cardinalmente permitiendo que la vista alcance lejanías borrosas. Mira respira y la soledad del caminante escucha su secreto. Dice la ciudad que sus mujeres tienen el poder de volar. Mas, este relato que se deja conocer, construido con edades y voces, es a la vez un cuento hermético que guarda la comprensión del mundo en otras lógicas de tiempo y espacio. (Amaranta Pico)

La mítica, la ficción y la realidad convergen en lo hermoso, lo insólito y lo grotesco en la narración de las «voladoras de Mira». Estos personajes mágicos habitan Mira, usan ungüentos, realizan conjuros y emprenden el vuelo. El relato de las «voladoras» es uno de los más populares en el norte del Ecuador sobre las «brujas» andinas. Ha sido transmitido oralmente de generación en generación en las poblaciones de Mira, Urcuquí y Pimampiro manteniendo viva la leyenda. El de las «voladoras de Mira» es un relato intrigante que despierta la imaginación y «advierde metáforas cargadas de simbolismo, tanto en el relato revelado y su textura discursiva como en los vacíos y misterios que lo rodean (Pico, 2010)».

La tesis de Amaranta Pico, *Las «voladoras de Mira». Trayecto de interpretación literaria a partir de la memoria oral*, rescata el relato de las «voladoras» como «el resultado de una mixtura entre el arquetipo de las brujas y hadas europeas y los personajes extraordinarios de la cultura popular de América» (2010: 80). A través de un análisis desde

49 El presente texto es una reseña sobre la tesis de maestría: *Las «voladoras» de Mira. Trayecto de interpretación literaria a partir de la memoria oral* de Amaranta Pico en Estudios de la Cultura para la Universidad Andina Simón Bolívar en diálogo con el artículo «Brujería medieval española en el Ecuador actual. Una forma de chamanismo fosilizada» de Josep M^a Fericgla.

la tradición y memoria oral (como narración en permanente construcción y representación colectiva del pasado), Pico recoge el relato del personaje de la «voladora» como una mujer que adquiere poderes extraordinarios en la noche y que «ataviada de blancas vestiduras, se precipita y suspende en el aire con la principal función de transportar noticias entre los pueblos circundantes» (2010: 8). Antes de su vuelo enuncia: «De villa en villa (o “de viga en viga”), sin Dios ni Santa María»⁵⁰ (2010: 35). Las «voladoras» alzan el vuelo desde el tejado propio. En algunos casos frotan ungüentos en sus axilas para volar y se suspenden con los brazos abiertos. La señal inequívoca para su identificación es que si alguien la «hizo caer» (arrojándose al suelo, bocabajo y abriendo los brazos en forma de cruz), la «voladora» que «cayó» retorna al día siguiente a la casa de quien la vió a pedir sal. Las «voladoras» cuentan con el poder, de claros matices sexuales —a decir de la autora— de convertir a los hombres en gallos o en manos de plátanos.⁵¹

Pico propone que el relato contempla dos personajes: la «voladora» y quien la descubre, un vecino o vecina de la comunidad que se asume participe en la historia y la relata creando una relación directa con la «voladora». La población de Mira es espectadora y narradora del relato. Cuando se atisba a una «voladora», la reacción no se hace esperar: fascinación, contemplación atónita, estupor o pánico. Una vez encontrada la «voladora» se acostumbra, en la mayoría de los casos, a «hacerla caer» con la sola pretensión de descubrir la identidad de la misteriosa mujer. El relato de quien encuentra una «voladora» es tan vívido que hay quien dice sentir «el roce de sus vestiduras y el crujir de sus enaguas» (2010: 51). La tesis de Pico desprende una conjunción de mixturas y fusiones sobre la identidad literaria de las «voladoras»:

Las brujas y «voladoras» de América, como personajes literarios de la cultura popular, resultan de una amalgama entre el prototipo heredado de España en la época colonial y los seres maravillosos y terribles de nuestras tierras. Encontramos que la «voladora de Mira» es un personaje dinámico que posee los rasgos poderosos y dionisiacos de la bruja, las características fantásticas y la belleza del hada, el prodigio del ser sobrenatural y la secreta faz de la esposa. (2010: 49)

50 Esta expresión es muy análoga a la atribuida a las narraciones orales en Cernégula, un pueblo castellano, que cuentan que las brujas gritaban: «Sin Dios y sin Santa María, por la chimenea arriba».

51 No queda claro en el relato la función de la sal o de las razones para convertir a los hombres en manos de plátanos o gallos, pero sí es la señal clara de que la mujer es una voladora.

Pico se pregunta «¿Es una ficción plagada de realidad o es una realidad que se ha convertido en ficción? (2010: 31)». Es complejo saber en qué momento la(s) historia(s), relatos y tradiciones orales sobre las «voladoras de Mira» en Ecuador empiezan o terminan en la quimera que narran.

En «Brujería medieval española en el Ecuador actual. Una forma de chamanismo fosilizada», Josep M^a Fericgla aventura, a partir de un análisis etnográfico de la población de Mira, una vinculación de quienes habitan Mira con fisionomías, indumentarias, prácticas y expresiones castellanas. Esta analogía podría proceder hipotéticamente de «brujas» castellanas que migraron a Ecuador huyendo del tribunal católico de la Santa Inquisición, hecho que justificaría todas las particularidades de la población de Mira, así como el relato de las «voladoras»:

En siglo XVII, o máximo a finales del siglo XVI [...] las «voladoras» pudieron ser brujas reales, que huyeron de la Inquisición en Europa en la época de la colonia [...] Una vez en territorio ecuatoriano, este grupo hipotético de brujas buscó un lugar adecuado para establecerse y habiéndolo hallado en el lugar de la actual Mira, instalaron su residencia. Durante todos estos años han estado tradicionalmente al margen de sus vecinos más inmediatos, todos ellos quichuas, afros o mestizos, y han mantenido como práctica habitual sus conocimientos y tradiciones brujeviles. (2008: 266)

Esta descabellada, intrépida y colonial teoría de Fericgla recorre muchas argumentaciones para sustentar la hipótesis. Fericgla plantea que algunas de las tradiciones de la población de Mira, sobre ungüentos, uso de amuletos para protección del «mal de ojo» o el «mal aire» y recetas para curar males, se asemejan más a las procedentes de las brujas medievales europeas que a las propias «de brujería o chamanismo andino». Alude a la utilización, por parte de las «voladoras», de ungüentos epidérmicos que son «una técnica etnobotánica y una práctica propia de la brujería europea y africana» (2008: 257), frente al uso tradicional de brebajes psicotrópicos andinos que se ingieren oralmente. La utilización en Mira de cintas rojas en la muñeca derecha de los niños para la protección frente al «mal de ojo» es otra particularidad que alude a un tipo de tradiciones «propias y originarias del mundo europeo, no del chamanismo amerindio aunque se observen prácticas equivalentes de limpieza y de protección de los malos espíritus» (2008: 259).

Hasta las plantas en los alrededores de Mira sirven para justificar tan peculiar teoría: «Los alrededores de Mira están repletos de matas de *Datura stramonium*, el estramonio europeo, a diferencia de las múltiples

variedades de *Brugmansia* que crecen y son usadas como herramienta visionaria por los hechiceros andinos de su alrededor» (2008: 266). El uso de las mulas en Mira también presenta sus particularidades, «las mulas tienen un extraño e importante papel en las tradiciones de Mira» (2008: 257); este animal híbrido de origen español quedó —a decir del autor— en manos de castellanos y extremeños colonizadores mientras «en las cordilleras andinas, tradicionalmente se han utilizado otros animales de la familia de los camélidos» (2008: 257).

Mira aparece, a los ojos de Fericgla, como una sociedad de tendencia matriarcal, en donde «las mujeres mireñas concebían hijos en sus relaciones sexuales con hombres con los que nunca se casaban ni juntaban. Luego, el bebé nacía, era criado y enculturado dentro del grupo familiar extenso formado por los hermanos y hermanas de la madre» (2008: 260). Esta estructura familiar endogámica se correlaciona con la tradición de una supuesta matrilinealidad castellana, donde «los hombres abandonaban la casa para trabajar de jornaleros o marineros y ha sido la esposa la que se ha hecho cargo de educar y socializar a los hijos» (2008: 261).

Lo colonial se expresa en el texto de forma intensa en varios momentos. Primero, en la atribución a las mujeres andinas de rasgos lentos o humildes (a diferencia de las mujeres de Mira de origen castellano). Por otro lado, en la pretendida «castellanidad» de Mira, el autor atribuye al pueblo un estatus económico y de posición social diferente al de las comunidades vecinas. En este sentido, Fericgla afirma que «se constata que de este pequeño pueblo ha salido, tanto a lo largo de la historia como en la actualidad, un porcentaje sorprendentemente alto de dignatarios, hombres de negocios y políticos sobresalientes» (2008: 256). Y por último, la colonialidad se expresa en la asignación de categorías raciales para enunciar una diferenciación fisionómica de quienes habitan en Mira:

El pueblo de Mira está lleno de niños y adultos con ojos claros, piel muy blanca, nariz aguileña y biotipo esbelto, hecho que, ya a simple vista, los diferencia de los habitantes de los pueblos de alrededor: individuos quechuas o mestizos que tienen la piel mucho más oscura, con facciones producto de un claro mestizaje en el que predomina la sangre quechua. (2008: 255).

Estas argumentaciones, junto a las explicaciones de por qué se mantienen indumentarias, ornamentación o acepciones castellanas, pretenden configurar a Mira como un «fósil cultural viviente» que se preserva hasta hoy desde los tiempos de la colonia. En el texto de

Fericgla se trasluce la perpetuación actual de los imaginarios coloniales a través de las «castellanidad» de las «voladoras» de Mira, enunciando la subordinación de lo andino a través de profusas argumentaciones.

La tesis de Pico formula una crítica a la «colonialidad de la oralidad» que subordina la oralidad al «estatus privilegiado de la escritura» (2010:9). Con esta crítica pretende poner en valor «la legitimidad de la oralidad que ha estado tradicionalmente subsumida desde la institución literaria» (ídem) y confronta la tradición comunitaria de la oralidad frente a la práctica individualista de la escritura.

Se hace presente en los dos textos la tradición narrativa alrededor del personaje de la bruja y el poder femenino. Ambos son un intento de trasladar las tradiciones orales —tan propias de la región andina— sobre las brujas de Mira y contemplar la historia oral del relato desde una perspectiva literaria y etnográfica. Pico enuncia la importancia del diálogo provechoso entre estas dos disciplinas, literatura y etnografía, frente a la sospecha de las ciencias sociales ante todo hecho que funda su verdad en una ficción.

En el caso de Fericgla, si bien sus teorías parecieran descabelladas y poco sustentadas, sin embargo, es muy interesante el apunte que realiza respecto a la configuración de la población de Mira como un lugar estratégico territorialmente al que habrían llegado las primeras «voladoras», lo que nos permite elucubrar nuevas teorías sobre Mira y la vinculación de esta población con el tránsito de las mercancías en el pasado. Fericgla indica:

Por la historia sabemos que antiguamente Mira fue lugar de paso obligado entre la costa pacífica de Esmeraldas —punto al cual llegaban los barcos con mercancías y esclavos provenientes de Europa y de África— y el camino que iba hasta Quito. Es decir, por Mira —o cerca de este centro— transitaban las mercancías que llegaban y que se marchaban de esta parte del continente sudamericano. Este trayecto recorrido a pie, desde el punto más cercano de la costa del Pacífico hasta Quito, debió durar entre 20 y 30 días. (2008: 254)

Este enclave estratégico podría configurar algunos de los elementos diferenciadores de Mira y vincular la leyenda con la historia a través de lo que explica Pico:

Mira, formada como parroquia hace aproximadamente 450 años, constituyó un punto estratégico para el comercio entre los pueblos de la costa, la sierra y el oriente. En su entorno encontramos la huella

permanente del viaje, que va de la mano con las dos funciones principales del personaje de la «voladora»: su poder de volar y su función de transportar noticias. (2010: 80)

La autora y el autor de los textos reseñados disertan en sus escritos sobre las «voladoras de Mira» desde el mundo de la conjetura, las realidades simbólicas y las travesías de lo metafórico. Ambos textos nos presentan hilos del mundo cotidiano que atraviesa lo conocido y lo desconocido. Nos permiten imbuirnos en la imaginación, la elucubración descabellada de la brujería medieval en Mira, lo colonial, la Inquisición y lo matriarcal. Su lectura pone en valor la transferencia de saberes y los enclaves estratégicos, como Mira, en el transporte de las mercancías y lo que esto pudo haber implicado en términos de viaje de ideas, leyendas, mitos producto de la historia colonial... y ¿mujeres acusadas de brujería? Las «voladoras de Mira» transcurren entre alusiones históricas, hechos ficticios e infundados y reflejos de la cotidianidad a través de la fantasía. Dos escritos apasionantes para ampliar la mirada, la crítica y las reflexiones sobre las brujas en los Andes.

REFERENCIAS

Fericgla, Josep M^a. (1993). «Supervivencias de la brujería medieval española en el Ecuador actual». *Memoria*, 3, 253-266. Ecuador: MARKA. Instituto de Historia y Antropología Andinas.

_____. (2008) «Brujería medieval española en el Ecuador actual. Una forma de chamanismo fosilizada». En *Los chamanismos a revisión. De la vía del éxtasis a internet*, Barcelona: Kairos.

Pico, Amaranta. (2010). *Las «voladoras de Mira»: trayecto de interpretación literaria a partir de la memoria oral*. Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Literatura Hispanoamericana. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

BRUJAS QUE VUELAN Y SACAN LA VIRTUD.
LA MULA O LA HEMBRA YERMA
Y LA RESISTENCIA⁵²

Paloma Fernández Rasines

BRUJAS QUE VUELAN Y SACAN LA VIRTUD

Debo decir que para saber sobre las brujas tuve que preguntar por ellas. He focalizado el análisis en la imagen de la Bruja, una de las diversas versiones míticas que configuran la visión cosmológica de la tradición afroecuatoriana que habita la tierra de Esmeraldas. La Bruja es un mito cuya imagen está llena de complejidad. En los relatos aparece nombrada en singular, se la cita como hembra humana y suele materializarse en la fisonomía de un ave nocturna. Se hace presente durante la noche para morder y chupar apasionadamente el vientre y los senos de las mujeres embarazadas. Al margen de esta invocación a la pasión carnal, la acción de las brujas se asocia con el celo en la transmisión del conocimiento mágico. Ciertas mujeres, en este caso las brujas, estarían guardando su sabiduría celosamente sin permitir que fuera transmitida a nuevas criaturas a través del parto. Pienso que esta imagen mítica puede leerse como una subversión a la maternidad biológica o como un control sobre la actividad uterina.

La virtud aparece como un don para ejercer la adivinación o el conocimiento mágico. Cuando una mujer embarazada es atacada por la Bruja, se dice que la criatura «viene con virtud». Cuando esta criatura nace se comporta de manera extraña y se dice que la Bruja quiere «sacarle la virtud». Esto puede ser inmediato, con el resultado de la muerte de la criatura, o puede ser un proceso en el que la vida de ésta se pone en juego. A menudo ésta no sobrevive mucho tiempo y si lo hace sus capacidades tanto físicas como mentales se verán disminuidas para siempre. Siempre según los relatos, la pérdida del habla

52 Este texto es un extracto del artículo «La Bruja, la Tunda y la Mula: el diablo y la hembra en las construcciones de la resistencia afro-ecuatoriana», de la autora Paloma Fernández Rasines, aparecido en el año 2001 en la *Revista Iconos* y reproducido en esta publicación gracias a la autorización de la autora.

puede ser suficiente para que la Bruja deje de perseguir a la criatura. Se entiende que una vez así se daría por perdido el instrumento de la expresión oral, indispensable para la transmisión del conocimiento.

Me parece relevante que sea la palabra y por ello la oralidad lo que representa aquí la transmisión del saber. Debo decir que en este contexto ser «mudo» o «muda» es sinónimo de debilidad mental. El estereotipo dice que «las mujeres tienen la fuerza en la boca» y lejos de ser banal, entiendo que esta afirmación indica que la transmisión oral del conocimiento por parte de las mujeres puede constituir una poderosa vía subversiva.

El primogénito de Benita había nacido con virtud. Este fue el caso más cercano que me llegó al respecto de la obra de la Bruja. Según me contaba en su relato, esta mujer había sentido en su primer embarazo las huellas de la acción de la Bruja. Entonces, su madre le pone sobre aviso de que la criatura esperada iba a ser algo misterioso. Tras un desencanto con su pareja, Benita emigra sola al Oriente amazónico. Allí nace la criatura y enseguida se detectan en el niño conductas extrañas como actividades motrices nada comunes para las primeras semanas de vida. El niño podía darse la vuelta y salirse del capazo donde dormía. A la vista de estos síntomas, otras mujeres le indicarían a Benita que eso estaba siendo obra de la Bruja para sacarle al niño la virtud. Ello suponía que la Bruja iba a intentar matarlo o dejarlo al menos sin habla para que no pudiera transmitir el conocimiento que le venía dado. Una mujer mayor ejecuta entonces en el niño una serie de rituales con objeto de sacarle la virtud antes de que lo haga la Bruja. A base de azotes, el niño podía perder el habla y tal vez la vida, tras lo cual la Bruja habría perdido el interés sobre él. Benita decía que en la clínica materno-infantil le informaron a los pocos meses de que su hijo «sufría mongolismo». No obstante, ella estaba segura de que el niño había nacido «normal» y habría sido la Bruja quien, intentando inhabilitarlo, lo habría dejado así. Cuando conocí al muchacho tenía nueve años y su articulación verbal era muy precaria. Benita tenía miedo aún de que la Bruja pudiera «llevárselo», aunque decía que ya no era probable, puesto que no podía hablar con claridad.

Eso de la bruja, verá, cuando yo ya fui mujer, que yo ya tuve a mi hijo, ahí vine a saber bien-bien de la Bruja, porque yo tampoco creía. Volaba bum-bum, como pájaro grandote. Pero cuando tuve yo a este chiquito, embarazada de él, yo dormía y le sentía [a la bruja]. A veces, cuando ya creo se iba o me levantaba yo, amanecía así mordido, negro, pero como que me habían mordido, pero así bien cogido... un chupete, así redondo, en la barriga me hacía eso. Yo le

contaba a mi mami, entonces mami me dijo: «¡Uy Dios mío! Parece que el niño que tienes adentro ha de ser algo misterioso»... Parecía normal pero había un problema, que yo hasta a él le tenía miedo. El niño se viraba desde que nació. O le dejaba bien así puestito y él se botaba abajo. Ahí me dijeron que es [causa de] bruja. Una señora en el Oriente le puso escapulario a él, con saumerio y muchos azotones, muchos azotones... Le llevé a Baeza [al hospital] y me dijeron: «El niño está sufriendo de mongolismo». Pero si él era normal, ¿cómo así ahora se me va a volver así? Mi mami le ponía que escapulario, le ponía saumerios y cosas así. Dice que le había hecho eso de que le entierran en la arena para que camine, porque me lo dejó tullendo-tullendo le digo de tanto golpe y tanta cosa. Allá en el Oriente se caía, en Quito también, y yo al ver que no funcionaba un día le digo a mi mami: «Llévelo a ver». «Tráemelo», dijo, «tal vez allá lo haga ver, si se cura que se cure, si no...». (Benita, 31 años)

Para actuar en contra de la acción de la Bruja aparecen la simbología y los rituales cristianos como lo indican la señal de la cruz en las tijeras, el uso de escapularios o la quema ritual de saumerios. El relato de Antón informaba también sobre un ritual efectivo para evitar la presencia de la Bruja. En esta acción ritual intervienen elementos que precisan ser contextualizados y que en el orden simbólico podrían tener diversas interpretaciones. He elaborado una de tantas, donde la autoridad masculina aparece como fruto de un artificio. Para ejecutar el ritual, según Antón, sería preciso un calzoncillo con el que debe esparcirse una buena cantidad de un determinado tipo de cereal sobre la base del umbral de la casa. Entiendo que la prenda interior exclusiva del hombre es metonimia de la propia presencia masculina y más estrechamente del sexo del varón. Hay que decir que el cereal que cita Antón es preciso comprarlo porque no es de cultivo autóctono. Más que riqueza, interpreto que estos granos pueden representar mercancía de cambio. Tenemos pues que la presencia del hombre que contiene y disemina la mercancía de cambio hace frente a la figura de la Bruja. Según el relato, a través de este ritual el espectro se detiene a contar los granos vertidos y retoma de inmediato su apariencia física de mujer-esposa, quedando su personalidad al descubierto.

Pero es que ella, ella [la Bruja] sabe el hijo que tenga virtud. No descuide mucho. Para poderla coger, tiene que coger un calzoncillo con un poco de quíniba. [Pregunto] Una pepa llamada de quíniba y ahora sí regarle ahí en toda la escalera. Quíniba, linaza... le puede regar ahí. Así sea una libra, usted compra. Ahí le deja regado todo bien y el calzoncillo ahí. Y el otro día usted la conoce quién es... y ahí usted la topa contándole los granos. Ahí usted ya sabe quién

es la bruja. [Pregunto]. Sí, es mujer. Porque esa a su marido, si ella va a volar lo deja bien dormido. Ella le pone cascarón, un cascarón y ahora ya se pone a volar. Al marido lo deja dormido, le bate al marido, el marido se duerme hasta que ella no llega. (Antón, 59 años)

La Bruja es entonces una mujer, cuyo marido es ignorante de sus prácticas y duerme cada noche junto a su cuerpo vacío, su «cascarón», mientras ella sale a volar en busca de la virtud en las criaturas, celosa de la transmisión del saber. La Bruja estaría materializando el cuestionamiento de la masculinidad hegemónica.

LA MULA O LA HEMBRA YERMA Y LA RESISTENCIA

La Mula es una expresión mítica que también se registra en Esmeraldas y cuya materialización, al igual que la Bruja y la Tunda, es el cuerpo de una mujer. Con fines interpretativos y tratando de contextualizar históricamente, es importante recordar que las mulas, entre otros équidos, fueron introducidas por los conquistadores españoles. Quienes probablemente se sorprendieron con su presencia serían las comunidades indígenas, porque los llamados negros ladinos, que poblaron la Tierra de las Esmeraldas desde los inicios de la conquista, ya habían tenido familiaridad con estos animales en la metrópoli. Posteriormente la mula ha servido también de medio de transporte para nuevos colonos, así como para autoridades eclesiásticas como vicarios y curas. En efecto, así aparecen mulas en las crónicas y en los libros de viaje (Cabello de Balboa, 1945 [1586]; Thoron, 1983 [1866]).

Comúnmente se entiende que la Mula es una mujer que «peca» con el cura. Teniendo en cuenta que en muchos lugares de Esmeraldas los administradores católicos aparecen únicamente en ocasiones, como la celebración católica de la Semana Santa, pienso que el mito de la Mula puede estar expresando la resistencia ante esta intervención y por extensión a toda invasión externa.

Yo la Mula he oído decir que es gente. Si pues, es mujer, mujer cristiana. Sino que... cuando pecan con los curas, entonces se hacen mulas. Ella puede vivir, puede andar con el marido, lo que sea. Pero de noche ella sale y el marido no se da de cuenta que la mujer ya es una mula. [Pregunto] No señora, yo le digo que es la misma mujer. Porque allá en el punto de nosotros había una señora que ella vivió con un cura. El cura le hizo un hijo, ese hijo se llamaba Fulano Tal. Y esa señora, yo le juro que cuando era tiempo de Semana Santa ella por el día era brava-brava y... amanecía con la cabeza amarra-

da... y de noche la topaban comiendo yerba. [Pregunto] Si uno se encuentra con la mula hay que darle látigo pero duro, de noche. No hay que darle despacito. Dele aquí [en el hocico] y corra. [Pregunto] Si no le da... a usted pues la mata. [Pregunto] De día pues está hecho mujer por su casa, trabaja lo que quiera, con el marido de día, de noche trabajan. Y el marido no sabe, pero ella está hecho mula. Ahí había una señora en Telembí, donde yo vivía, que era mula. Ahí la gente lo que tenía es que cuando iban los curas... ¡Ay, caramba! Les ponían, les ponen de todo aquí. Entonces: «Que le vaya mi mujer a cocinarle al padre» y esa mujer iba a cocinarle al padre. Pum-pum, preñada del cura. Ya pues, el marido es peor que ella... ellos mismos que las mandan que se vayan a cocinarle a los curas... Así es, señora. (Antón, 58 años)

El odio declarado a esta bestia de carga podría interpretarse como figura del odio a quien se sirve de ella para invadir. Considero también relevante tener en cuenta que la mula es un animal híbrido de yegua y asno y como tal se la supone hembra estéril. Podríamos interpretar este mito desde la metáfora que supone una hembra esterilizada. Hacer pacto con el invasor, ofrecerle servidumbre hará que las mujeres se transformen en mulas, engañando a los maridos y pariendo hijos de otros, convertidas en hembras yermas, estériles para la cultura propia.

En el presente artículo he pretendido mostrar diferentes subjetividades, ya sean relatos de vida, ficciones escritas o de la tradición oral. Voces que me han dado claves para interpretar las identidades de género, cuya construcción es parte fundamental del orden social jerárquico. Desde una visión marxista podría interpretarse que estas voces informan de la resistencia colectiva a la alienación mercantilista. Desde una visión feminista encontramos, además, que en los relatos se cuestiona la autoridad de la masculinidad hegemónica.

REFERENCIAS

Cabello de Balboa, Manuel. (1945) [1589]. *Obras*. Quito: Editorial Ecuatoriana.

Thoron, Enrique Onffroy de (1983) [1866]. *América ecuatorial: su historia pintoresca y política, su geografía y sus riquezas naturales, su estado presente y porvenir*. Quito: Corporación Editora Nacional.

LA LEYENDA DE SA'VA, LA SABIA COFÁN APACIGUADORA DEL AGUARICO⁵³

Martín Criollo

Antiguamente en el río Aguarico, desde la cabecera hasta la bocana del aguariku na'en existían las boas y los tigres pantera (kanjansi). Era muy peligroso navegar con tranquilidad por el río. A las personas que navegaban por el río, los tigres y las boas los atrapaban y los comían.

Un día los sabios (atesûndekhû) se reunieron para analizar y buscar una forma de apaciguar el peligro, prepararon el yajé con el propósito de ver espiritualmente y poder contactar con el espíritu de los animales malignos e intentar encerrar todo animal que atrapaba y que comía a la gente a'í.

Los sabios hombres intentaron apaciguar el peligro pero no pudieron, luego se acordaron de una mujer que se llamaba Sa'va, le suplicaban que ella integre a los sabios para encerrar los animales malignos existentes en el río aguariku na'en.

Sa'va les decía a los demás sabios: si ustedes hombres no pueden apaciguar, yo no podré tranquilizar del peligro. Diciendo esto ella empezó a tomar yajé y le decía a un hombre que le acompañe a dirigir en la canoa, y que ponga cerca de ella la olla con yajé. Sa'va empezó a realizar encantos, se embarcó en la canoa desde la cabecera del aguariku na'en, mientras ella llegaba donde estaban los animales malignos, ellos caían en el río y hacía ruido como que una persona cerraba la puerta. Entonces, así navegó hasta la bocana de Aguarico con el río Napo. La sabia Sa'va es una persona que ha logrado apaciguar a todos los animales malignos que existía en el río Aguarico.

SA'VENE KUNDASE'CHU

Tayupija avariku na'en tsûtune kajeningae injan'tshi sin'an thesi, kanjansi, jinchu'fa tsakamba avariku na'enjan dyu'utshia na'en opatshe jakaña'chuve. A'indekhû jayi'fanijan indipa aña atesû'fa.

53 Esta leyenda cofán ha sido recogida y traducida por Martín Criollo, dirigente cofán.

Fae a'ta atesûndekhûja bu'fa tsane asi'theñe ma'kaen tsumba tsa dyu'utshia jin'chuma fûikiañe, tsumba yajema utaemba kû'ipa kañe mingae tsumba tsama fuikiaña'chuve tuya'kaen pikhuya'chuve.

Atesû'chundekhûja yajema kû'ipa kamba pikhukhen tsun'ma ushambipa, asithaemba in'janfa fae pûshesû atesû kan'je'chuma. Tsumba thû'sefa kaen tsû tise'pae'khû faengae kû'ipa kañe aguariku na'en mingae jinchu'chuma.

Sa'vaja tsa atesû tsandiendeKhûmasû: ke'i ushambinijan ñajan ma'kaen ushaya, tsa'kaen sù'ma yajema kû'ipa sethajepa fae tsandiema avûse kaen tsû tisei'khû faengae shavungae tisema angaye. Tsa'kaen jayipa tsa ega aña'chundekhû jin'thinga ja'nijan thesi, kanjansija na'enga amphi ja'je'fa, na'en tsusinejan a'i subu'thima pikhujekhia'kaen jen'jen tse tsû pikhu'je, tsa'kaende ja kajeningae avariku na'en sumbu'panaga napo na'en sumbu'panga. Tsa Sa've khen inisechu'chu pûshesû tsu ña'metsheja tsa dyu'utshiapa ega jin`chumaja pikhu'sû.

VI



CUERPOS, CONTROL Y DESACATOS

LA CRIMINALIZACIÓN DE MUJERES
 POR ABORTO Y PARTO.
 UNA ESTRATEGIA DE CACERÍA DE BRUJAS
 EN UN CONTEXTO DE VIOLENCIA
 GENERALIZADA CONTRA LAS MUJERES

Ana Cristina Vera

Una de las nuevas formas de cacería de brujas en la actualidad es la criminalización de mujeres por abortos y complicaciones obstétricas, esto es algo que se puede evidenciar en la revisión de casos de mujeres que han sido perseguidas penalmente por esta causa.

En los casos de defensa de las mujeres por temas de aborto o complicaciones obstétricas (que son procesadas por el delito de asesinato), las mujeres son obligadas a declarar en su contra sobre la base de condicionamientos de la atención en salud, en situaciones donde se encuentran o consideran que se encuentran graves, aprovechándose de sus situaciones de vulnerabilidad, existiendo casos donde las mismas fueron obligadas a *confesiones* que posteriormente se usaron para acusarlas. También se les niega de forma sistemática medicamentos necesarios para manejar el dolor y para propiciar su recuperación integral, como formas de castigo extrapenales por su comportamiento inadecuado.

Un ejemplo de esto es el caso de Eugenia⁵⁴ quien llegó al hospital con un sangrado acompañado de fiebre y dolor, en la anamnesis⁵⁵ manifestó que había tenido una caída después de una pelea con su madre. La obstetrix que la atendió la dejó sola en el consultorio por un momento, para volver posteriormente con la policía. Eugenia ni siquiera fue informada de que se encontraba en proceso de aborto. Cuando la policía la entrevistó, le dijeron que no iban a permitir que la atendieran antes de que confiese lo que hizo, ella dijo repetidamente que no había hecho nada, finalmente desesperada por el dolor físico que sentía se decidió mentir admitiendo haber tenido un

54 Todos los nombres de este capítulo se usan para resguardar la identidad de la mujer.

55 Entrevista en los servicios de salud.

aborto. Después de haber sido intervenida fue esposada a la cama y trasladada tres horas después sin recibir los medicamentos para el dolor a la cárcel.⁵⁶

El caso de Juana también es emblemático al respecto; ella llegó al hospital por una emergencia obstétrica, después de un parto extrahospitalario en su casa. Ella fue entrevistada en el hospital y presionada por los profesionales de salud para que dijera lo sucedido pues le dijeron que no le darían ningún tratamiento si no contaba todo. El servicio de salud llamó a la policía, quien la entrevistó mientras ella estaba en un estado deplorable de salud, posteriormente a esta entrevista le tuvieron que colocar ocho pintas de sangre para estabilizarla. Ella pasó doce horas sin recibir atención a pesar de su estado crítico de salud, todo esto según le manifestaron los mismos profesionales de salud como una forma de hacerla responsable de lo que había hecho.⁵⁷

Muchas de estas mujeres son procesadas y condenadas sin pruebas o con pruebas ilegales e incluso forjadas. Hecho que es ignorado y legitimado por el sistema judicial en su conjunto, que incluso en los casos donde las vulneraciones son evidentes genera justificaciones que permitan la condena de estas mujeres aun cuando con esta se rompa toda la lógica generada por su mismo sistema para evitar la criminalización de personas inocentes.

En el caso de Maribel, no existía ninguna prueba de provocación del aborto. Posteriormente a salir del hospital en todas sus versiones ella negó haberse realizado un aborto, no obstante, ella fue condenada, pues había contado en su testimonio que después del sangrado tomó una pastilla. Hecho que el fiscal utilizó para decir que se había realizado un aborto con medicamentos, la prueba usada fue una impresión del internet sobre el uso de pastillas de misoprostol en abortos.⁵⁸

Lucía tuvo un parto prematuro a las 26 semanas, su hija nació viva y cuando ella fue a buscar ayuda en el hospital, los profesionales de salud se tomaron cuatro horas en la investigación sobre qué era lo que ella había realizado para que el parto se produjera, en lugar de brindar atención a una mujer en situación de parto reciente y una niña prematura extrema. Lucía fue trasladada a la fiscalía sin recibir atención médica, mientras que su hija fue trasladada al Baca Ortiz.

56 Estos hechos se basan en un caso real atendido en el año 2014 en la ciudad de Esmeraldas.

57 Estos son hechos reales de un caso litigado en el año 2017 en la ciudad de Quito.

58 Estos son hechos reales de un caso litigado en el año 2016 en la ciudad de Quito.

Después de la audiencia de formulación de cargos, Lucía fue trasladada al hospital por orden del fiscal, en el hospital fue diagnosticada con una sepsis posparto. Su hija murió siete horas después en el hospital Baca Ortiz. Ella había tomado una pastilla para el dolor de cabeza y en su celular se encontraron mensajes antiguos, de hacía al menos dos meses en los cuales ella tenía una conversación sobre la posibilidad de aborto. Lucía fue condenada por aborto por tomarse una pastilla para el dolor de cabeza, aun cuando su hija murió después de haber nacido viva por falta de atención oportuna.⁵⁹

En el caso de Josefina, quien se quedó dormida dando de lactar a su bebe y fue acusada por el asesinato del mismo, los jueces concluyeron que ella lo mató pues era un bebe pequeño y vulnerable, sin ningún argumento extra o prueba que le permitiera mostrar que efectivamente ella realizó alguna acción o omisión que ocasionara la muerte del bebe. La negación de pruebas que permitan a las mujeres defenderse o respaldar sus testimonios es otra de las conductas sistemáticas dentro de estos procesos judiciales en su contra. Tanto fiscales como jueces contribuyen a que estas mujeres no tengan acceso a garantías judiciales.

En el caso de Daniela, ella tuvo un parto en el sanitario de su casa y de inmediata se desmayó. Su madre llamó a la ambulancia, que la encontró inconsciente y la llevó al hospital, donde se determinó que había perdido la conciencia por la gran pérdida de sangre. Se abrió instrucción fiscal en su contra por homicidio culposo, pues se la responsabilizaba de que la emergencia sucediera porque no había tenido controles previos. Ella era una mujer indígena que trabajaba como trabajadora doméstica, a quien nunca le dieron permiso para los controles.

Los razonamientos judiciales también reflejan esta condena previa a la que están sometidas las mujeres y este deseo de usar el derecho penal para el disciplinamiento, existiendo un uso permanente de estereotipos de género durante sus fallos y sentencias, donde los elementos principales para la condena son las vulnerabilidades de los bebés y el hecho de que las mujeres sean las únicas que hayan estado presentes durante la emergencia obstétrica.

A las mujeres criminalizadas por aborto y parto se les imponen penas inadecuadas e ilegales, que los operadores judiciales declaran sistemáticamente como legales, pues el objetivo persecutorio está por sobre la legalidad del procedimiento y la evidencia del delito.

59 Estos son hechos reales de un caso litigado en el año 2016 en la ciudad de Quito.

En estos procesos se invalidan absolutamente los testimonios de las mujeres y de las personas cercanas a las mismas, suponiendo que condiciones como haber tenido partos o embarazos previos debieron haber predicho un parto extrahospitalario, y pidiéndoles que incluso en circunstancias donde su salud y su vida estaban en peligro priorizaran su labor materna de cuidado y protección.

Es emblemática también la acusación por homicidio culposo, mismo que se debe a la omisión del deber de cuidado. Este tipo de acusaciones se han producido cuando existían pruebas de que las mujeres perdieron la conciencia durante la emergencia obstétrica y estaban basadas en el hecho de que ellas no habían tenido controles prenatales previos, lo cual se consideraba una negligencia punible cuando sus hijos/as nacían muertos o morían en emergencias obstétricas. Jamás se consideró, ni analizó el contexto cultural o socioeconómico de la mujer y la relación del mismo con la falta de controles.

El proceso de cacería de brujas que promueven estos procesos se complementa, con un abordaje mediático altamente estigmatizante. Noticias de fetos encontrados abandonados, de mujeres asesinas de sus hijos e hijas retratados como monstruosas, estigmatizan en el imaginario social y colectivo generando legitimidad a cualquier trato cruel e inhumano contra las mismas. Todos estos procesos son similares a los procesos que se iniciaban contra las brujas, aun cuando sus desenlaces sean distintos. En esos casos, el proceso de juzgamiento terminaba en la hoguera y, en estos, en la cárcel o en penas alternativas a la prisión altamente estereotípantes, como trabajos en guarderías u orfanatos para desarrollar el instinto materno, que nuevamente intentan disciplinar y corregir a las mujeres.

CRÓNICA DE UNA HOGUERA:
DE LA UNIVERSIDAD FRENTE
A LAS DENUNCIAS
DE VIOLENCIA SEXUAL⁶⁰

Nancy Carrión Sarzosa

Arroz con leche te van a violar
y si tú protestas te van a quemar⁶¹

Cristina Álvarez

Este ensayo fue escrito a partir del diálogo con Cristina Álvarez sobre la historia del acoso sexual y violencia institucional que enfrentó en la Facultad de Artes de la Universidad Central del Ecuador (UCE) desde 2015 hasta su graduación en 2020. La experiencia de Cristina será presentada en tres actos, organizados en torno a prácticas predatorias institucionales y una metodología del shock (Klein, 2008). Concluiré que la universidad, lejos de ser un espacio seguro para las estudiantes, se organiza en torno a una ley alterna que con violencia impone el silencio para proteger a los perpetradores y hace de la universidad una mafia.

60 Agradezco a Cristina Álvarez por la generosidad con la que compartió su luz, acercándonos a un rostro de la universidad que pocas veces nos atrevemos a ver detenidamente. A Karina Barros por su compañía sensible en el diálogo del que nació este ensayo.

61 Fragmento de una obra en grabado, realizada por Cristina Álvarez en memoria de las 40 niñas quemadas por un incendio provocado en un centro de acogida para jóvenes en riesgo llamado Hogar Seguro Virgen de la Asunción, en Guatemala. Mientras las niñas gritaban de pavor y dolor, los guardias de la institución vigilaban la puerta cerrada con llave. Esperaron nueve minutos. Solo abrieron la puerta cuando los gritos se convirtieron en silencio de muerte. Las niñas fueron asesinadas para acallar sus denuncias sobre la explotación sexual y múltiples formas de violencia a la que eran sometidas por parte de los administradores de la institución, con la complicidad del gobierno. Para más información de este caso, véase Guillermina Torresi, «Los 40 rostros de las niñas quemadas de las que nadie se atreve a hablar», *La Vanguardia*.

LA PREPARACIÓN DEL TERRENO

Cristina tenía 41 años cuando empezó su segunda carrera profesional en la escuela de artes de la UCE. Era una mujer segura de sí misma. El primer día de clases, el profesor HC le pidió a Cristina acudir a una cita en su oficina para encargarle un proyecto especial: escribir la biografía artística de él, el mejor grabador del país, según él mismo. Cristina olfateó el riesgo y tomó sus precauciones. Acudió a la reunión acompañada de un amigo. «¡Sin guardaespaldas!», reclamó HC. En las siguientes clases empezó a castigarle con comentarios despectivos sobre su trabajo que intercalaba con sus expectativas: quería que dibujara penes y vaginas de extraterrestres en copulación, que explotara su sensualidad y el olor a sexo que emitía su cuerpo [sic]. Como las obras de Cristina hablaban sobre otras cosas, él seguía calificándolas como una basura. Cuando HC vio que esta táctica no funcionaba, usó otra que repetiría varias veces durante al menos tres años: le amenazaba con perder el curso, luego le sorprendía con una buena calificación y al siguiente semestre intentaba «cobrarle» el supuesto favor. Cristina mantenía su distancia con límites claros y una actitud de rechazo. Pero el profesor se reía y le decía con ironía que no fuera tan «arisca». Las protestas de Cristina chocaban con la indiferencia del aula y el humor sexista de HC.

Cristina llevó su queja a Bienestar Estudiantil, al Subdecanato y al director de carrera. Todos prometían que HC cambiaría su comportamiento, pero la violencia se repetía y escalaba.

LA EMBESTIDA

Como respuesta a las denuncias de Cristina, el comportamiento violento de HC dentro del aula subió de tono. Usó gritos, golpes en la mesa y apelativos descalificativos. También acosó a otra estudiante y cuando ella frenó sus avances sexuales le acusó de robo —una advertencia para Cristina y para todas las demás estudiantes—. Cristina seguía defendiéndose de los abusos de poder de HC, pero empezaba a dudar de sus capacidades artísticas. Un día reconoció en su llanto y el temblor de su cuerpo que no podía más. Una profesora que le escuchó en este momento le animó: «No eres la única, denúnciale». Cristina lo hizo, pero un semestre más tarde oyó a la representante de Bienestar Estudiantil, quien recibió su denuncia, decir en un evento público que en la Facultad de Artes no había casos de acoso sexual. Cristina interrumpió y desmintió su discurso y un coro estudiantil de reclamos le apoyó, señalando la complicidad y la impunidad. Minutos

después, el subdecano recorrió cada una de las aulas con un mensaje contradictorio. Dijo que apoyaba las denuncias siempre que sean «legítimas» y exhortó a las estudiantes a pensar en el docente, su familia, su trayectoria artística y el daño que podían causar a la propia facultad con una denuncia.

Durante los siguientes meses Cristina fue abordada en repetidas ocasiones por otros profesores, amigos de HC. El presidente de la Asociación de Profesores de la Facultad le advirtió que apoyaría moral y económicamente a HC para que fuera hasta las últimas consecuencias. Además cerraba los encuentros «casuales» con amenazas de ostracismo: «Tendrás que olvidarte de tu carrera artística». Otros le advertían: «HC es el mejor grabador de la historia del Ecuador», para ver si Cristina entendía cómo su denuncia rompía un código implícito: el lugar de Cristina debía ser el de la subordinación a una ley del silencio, el lugar de HC era el de prestigio y poder. La denuncia de Cristina, como las de muchas otras estudiantes, fue «extraviada» de los archivos de Bienestar Universitario. Fue su persistencia, acompañada del reclamo de profesoras feministas, lo que logró casi dos años después que la denuncia llegara a la Comisión de disciplina de la universidad.

LA HOGUERA

Seguro de su incuestionable estatus, HC pasaba al lado de Cristina cada vez que podía diciéndole: «Voy a acabar contigo». Un espíritu de cuerpo puso a varios profesores y autoridades a trabajar activamente para proteger al acusado. Impusieron a los estudiantes como tarea calificada escribir cartas de honorabilidad a favor de HC. Recolectaron obras artísticas de Cristina que pudieran contribuir en el argumento que HC y sus defensores usarían. El día de la audiencia ante la Comisión de disciplina, Cristina contó con testimonios de quince mujeres que enfrentaron el mismo modus operandi de abuso y violencia mientras fueron estudiantes de HC. También acudieron varias profesoras como testigos. Todas tuvieron que hacer sus declaraciones invadidas por una proximidad excesiva de HC, gestos de cínica desaprobación y burlas. El testimonio del acusado fue la lectura de un documento escrito por su abogado. Dijo que Cristina tenía problemas psiquiátricos y era de baja condición moral. La única obra de Cristina con alguna sugerencia sexual —insuficientemente explícita según dijo el mismo HC poco tiempo antes— fue puesta sobre la mesa como «prueba» de supuestas aberraciones sexuales y problemas psiquiátricos. La obra sobre

las niñas de Guatemala fue usada para decir que sus aberraciones sexuales hasta incluían niñas. Al final de la audiencia, una profesora que meses atrás había confesado que HC la acosó sexualmente, se presentó en defensa de él, leyendo el mismo documento hecho por el abogado que HC acababa de leer. La misma versión falseada fue presentada por Bienestar Universitario a manera de informe de una investigación que supuestamente había realizado.

Todas las personas que actuaron en defensa de HC lo hicieron estratégicamente, desde distintas posiciones de poder —desde las secretarías hasta altas autoridades— y cohesionadas por una misma moral político-sexual. La secretaria del Consejo de disciplina fue espejo de tal moral cuando, mientras transcribía los testimonios de las sobrevivientes, paró de teclear para decirles con cara de asco: «¿No les da un poco de vergüenza?!». El abogado de Cristina tuvo que reclamar por esto y exigir varias veces que los testimonios fueran reescritos, pues en las transcripciones omitía detalles importantes para restar peso a las denuncias. A la par, en una batalla desencadenada en redes sociales, secretarías de otras facultades manifestaban que eran las estudiantes quienes provocaban a los profesores solo por conseguir mejores notas, que eran ellas quienes no se hacían respetar. Si la culpa era de ellas, debían sentir vergüenza y quedarse calladas.

Las hogueras donde fueron torturadas y calcinadas las brujas en la Inquisición sirvieron para matar la asociación del poder-saber con el cuerpo femenino y erigir un nuevo orden sobre el control del comportamiento y los cuerpos de las mujeres (Federici, 2010: 194-198). Menoscabaron su autonomía y castigaron la voluntad con la que ponían en cuestión la dominación masculina. La audiencia de Cristina y toda la violencia institucional que la precedió fue organizada como un cuidadoso proceso para sancionarle a ella, una hoguera moderna para recomponer el orden universitario donde los perpetradores puedan acceder libre e impunemente a los cuerpos de las estudiantes. Pero los inquisidores no calcularon el poder que iba a emanar de la dignidad de Cristina y de las alianzas con otras mujeres. Afuera de la audiencia hubo decenas de estudiantes gritando por justicia para Cristina. Canales de televisión entrevistaron a Cristina y a otra sobreviviente, a la vez que reprodujeron la imagen de HC esquivándose avergonzado. No había vuelta atrás. El escándalo era un hecho y las autoridades de la universidad no permitirían que el prestigio de la institución se quemase junto al de HC. Al siguiente día sacaron comunicados que anunciaban la expulsión del profesor

acosador y una retórica de derechos y democracia. La hoguera que HC y sus defensores prepararon sirvió para, contra sus expectativas y esfuerzos, anunciar la llegada de otro tiempo.

EPÍLOGO

Cuando las mujeres llegamos a conocer experiencias de otras sobre acoso y violencia sexual en la universidad, comprendemos que éste no es un sitio seguro para nosotras, pero no imaginamos que la violencia pueda ser orquestada de esta manera, como una cruzada moderna. La violencia sexual, siendo un mecanismo histórico de disciplinamiento, poder y control sobre las mujeres (Brownmiller, 1993; Buchwald, 1993; Federici, 2010; Segato, 2003), también se desenvuelve en la universidad como un mecanismo que castiga nuestra histórica lucha por acceder a la educación en condiciones de igualdad. Institucionalizada en la universidad, la violencia sexual busca expulsar a las mujeres de la educación o cuando menos mantenerlas bajo control. La caza de la bruja-estudiante se compone de una moral que coloca la responsabilidad sobre las víctimas y sobrevivientes mientras exime de responsabilidad a los perpetradores. Pero también está formada por actuaciones que organizan una estructura institucional mafiosa en donde la posición de sus integrantes depende de la incorporación de esta moral. La denuncia de Cristina provocó una transformación histórica. Rompió el generalizado silencio e impunidad que había frente a la violencia sexual en esta universidad. En torno a ella estudiantes y docentes feministas de varias universidades quiteñas formaron procesos colectivos que animaron a más sobrevivientes a denunciar, impulsaron la creación de los primeros protocolos para la atención y sanción de casos, y desarrollaron estrategias para visibilizar y politizar la violencia sexual en el ámbito universitario.

REFERENCIAS

Brownmiller, Susan. (1993). *Against our Will: Men, Women, and Rape*. Nueva York: Fawcett.

Buchwald, Emilie. Pamela R. Fletcher. y Martha Roth. (1993). *Transforming a Rape Culture*. Minneapolis: Milkweed Editions.

Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Klein, Naomi. (2008). «Introducción». En *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre* (1-23). Buenos Aires: Paidós.

Marcus, George. (2001). «Etnografía en/del sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades*, 111-127.

Nogué, Joan. (2014). «Sentido del lugar, paisaje y conflicto». *Geopolítica(s)*, 5 (2), 155-163.

Segato, Rita Laura. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

HISTORIA DE UNA MÉDICA FEMINISTA. LA VIOLENCIA Y LA SALUD DE LAS MUJERES

*Entrevista a Virginia Gómez de la
Torre por Lisset Coba Mejía*

La persecución de científicas y sabias, el menosprecio de sus conocimientos, ha sido parte de la historia de la cacería de brujas. A principios del siglo XX, la primera mujer en votar en el Ecuador fue una médica, Matilde Hidalgo (1924); su persistencia le permitió estudiar en la universidad, un mundo reservado para los varones. A fines de la década de 1970, Virginia Gómez de la Torre también decidió estudiar medicina y dedicar su vida a incorporar a su práctica los derechos sexuales y reproductivos que permanecen inalcanzables para muchas mujeres.

A fines de siglo XX y en las primeras décadas del XXI, la anticoncepción de emergencia, las ligaduras de trompa, la violencia son condiciones no reconocidas por el Estado como parte de la salud de las mujeres. Las luchas de las médicas son encarnadas y engloban ciencia y vida cotidiana. El propósito de la conversación es aportar a la historia de las mujeres y la militancia feminista en el Ecuador.

LISSET COBA MEJÍA: Me interesa conocer la historia de la medicina en el país y el lugar de las mujeres en ella. ¿Por qué te hiciste médica? ¿Cómo era la escuela de medicina a fines de los años setenta?

VIRGINIA GÓMEZ DE LA TORRE: Tengo una prima que es obstetriz, tenía libros de ginecología y de medicina. Mi papá trabajaba como veterinario, hacía muchas cosas con los animales. Yo desde niña tenía esa inquietud de curar, sabía un poco de inyectar, de dar remedios... Me gradué de médica en el 1981, las mujeres éramos mucho menos. En la universidad te nutres del entorno conservador, había violencia de los compañeros, chismes terribles. De aborto no se hablaba, lo poco que puedo recordar eran argumentos en contra. Solo sabíamos que aborto era la terminación del embarazo y pare de contar. Yo recibí farmacología, pero no nos enseñaron nada de anticoncepción ni planificación familiar. Cuando fue el ciclo de ginecología, tam-

poco. Yo no sabía cómo recetar ni asesorar a una mujer que quiere anticonceptivos orales o poner un dispositivo intrauterino o hablar de condones. ¿Sabes cuál era la razón? En ese tiempo decían que el imperialismo yanqui estaba poniendo anticonceptivos en el agua, en la leche, porque era más barato impedir que un guerrillero nazca que matarlo después... La idea era no enseñar anticoncepción para no darles herramientas a los gringos y las políticas de exterminación sobre todo de los indígenas. Yo aprendí anticoncepción en «la rural» cuando fui a atender a la gente en Chambo. Claro, como mujer aprendes, cuando ya vives la posibilidad de quedarte embarazada.

Me gustaría comprender cuál es el lugar de las obstetrices en la medicina. Te pregunto esto porque me parece que no son un sujeto médico reconocido y generalmente son mujeres.

Las obstetrices en este país son súper discriminadas por la clase médica, lo que no sucede en Argentina o en Chile, las matronas son muy respetadas. Acá no hay oportunidad de un trabajo, ellas solo pueden trabajar en el Estado, pero el Seguro Social, que es público, no las contrata. En la maternidad no pueden atender partos. Están confinadas a dar anticonceptivos, curar secreciones vaginales, controlar el embarazo y atender el parto. Hasta 1983 la Escuela de obstetricia estaba dirigida por un médico hombre pero ellas se revelaron y dijeron: «¿Cómo un hombre va a ser el director de nuestra escuela?». Y nombraron por primera vez una directora obstetrix mujer, la escuela de obstetricia fue la primera en esmerarse por enseñar planificación familiar, cosa que no había en medicina, todavía.

¿Cómo articulaste tu práctica médica a militancia feminista?

Cuando yo hice la prerural en Atuntaqui, me tocó con una compañera médica, militante del desaparecido Movimiento Revolucionario de Izquierda Cristiana, ella hablaba de temas políticos y cuando nos graduamos juntas pusimos un consultorio.

En el año 1984, empezó el feminismo que todavía no era feminismo, el CEPAM se crea por un grupo de mujeres que se rebelan ante la izquierda machista de ese tiempo que no escuchaba los problemas de las mujeres y que no daba respuestas. El CEPAM inauguró un área de cuidado infantil, consultorios médicos, un espacio de atención de denuncias de la violencia, cuando todavía no había ni comisarías, ni ley.

Entré a trabajar sobre la importancia de los valores de la comida tradicional y a apoyar el tema de recuperar la lactancia natural desde

una visión «madre-niño»: la madre que se entregaba nutricionalmente al niño porque era la madre. Es verdad que las ventajas de la lactancia también son para la madre en términos fisiológicos, pero siempre y cuando tenga las condiciones de vida adecuadas. Eso es algo que ahora yo digo: «Si la lactancia sí, pero no a costillas de sacarle la última energía a la mujer, en función de un bebé que a lo mejor no quiso parir». De ser una ferviente defensora de la lactancia, paso a ser una defensora, pero en el marco de las condiciones de la mujer.

En el movimiento de mujeres no se hablaba de aborto porque las mujeres no estaban de acuerdo entre sí o porque estaban de acuerdo y tenían pavor hablar de aborto. Al principio «el feminismo» era una mala palabra, «nosotras no somos feministas, pero sí de izquierda» y seguimos en ese objetivo, decían. En 1984 me mandan al Primer Encuentro de Salud de Mujeres y las colombianas eran súper feministas hace rato. Y yo voy con el cuento de que no soy feminista... regresé otra.

El Carmen, un barrio popular de la ciudad de Quito, era un núcleo importante de acción del CEPAM en donde instaló un subcentro de salud en el que atendías ¿Cómo conjugaste tu práctica médica con la lucha contra la violencia de género?

En el barrio El Carmen, al sur de Quito, conocí a la doctora Marta López, con quien incorporamos el componente de violencia en la salud y luego en 1997 creamos la Fundación Desafío. Éramos un equipo bueno: la trabajadora social, la obstetrix, la médica. La trabajadora social apoyaba en el tema de la violencia y el centro de salud se distinguía porque las mujeres podían llegar ahí a conversar. El tema del aborto empezó a salir naturalmente porque se empieza a hablar de violencia, de nutrición, temas que les interesaban a ellas...

Llegó el caso de la esposa de un dirigente muy golpeada y le dijimos que tiene derecho a denunciar, que hable con la trabajadora social. Después de eso, su marido organizó un grupo en el barrio, diciendo que estamos aconsejando mal a las mujeres, que somos feministas, que se larguen. Entonces los hombres del barrio dijeron que les estamos enseñando a divorciarse. Nos hicieron pintas en las paredes, hubo una asamblea del barrio para ver si nos botan. Fueron mujeres de otros barrios y se sentaron en las gradas. Dijimos que a la violencia había que enfrentarla porque es un problema de salud. Al final, nos pidieron quedarnos.

¿Cómo se transforman las políticas de salud en los años noventa para las mujeres? Y ¿cuál es tu compromiso con las mujeres a partir de tu participación en un cargo público?

Ya no había las políticas del binomio madre-niño, ya se hablaba de salud sexual y reproductiva. Por el año 1993 se abren las primeras comisarías de la mujer. Un médico legista jubilado de la policía, se ofreció de voluntario para trabajar con nosotras. Se había pasado la vida haciendo autopsias y nos enseñó a hacer los exámenes médico legales a las mujeres violentadas sexualmente y en general a todas. Recién en 1995 nació la ley en contra de la violencia intrafamiliar.

Junto con Marta López propusimos tres cosas en el Servicio Médico Legal: tiene que ser específico para violencia contra las mujeres, respetuoso, no maltratador. La institución tenía servicio legal, médico y psicológico. Era como una junta de protección de derechos hace 30 años.

En 1994 se descubrió la píldora de anticoncepción de emergencia. Había una revista holandesa sobre derechos sexuales y reproductivos y ahí leo que hay el método de Yuzpe, la administración de una dosis más alta de estrógenos que impide la ovulación. ¡Esto!, digo. ¡Esto es para las mujeres que han sido violadas!

En 1998 fui nombrada Directora Provincial de Salud, institución desde donde impulsé un acuerdo ministerial que coloca la violencia contra la mujer como un asunto de salud pública, luego intenté otro acuerdo ministerial para que las mujeres puedan ligarse sin la firma del marido, pero no lo conseguimos, pero teníamos ya la Constitución de 1998, en donde se estipulaban los derechos sexuales y reproductivos.

Yo sabía la necesidad de las mujeres de hacerse ligaduras sin la firma de su marido. Así que hicimos una estrategia de salud reproductiva itinerante, fuimos al cantón La Concordia en donde había quirófano a ligar a mujeres que quieran una ligadura sin la necesidad de la firma de su marido. Pedí a la Maternidad Isidro Ayora que armen dos equipos de obstetras para el cantón La Concordia, los quirófanos estaban preparados y un comité de mujeres con mucho dinero, dueñas de haciendas y de un hotel, nos daban la comida y el alojamiento. Bajaban mujeres de 20 años con cuatro, cinco hijos. Hicimos como 120 ligaduras, algunas mujeres dijeron: «Mi marido está de acuerdo» y él las acompañaba, ellas firmaban el consentimiento.

En el año 2000, fui nombrada directora de la Secretaría de Salud del Municipio, en los dos cargos yo fui la primera mujer. Ahí logramos

la aprobación de la primera ordenanza que declara la violencia de género como problema de salud pública y justicia social.

¿Cuándo se empieza a debatir el tema del aborto en el Ecuador?

En 2003 se empieza a hablar del tema del aborto con la demanda en contra de Postinor, en el Tribunal Constitucional, por los grupos antiderechos, provida.

En 2007 nos enteramos de que iban a derogar el aborto terapéutico del Código Penal. Eso era terrible porque esta intervención se usa en el sistema de salud para salvar la vida de las mujeres en embarazos ectópicos [fuera del útero]. Esta es una de las razones que usamos, solo era mostrarles las estadísticas sobre cuántas mujeres salvan sus vidas.

¿Qué ocurrió con el debate del aborto a partir de la Asamblea Constituyente de 2008?

Desde 2008, la Fundación Desafío, a la que pertenezco, ha puesto al aborto como lucha fundamental en el ámbito de lo público. En el camino a la constituyente y en la elaboración y reforma al Código Penal, el propósito era defender el aborto terapéutico porque el sueño dorado de los antiderechos era y es derogarlo. Actualmente, la despenalización del aborto por violación es un pendiente del Estado ecuatoriano, que fue negado por la Asamblea Nacional y luego por el Presidente Moreno, hoy está en manos de la Corte Constitucional. Seguimos luchando.

LAS INCORREGIBLES. NARCOTRÁFICO Y BRUJERÍA EN ENTORNOS CARCELARIOS⁶²

*Colectivo Mujeres de Frente.⁶³ Analía Silva,
Mayra Flores y Vanessa Beltrán*

Las incorregibles somos esas mujeres que nunca nos quedamos calladas, la rebeldía la llevamos en el color de la piel y por eso sabemos con quién juntarnos.⁶⁴

Saldría en las noticias, le pondrían un alias por burlar las cárceles. Ya sus antecesoras lo consiguieron, no una, varias veces. Recordó en cuántas ocasiones la metieron presa en medio de batidas *por deambular, por callejera*, cuántas veces no tuvo suficiente para pagar la fianza y cómo en una de esas entradas absurdas a la prisión conoció «a la de los 40».⁶⁵ Ella la protegió, la amadrinó, le quiso ayudar.

La vieja amiga, cuyo poderoso matrilinaje por generaciones dirigió el tráfico de polvos, hierbas y otros anestésicos. «La temida», «la avezada», «la mafiosa» la llamaron en la prensa. Tuvo varios nombres y varios hombres bajo su comando. Policía nacional e internacional la buscó, la apresó, ella escapó. Los medios no soportaron ver que era

62 Esta historia es una combinación de la memoria de Analía y artículos seleccionados del diario *El Comercio*, en diferentes momentos entre 1980 y 1990. Aunque está compuesta por distintos fragmentos que hablan de la situación de las mujeres en la prisión, cómo se las representa y cómo ellas mismas se representan, constituye en realidad un solo relato; y aunque fue escrito en formato de cuento, es una historia real. Es además un esfuerzo de escritura colectiva, producto de la vinculación que tenemos como parte del colectivo Mujeres de Frente.

63 Actualmente Mujeres de Frente es un colectivo de investigación-acción, feminista y antipenitenciario que construye comunidad y cooperación en el cuidado de mujeres, niñas, niños y adolescentes.

64 Todo texto en cursiva corresponde a formas de autorrepresentarse en el contexto carcelario.

65 Todo el texto entre corchetes corresponde a palabras u oraciones extraídas del diario *El Comercio* en fechas distintas donde se mencionó a la «Jefa de la banda de los 40», una mujer que dirigía en distintas partes del Ecuador una banda compuesta por 40 hombres que se dedicaban al tráfico de sustancias catalogadas como ilícitas en las décadas de los años ochenta y noventa.

«cabecilla», que era «astuta», que era «tristemente célebre» y no «la conviviente», «la sin nombre», «la comerciante». El Estado no la trató como a las otras que poblaron la prisión desde que los conservadores le declararon la guerra a las drogas.

Y es que, iniciada la década de 1980, Reagan decidió que Estados Unidos y sus aliados tenían enemigos por todos los frentes. Comunistas, pobres, gente de color, las drogas, las mujeres. Las ciudades, intransitables, regresaron sus miradas de odio e ignorancia a los eslabones más débiles de una red mucho más compleja y escurridiza donde se tejió, y aun teje, el narcotráfico.

Casi ninguna fue «cabecilla», casi ninguna fue La Chanita. La gran mayoría no tuvo ni los recursos materiales, ni las redes para escabullir la represión. No podían sobornar policías, pagar abogados ni altos mandos y tuvieron que volverse *luchonas para sobrellevar la tortura y el abuso*. Las demás se dedicaron al menudeo de esos *paquetitos mágicos*⁶⁶ que apenas les permitían sobrevivir al tránsito entre la calle y la cárcel. ¡Perseguidas por *brujas!*⁶⁷ Estaban emprobrecidas, callejizadas, discriminadas, malpagadas. Eran pues todo lo que una sociedad colonial, patriarcal y clasista repudia de sí misma, la carne de cañón sobre la cual impacta el castigo de ser «ciudadanas de dudosa condición». Habitaron los márgenes, las esquinas, la informalidad, los barrios donde se desplazó a las ingobernables.⁶⁸

Inspirada en las historias de la «narcotraficante», supo que su astucia tenía que ser doble. ¡No importaba! Sin dinero, sin aliados, igual se fugaría. Lo haría convencida de que las mujeres como ella tienen derecho a escapar, por rebeldía ¡por justicia! Fugarse era por fin existir. Sus primeras observaciones le llevaron a cambiarse de pabellón, sabía que había uno menos resguardado, ese de las *peluconas*.

La miré unos minutos y de inmediato supe que ella también se quería fugar. Todas las tardes se quedaba sola, observando los detalles de la seguridad de la cárcel; las grietas entre las paredes, los cambios de turno de los guías... Nunca se dio cuenta de que yo la miré por días antes de acercarme y decirle: ¡Tú también te quieres fugar!

66 Drogas.

67 «Brujas», en el contexto carcelario de Quito, se refiere a las mujeres que se dedican al microtráfico, es como las denominaban policías y el imaginario ciudadano alrededor de los años ochenta.

68 Andrea Aguirre argumenta que la producción de lo antisocial ejercida por el Estado y la prensa genera sujetas punibles. Andrea Aguirre (2019), *Incivil y criminal. Quito como escenario de construcción estatal de la delincuencia entre los decenios 1960 y 1980*. UASB. Corporación editora nacional.

Una de ellas se encargó de escudriñar los recovecos de la prisión, mientras la otra consiguió la herramienta que astillaría el barrote de la celda. Un barrote, uno solo, la separaba de ver su hijo, de reunirse con su familia, de olvidarse de ese lugar.

Analía se sentía más cómoda con la labor de *inteligencia*. Siguiendo los consejos de Cristina aprovechó su posición de caporal⁶⁹ para ganar un espacio en la competencia *Reina del Inca*,⁷⁰ ganar la confianza de las y los funcionarios de la prisión y obtener de primera mano el dato de entrada y salida de los guardias de la cárcel. La conocían tan bien que nadie sospechaba de aquella mujer que caminaba por las instalaciones solitaria, en silencio, mirando las torres de control, los muros, el cielo.

Cristina aprovechó su relación con uno de los oficiales para pedirle que le consiga una sierra. Le explicó que la necesitaba para arreglar las tablas de la cama vieja que lastimaban su espalda. Él, enamorado, le consiguió la sierra más grande que encontró. Por las noches, silenciosas, cómplices, Analía y Cristina se turnaron para ir desgastando el barrote que en la mañana cubrían con esmalte para no levantar sospechas. Hasta que un día, finalmente, ¡cedió!

Ese día, Analía agarró sus cosas y salió triunfante por el hueco que tanto les había costado hacer. Saltando al otro lado del muro cayeron a una chanchera, el chancho aplastado comenzó a hacer ruidos y despertó a los vecinos que, sospechosos, se apresuraron a ver quién deambulaba. Ellas, rápidas, se botaron a una zanja donde nadie las pudo ver. Esperaron en silencio.

Cuando finalmente salieron a la calle, aún de madrugada, ya bañadas con el agua de una construcción cercana y cambiadas de atuendo, escucharon pasar una patrulla que les preguntó: «¿Quiénes son? ¿A dónde van?!». Por un momento Analía y Cristina pensaron que las habían descubierto, no dijeron nada. El oficial las miró, pero sin sospecha, creyó que dos mujeres *indefensas* no debían caminar solas en un lugar poco transitado y se apresuró a sacarlas.

Ya lejos, decidieron vivir fuera del país. Analía volvió algún tiempo después. Cruzó la frontera *como si nada*, con la frente en alto y su niño pequeño. Volver le supo a la victoria de seguir presente, de ser estratégicamente invisible. Ni a Cristina, ni al resto de mujeres de esa época las volvió a ver, pero siguió tejiendo nuevas complicidades contra el Estado penal.

69 «Caporal» es la nominación a la dirigente de un pabellon dentro de la cárcel.

70 Reina del Inca es un concurso de belleza que se realizaba en la prisión para mujeres «el Inca», en la ciudad de Quito.

¿CAZA DE BRUJAS EN NUESTROS ESPACIOS ORGANIZATIVOS? CUANDO EL INQUISIDOR ES COMPAÑERO DE MILITANCIA

Antonella Calle Avilés

Muchas veces, cuando decimos que la caza de brujas continúa, pensamos que la figura del cazador está representada por la Iglesia, los grupos antiderechos, el capital o el Estado, pero muy pocas veces vemos que esa figura puede estar encarnada por un compañero nuestro de lucha, aunque parezca una paradoja afirmarlo.

Y sí, algunos de nuestros mal llamados «compañeros de lucha» (en este caso hablo de la lucha antiextractivista) han elegido encarnar ese papel de cazadores con tal de no perder su derecho «divino»⁷¹ patriarcal de hacer con nosotras lo que se les antoje sin ser cuestionados. En la lucha por la defensa de la naturaleza, me encontré con uno de ellos. Uno que, incluso, intentó meterme a la cárcel.

La historia comienza cuando decidí hablar por primera vez sobre la agresión sexual que había vivido en un espacio de militancia. Soy defensora de los derechos de la naturaleza, incluyendo a los animales humanos y no-humanos y pertenezco a Yasunidos, uno de los colectivos más importantes en la defensa del Parque Nacional Yasuní, lugar que se encuentra amenazado por la explotación petrolera. Muchos integrantes del colectivo vivimos diversos tipos de persecución por parte del Estado ecuatoriano por oponernos a la explotación petrolera, pero nunca imaginé que la persecución (aunque por otra razón) podía venir de un «compañero» del colectivo.

Al inicio, cuando me «atreví» (sí, fue un atrevimiento, porque incluso en algunos espacios en donde luchamos por los derechos, todavía se nos ve mal a las mujeres que decidimos hablar sobre las violencias

71 Derecho que se encuentra señalado claramente en algunos versículos de la Biblia: «La mujer aprenda en silencio, con toda sujeción. Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio» (1 Timoteo 2:11-12 en Reina-Valera, 2009) o «Porque el varón no ha de cubrir la cabeza, porque es imagen y gloria de Dios: más la mujer es gloria del varón. Porque el varón no es de la mujer, sino la mujer del varón» (1 Corintios 11: 7-8) y la lista podría seguir de largo.

que vivimos) a denunciar la agresión sexual que había vivido por parte de un «compañero» de lucha, él acepto frente a unas quince personas lo que había hecho y se le separó de los colectivos en los que estábamos lxs dos. Yo había decidido no denunciarlo ante la justicia tradicional porque no quería ser revictimizada por un sistema machista, porque no quería que este dicte lo que yo viví o no en esa agresión, porque creía, de alguna forma, que había cómo pensar en otro tipo de justicia. Esto, finalmente, no sucedió.

A partir de que rompí el silencio y que se le separó de los espacios, el hombre que había sido mi amigo y compañero de lucha, y luego de haber aceptado lo que hizo, comenzó a justificarse. Vertiendo una serie de mentiras en los espacios que habíamos compartido, comenzó a tratar de legitimar su actuar con argumentos machistas que señalaban, en otras palabras, que yo merecía lo que él me había hecho (la agresión sexual). Así, intentó configurar alrededor de mí la figura de la mujer mala o perversa que ha hecho todo con el fin de dañar la reputación de un «buen hombre», un buen amigo y compañero de militancia.

Cansada de escuchar estos argumentos, y luego de que él se atreviera a ir a una marcha en contra de la violencia hacia las mujeres, decidí que era hora de que la gente se enterara de lo que verdaderamente había sucedido, ya no estaba dispuesta a seguir recibiendo sus ataques. Si él había decidido hacerme más daño, yo había decidido salir de ese rol de víctima y ponerle un alto a su violencia. Con el fin de que la gente se enterara de lo que había hecho él y quién verdaderamente era, hice una acción directa, lo expuse públicamente en una red social o como suelen decir lo «escraché».

La acción directa, herramienta utilizada en diferentes luchas y por parte de múltiples movimientos organizativos, en esta ocasión no gustó a muchxs compañeros y compañeras, pese a que el escrache, en el feminismo, es una forma de cuidarnos entre nosotras, de alertar a otras compañeras, y además de hacer escuchar nuestra voz y ser acompañadas en estos procesos. La figura de la mujer mala se reforzó y en algunos espacios de «lucha» (en donde decidieron olvidarse por un rato de que la lucha iba en contra de la opresión y no a favor del opresor) le dieron impulso y apoyo al agresor para que me pusiera una demanda por calumnia (¿calumnia? después de que él aceptó lo que había hecho...).

El hombre que me agredió sexualmente, que había luchado años contra el extractivismo y había sido un «compañero de lucha», decidí demandarme. En su demanda pedía una compensación económica y

dos años de cárcel para mí. Los argumentos que utilizó en la audiencia fueron diversos, en uno de ellos señaló que yo había tenido una relación sentimental con él (un hecho totalmente falso pero, además, si hubiera sido real, tampoco justificaría la agresión, ya que eso sería aceptar que cualquier hombre con el que tuvimos o tenemos una relación sentimental en nuestra vida tiene el derecho de hacer con nuestro cuerpo lo que le plazca). El resto de argumentos giraban en torno a que él era una víctima y que mi acusación era totalmente falsa.

Finalmente, luego de un desgaste emocional fuerte a nivel personal y colectivo, él perdió el juicio y fui declarada inocente, pero el hecho de pedir dos años de cárcel fue una forma de amedrentamiento dirigido a mí e, implícitamente, a muchas otras mujeres que quieren o quisieran denunciar a sus agresores. Fue una especie de castigo público, que de alguna manera dictaminaba explícitamente: ¡esto les pasa a las mujeres que se atreven a denunciar ante la sociedad las violencias que viven!

Este hecho, él y las personas de movimientos u organizaciones sociales que lo apoyaron en el juicio, permitió evidenciar cómo la caza de brujas sigue y que ¡cuidado nos atrevamos a hablar de las violencias que vivimos las mujeres al interior de nuestros espacios organizativos! Si hablamos vamos a ser perseguidas e incluso podemos ser privadas de nuestra libertad, porque al poder patriarcal no se le puede desafiar ni exponer, ni siquiera en algunos espacios que se asumen desde la defensa de los derechos.

A nosotras, las brujas, nos quieren seguir callando, nos quieren seguir imponiendo sus relaciones violentas. La persecución de brujas continúa y ¡ALERTA! porque muchas veces está en nuestros propios espacios de militancia. También alerta para esos hombres que se hacen llamar «compañeros» y que en verdad no lo son, somos muchas las mujeres que ya no estamos dispuestas a seguir callando en «nombre de la lucha» o porque el agresor es «un hombre reconocido dentro de los movimientos u organizaciones sociales».

Hoy nos reivindicamos como brujas y aunque los inquisidores modernos nos quieran callar amenazándonos con meternos a la cárcel por hablar, nosotras ya no estamos dispuestas a separar las violencias que vivimos en nuestros cuerpos de nuestros espacios de lucha, no vamos a fragmentar más nuestra vida. Vamos a seguir luchando en contra del extractivismo y vamos a seguir denunciando a los que violentan nuestros cuerpos y nuestras vidas.

VII



SABERES Y PODERES DE LAS MUJERES

«AL DIABLO Y A LA MUJER NUNCA
LES FALTA QUEHACER».72 CONOCIMIENTOS
MÉDICO-BOTÁNICOS DE MI ABUELA73

Rafaela Palacios

Mi abuela materna nació en 1932 en una pequeña ciudad llamada Cañar en el altiplano de la cordillera de los Andes ecuatorianos. La partera que atendió a su madre cobró diez sucres por su nacimiento; si hubiera nacido varón, la matrona hubiera cobrado quince.⁷⁴ Los varones costaban más porque en esa época las familias preferían una descendencia masculina y pagaban con gusto. Cuando nacía una niña el dicho popular era: «Otra chancleta más». La «chancleta» es una sandalia hecha de suela que se usa para caminar exclusivamente dentro de la casa, en este sentido la expresión sugiere la relación de la mujer con lo doméstico, con lo íntimo, con el encierro. Mi abuela era la tercera «chancleta» de la familia.

A los seis años sus padres fallecieron y mi abuela fue entregada por sus familiares a un convento, una indígena curandera llamada Zoila hizo para ella las veces de madre.

La moral católica del convento en donde creció sostenía que el destino natural de la mujer era la maternidad, pero a la edad de 25 años mi abuela descubrió que esa «vocación femenina» no era innata ni natural. Al casarse con mi abuelo entendió que el supuesto «destino natural de la maternidad» implicaba cultivar conocimientos específicos. En consecuencia, durante sus años de matrimonio tuvo que aprender todo lo que era necesario para ser esposa y madre; aprendió a cuidar.

72 Refrán popular ecuatoriano que hace referencia a la incabable actividad doméstica adjudicada a la mujer.

73 Este es un fragmento de la tesis «Valga o no valga agüita de malva para el corazón»: *La producción femenina de conocimientos sobre plantas medicinales* de María Rafaela Palacios Correa, publicada en diciembre de 2013 en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología y Estudios de Género. Recomendamos visitar la página web interactiva www.unjardinpropio.com que parte de la investigación académica, para explorar de forma íntima la sabiduría de una abuela de Cañar, Ecuador, sobre las plantas de su jardín y la relación con la salud por medio de dibujos hechos en acuarela.

74 El sucre era la moneda nacional antes de la dolarización en el año 2000.

Zoila le enseñó a cocinar, a tejer, a hacer las labores domésticas, y entre esas cosas le transmitió sus saberes botánicos y medicinales de curandera.

Las plantas medicinales fueron fundamentales para cumplir con sus responsabilidades domésticas: la curación de enfermedades, la higiene, el cuidado cotidiano del cuerpo, la alimentación de niños/as y adultos pasaban por la aplicación de «aguas de remedio». Día y noche preparaba brebajes curativos, ensayaba formas de aplicación de plantas medicinales, probaba maneras de prevención y curación de enfermedades. Como resultado de años de práctica, acumuló una gran experiencia sobre la salud, la enfermedad, el cuerpo humano sexuado y el uso de plantas.

Los trabajos de cuidados le exigían observar los procesos de su propio cuerpo y los de su familia, pues el cuidado se relaciona directamente con el cuerpo. Para mi abuela, los cuerpos eran «objetos» de ensayo y experimentación.

A partir de este acceso legítimo al cuerpo de los otros por medio de las actividades de cuidados, ella desarrolló conocimientos sobre la composición del ser humano. Una tarde, durante una conversación le pregunté:

— ¿Cuáles son las partes más importantes del cuerpo que se debe cuidar para mantener la salud?

— La temperatura, la barriga, el pensamiento, la...

— Pero el pensamiento no es parte del cuerpo —dije interrumpiendo la respuesta.

— Entonces, ¿por qué te duele la cabeza cuando tienes mucha preocupación? —resolvió mi abuela.

En la medicina ortodoxa existe un divorcio entre las disciplinas que se ocupan de la mente y las que se ocupan del cuerpo, por una parte están los clínicos y cirujanos y, por otro, los psiquiatras y psicólogos.

Para mi abuela, el ser humano es «una sola cosa» y no se puede dividir en la dicotomía cuerpo-mente, siendo la enfermedad un estado de alteración mental y física conjuntamente. Así procesos cognitivos como la preocupación se relacionan directamente con los órganos del cuerpo.

La enfermedad es también un desequilibrio entre el frío y el calor. Las partes del cuerpo como las manos, los pies, el estómago tienen

temperaturas específicas. Un signo de buena salud es tener los pies calientes y las manos frías; al contrario, los pies fríos pueden ser un síntoma de problemas estomacales, gripe o fiebre y las manos calientes pueden ser un signo de problemas en los riñones.

Ella recuerda que cuidaba a sus hijas y a sus hijos de forma diferente. Para mi abuela, la enfermedad es un proceso sexuado. «La temperatura normal del cuerpo es 35° en hombres y mujeres, pero cuando una mujer está ovulando su temperatura asciende a 37°», asegura. La salud y la enfermedad tienen particularidades según el sexo del paciente.

Su jardín de plantas funciona casi como un laboratorio de medicina. El área cultivada alberga 480 plantas aproximadamente. A primera vista, las plantas del jardín parecen ubicadas indistintamente sin ningún orden, pero en realidad mi abuela consideró algunos criterios de organización espacial. Uno de ellos fue sembrar cada planta según las condiciones ambientales que requiere. Para evitar que las hierbas que necesitan oscuridad mueran por exposición al sol, las sembró cerca de plantas altas que producen sombra. A su vez a las plantas que no requieren más hidratación que la que proporciona el agua de lluvia, las ubicó en el centro del jardín, y a aquellas que si necesitan abundante agua en los extremos. Instaló botellas plásticas de riego a goteo en los extremos, el agua de las botellas humedece la tierra de los costados, pero no llega al centro permitiendo que se conserve la aridez en la tierra de la mitad y evitando que las raíces de esas plantas se pudran.

Durkheim y Bourdieu han identificado que las actividades de clasificación son fundamentales dentro del proceso epistemológico. En consecuencia, donde quiera que haya conocimiento hay formas de clasificación.

En los libros de botánica se toma en cuenta el sistema de clasificación occidental. Plinio, Magnus y Mattioli son considerados padres de la taxonomía botánica por haber registrado sus clasificaciones de plantas durante sus largos viajes y expediciones alrededor del mundo. Mi abuela no se ha embarcado en largas expediciones científicas, actividad exclusivamente masculina según la historia occidental, pero dentro de su espacio doméstico, su jardín de plantas medicinales y su cocina donde convierte las hierbas en brebajes curativos, ha desarrollado su propia clasificación taxonómica de las plantas.

Durante el siglo I, Aristóteles clasificó las plantas en dos grupos según sus usos: las útiles y las perjudiciales. Mi abuela hace algo parecido,

pues explica que hay plantas «buenas» y «malas». Las «malas» son aquellas que no son funcionales para las personas. Las «buenas» son aquellas que son útiles y se dividen en medicinales y ornamentales. A su vez, en función de su utilidad, afirma que las plantas se dividen en tres estados térmicos: calientes, frías y templadas.

Ya que la enfermedad significa un desequilibrio entre lo frío y lo caliente, las plantas medicinales actúan como restablecedoras del equilibrio. Dice: «Si tengo una enfermedad fría, por ejemplo me bajó la presión, tengo que tomar una planta caliente como la manzanilla, la hierba luisa, el toronjil, pero si tomo una alelía me voy a enfermar más». La alelía es una planta fría que si se administra en un caso en donde hay una temperatura corporal baja se produce un desequilibrio térmico mayor y se agudiza la enfermedad.

Ella organiza las plantas bajo muchos otros criterios de clasificación como el ordenamiento por uso según la enfermedad (hay hierbas que sirven para curar afecciones gastrointestinales, enfermedades respiratorias, problemas circulatorios, dérmicos, renales, hepáticos, anímicos etc) o el género de la planta.

En sus prácticas medicinales, la curación de las enfermedades se da por consecuencia de las propiedades de las plantas y de la sabiduría con que se apliquen, pero la sanación también depende de otros factores como el rito y el trato afectivo al enfermo/a, pues si en la enfermedad está involucrado también el aspecto mental, la curación también implica un tratamiento a nivel mental.

Sus procedimientos de curación suelen ir acompañados de rituales que consisten en reunir las hierbas curativas adecuadas junto a la formulación de oraciones católicas. Ella rezaba en voz alta frente al enfermo/a mientras este/a tomaba el preparado medicinal.

Mi abuela resalta que los procesos de sanación dependen en gran medida de la confianza en la medicina y la disposición para recibirla. En ese sentido, evidencia estar consciente de la influencia de sistemas simbólicos en los procesos de curación. Dice: «Uno puede coger una rama cualquiera que, si tienen fe, le va a curar». Por lo tanto se puede alcanzar la curación solo por medio de la convicción, aunque se use una hierba sin propiedades curativas. Descola (2003) e Illich (1976) llaman a este fenómeno «efecto placebo». Illich explica: «Cada vez que una píldora de azúcar funciona porque un médico la administra, esa píldora actúa como placebo». Mi abuela administró placebos en muchas ocasiones durante sus años de matrimonio. Yo misma recuerdo que cuando mi abuelo tenía insomnio ella le daba pastillas

de Tic-Tac (caramelo) en vez de un somnífero, él no estaba enterado de que estaba tomando un caramelo en lugar de un fármaco, pero dormía plácidamente.

Hoy mi abuela tiene 84 años, desafortunadamente sus conocimientos y los de muchas mujeres conocedoras botánicas no han alcanzado reconocimiento social. Han sido invisibilizados, a veces entendidos como parte de sus cualidades femeninas innatas y otras veces tachados de superstición, magia o brujería, inclusive por parte de quienes se benefician de su cuidado.

En varias ocasiones, antes de tomar alguna medicina preparada con plantas, mi abuelo le preguntaba desconfiado a mi abuela: «¿Y tú como sabes que eso funciona, no serán esas brujerías de la Zoila?». Para conseguir que él tomara la medicina, mi abuela le decía que lo había aprendido en un libro, entonces él tomaba sin dudar.

Los conocimientos médicos botánicos tradicionales transmitidos de generación en generación y depositados en las mujeres están profundamente marcados por relaciones patriarcales y racistas.

Al ser infravalorados y calificados como brujería, se considera que toda la sabiduría y habilidades curativas fueron otorgadas por una especie de magia y sin mayor esfuerzo a través de un pacto con una entidad diabólica, desacreditando todo el proceso de producción de conocimientos que vi desarrollar a mi abuela cuando nombraba, clasificaba, experimentaba, desarrollaba tecnologías de trabajo, sistematizaba, optimizaba y más en su propio jardín. Aunque ciertamente, con el diablo si tenía algo en común: nunca le faltó quehacer.

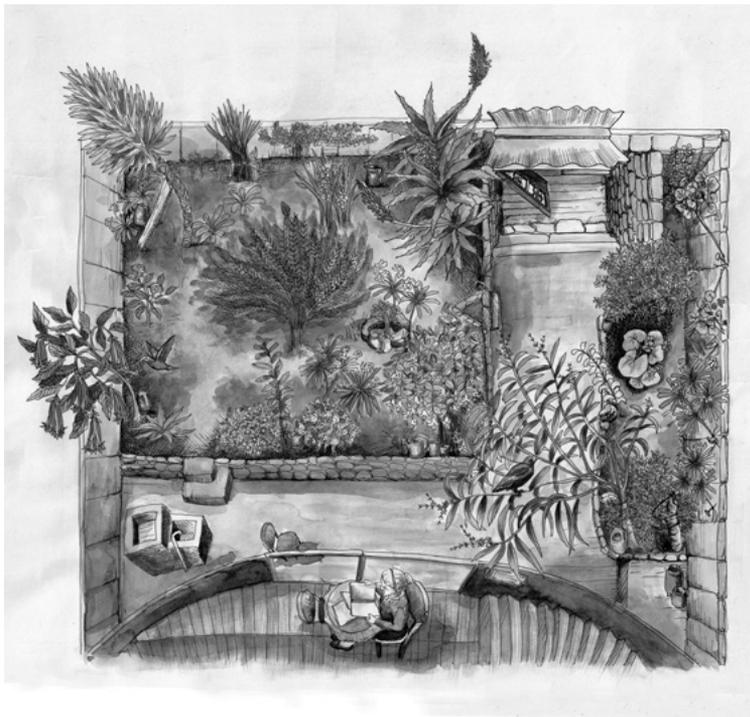


Ilustración de Casandra Sabag del jardín de la abuela, para la plataforma web interactiva www.unjardinpropio.com

CAZA DE PARTERAS KICHWA

Soledad Varea

La primera vez que conocí a una partera fue en la Amazonía en los alrededores del río Aguarico, en una comunidad llamada Puyo Pungo en la frontera con Colombia, se llamaba doña Mery. En ese tiempo mi vida y la del Ecuador eran muy precarias, el auge del neoliberalismo, el inicio de la dolarización, el final del feriado bancario. Fue allí cuando conocí a doña Mery y a su hija Carla, con quienes hicimos un recorrido por la selva fronteriza para recolectar las plantas medicinales utilizadas en la provincia de Sucumbíos, así que emprendimos nuestro viaje. Lógicamente la primera comunidad en donde nos instalamos era Puyo Pungo porque de ahí eran doña Mery y Carla, hacíamos recorridos en la selva en donde las plantas tenían distintos tonos de verde, ellas reconocían el verde claro, el verde oscuro, el verde más oscuro y entre todos esos verdes la planta, había plantas para curar todas las enfermedades posibles, y los usos eran infinitos y el conocimiento estaba en la piel y por eso Carla también podía reconocer los distintos tipos de color verde, miraba atentamente a su madre y aprendía a usar cada una de las plantas. La directriz era que hagamos el recorrido con los sabios pero doña Mery sabía todo, conocía el infinito mundo medicinal de la selva, era una bruja y por eso le perseguían en los sueños. ¿Por qué? Porque solo los shamanes hombres utilizaban plantas para curar enfermedades graves pero también psicológicas. En cambio, pajuyos eran expertos en el uso de una sola planta, la mayoría de veces empleada para limpiar, «mal de ojo», «mal viento», «mal aire». Pero las parteras, mezclaban distintas plantas y diferentes medicinas.

Sí, doña Mery sabía todo aquel conocimiento confinado a los shamanes pero no podía curar como un shamán, eso se debía a la impureza de las mujeres y sus ciclos hormonales y momentos reproductivos. No obstante, ella tenía una corona, que le querían robar en los sueños. Esa era la corona del poder, alguna gente nacía con ella y podía curar. Era el caso del shamán de la comunidad, nació con la corona y cuando era muy niño escuchó el llamado, aprendió de otro que sabía más, pero también de quedarse temporadas solo en la selva, de absorber agua de tabaco y ají para ser más fuerte.

Doña Mery era shamana, pajuyo, pero sobre todo era partera, y conocía un infinito número de plantas para atender esta labor en todas sus fases, el embarazo, el parto y el posparto. Una de las plantas que eran muy importantes se llama yuca. Las mujeres mantenían una relación importante con la yuca.

Doña Mery no solo recibió el castigo de quedarse sin la corona que permite curar enfermedades graves o de mayor jerarquía dentro de la comunidad. También se quedó estéril luego de su tercera hija. En el momento en que yo estuve en la Amazonía las mujeres tenían más de cinco hijos, porque consideraban que la selva necesitaba más habitantes y por ello el discurso de los derechos sexuales y reproductivos, específicamente el del control del número y esparcimiento de hijos no era tan aceptado. Haber tenido tres hijos para ella era similar a la esterilidad, cuando me contaba, salían lágrimas de sus ojos. Sus enemigos le dejaron estéril. En este caso eran los hombres poderosos, pero también comenzaban los conflictos violentos, pues se trataban de comunidades muy cercanas a las fronteras.

Así por ejemplo Carla, la hija de doña Mery era una niña bien cuidada que de alguna manera estaba heredando el oficio del conocimiento de la selva. Pero Marilyn era una niña de la misma comunidad que tenía 12 años y que varias veces había huido a Lago agrio para ejercer el trabajo sexual, en ese momento la trata ya estaba rondando las comunidades quichuas, así como los discursos alrededor del dinero asociado a ciertos oficios.

Después de muchos años nació mi segundo hijo. Una partera atendió mi parto, la práctica era parecida a la de doña Mery, mezclar varias plantas, acompañar de forma cariñosa y sobre todo las alucinaciones y que te permitan ese proceso. Hace poco le siguieron un juicio por atender partos sin tener el título universitario de ginecóloga.

Ahora bien la diferencia con la selva es que utilizaban los recursos que estaban cerca, así por ejemplo para que el parto sea rápido doña Mery acomodaba, pasaba pescado cocinado en agüita y la culebrita. Daban rápido el parto porque esos pescados son babosos.⁷⁵

Para el nacimiento del niño, también se utilizaban compuestos con plantas, así por ejemplo:

Se pinta al niño con achiote para que la tierra no chupe la sangre, se baña con agua de achiote para que no se hinche.⁷⁶

75 Testimonio de una partera de la comuna Puyo Pungo.

76 Testimonio de doña Mery.

Yo preparaba el remedio con la flor de escoba y pólvora. Esto les daba de tomar preparado en un vasito. También ponía el cogollo del achote. Para levantarse de la cama se cocina la cáscara de Pitun cara, se cocina se hace bañar y se hace tomar pushcu huasca.⁷⁷

Una noche, antes de acostarnos, doña Mery contó que su madre tenía el mismo oficio y que su esposo era yachac. Es decir, parteras y yachacs adquirirían su conocimiento a través de relaciones con parientes de su mismo género. Los yachacs de Puyo Pungo tenían una relación de aprendizaje y conocimiento con hombres poderosos o potencialmente poderosos e iban adquiriendo capitales simbólicos a lo largo de su vida. Por esta razón necesitaban cuidar su conocimiento sobre el ambiente. Debían conservar el poder que este valor simbólico les había dado. Los yachacs desarrollaban estrategias por medio de las cuales quitaban el poder a las mujeres. Doña Mery me contaba que a pesar de su poder y conocimiento, nunca pudo ver, ni preparar yajé, ni ser shamana. También me contaba que los yachacs poderosos le querían quitar su poder: «Yo tengo alas en los sueños y no me dejo disparar. Me hago dueña de las armas, no me dejo enfermar, me quieren quitar la corona de flores». A base de los sueños la gente kichwa camina.

El poder que ejercían las parteras, era el de la vida doméstica y cotidiana, eran quienes ponían las reglas y los tabúes, especialmente en el disciplinamiento de hijas y mujeres de la casa, así por ejemplo ella me contaba lo siguiente: «Se mezcla el cruz caspi, una pepita colorada y una negra, se machaca, se añade pico de tucán, lana de puerco espín y se toma durante la menstruación»; «A las mujercitas les enseñamos desde pequeñitas a limpiar la casa. Cuando el niño nace con mucha grasa es porque la mujer ha tenido sucia la casa. Cuando los niños nacen limpios es porque la señora está limpia. Cuando se grita en el parto se jalan las orejas porque muere el esposo. El esposo ha de morir y has de quedar viuda. Cuando se mezquina el agua cae mucha sangre. La madre debe hacer dieta hasta que el ombligo del niño esté sano».

Entonces en el parto se revelaba este disciplinamiento, su vida doméstica, los consejos de las parteras y la formación que ellas otorgaban a las mujeres, la transmisión de conocimientos de los espacios domésticos, del cuidado y de cómo ser madres. Las parteras conocían bien el cuerpo de una mujer y sus propios cuerpos, eran especialistas en el ámbito reproductivo de la comunidad. Es por

77 Testimonio de una partera de la comuna Tigre Playa.

eso que eran capaces de regular y construir la feminidad. Dicha construcción estaba basada en la preparación para la maternidad.

Finalmente cabe mencionar que el trabajo que realizan las parteras, tanto en la Amazonía como en todas las regiones del Ecuador, ha sido duramente perseguido por médicos «formales» hombres y por el Estado porque se considera transgresor y peligroso, porque se utilizan recursos naturales considerados poco escépticos y porque se acompaña a las mujeres de una manera cariñosa y cercana.

PARIR CANTANDO. LA AUTORIDAD MATRIARCAL DE UNA PARTERA ANDINA

Entrevista a Susana Tapia por Lisset Coba Mejía

Una de las formas fundamentales de colonialidad es el desprecio del conocimiento de las mujeres y de los pueblos indígenas, expropiado y denigrado por la ciencia que medicaliza los cuerpos de las mujeres y busca disciplinarlos. Las parteras escapan al control, fisuran las redes de poder, persistiendo en recrear conocimientos de mujeres cuyos huesos y orificios no solo tienen voz sino que entonan melodías expandiendo la noción del cuerpo mismo. Acompañar los partos cantando significa reconocer que somos seres de sonido y que el mundo de la sabiduría va más allá de la ciencia médica. Susana, cantante, partera, pintora, entrega una pintura y un canto, explica su transitar por el mundo del parto como un arte que se desarrolla con sutileza; sigue aquí su relato.



Crecí en el área de Punín en Riobamba⁷⁸ tuve la suerte de ver los «sembríos cantados» por la gente Puruhá, de San Luis, de Cacha, de Colta. Sembraban y yo estaba ahí observando, tenía cinco años de edad. Podía escuchar los *jaguays*, unos cantos de sonidos altos, con un quiebre de la voz que va en concordancia con lo que se siente: «Jaguay, jaguay, jaguay, jaguay, jaguaay, jaguaay».

Me han dicho que hay sesenta variedades de *jaguays*: para la siembra, para cuando un niño muere, hay unos cantos y unos silbidos especiales para cuando van a limpiar el trigo o la cebada en la gran era. La era es un espacio de tierra firme donde se va poniendo la cosecha y luego se traen unos caballos para que den la vuelta sobre el grano y hay fiesta, y hay cantos de toda la gente.

El Manuel Paca hacía unos silbidos, decía: «Ya va a venir el viento». Y ¡fun! venía el viento. ¿Y? ¿Qué hacía el viento? Separaba la paja y

78 Ciudad en la sierra sur del Ecuador, importante en cuanto a su población indígena.

caían los granos sobre una parvita de maíz, cebada o trigo y después se repartía con toda la gente que había participado en la siembra, en el cuidado y en la cosecha.

El canto, el toque de tambor, las sonajitas, las hojitas alrededor de ti, para decir sana, sana sana sana sana, te van encantando con su canto. Cuando tú estás enfermita, estás decaída, esos cantos te invitan a que te mejores, eso más la limpia con el huevo y la sonrisa.

Voy a Nueva York, estudio sonido, canto y liberación de la voz, no un canto sino que permite que el ser se exprese, te da la confianza de que el cuerpo es un instrumento que puede decir, que tiene voz. Ahí, encuentro mucho parecido con el mundo andino en donde aprendí que somos seres de sonido, que todo tiene voz.

Al mirar mi propia frecuencia, me doy cuenta de que estaba afectada porque viví una infancia muy triste y de mucha violencia. Mi papito era alcohólico y después me dí cuenta de que es una enfermedad de la tristeza. Con el canto, mi alma quería decir lo que había en mí, pero no podía porque hablaba tan rápido que tartamudeaba y la gente me hacía repetir. Yo dejé poco a poco de cantar y de comunicarme. Me volví un ser melancólico.

Cuando comienzo el rescate de mi voz, me doy cuenta de una separación en mi propia persona: de la cintura hacia abajo, todo lo genital, lo placentero, lo sensual era lejano porque me repitieron una y otra vez: «No te toques ahí, eso es sucio». En este doble encuentro con el cuerpo, la voz que sale de la garganta para arriba no es una voz orgánica.

Vuelvo al Ecuador y una amiga partera me dice: «¡Ayúdame! Ven a cantar». Me doy cuenta de que una herramienta del «parir bien» es encontrarte con tu cuerpo y que el canto te ayuda a encontrar tus miedos, dolores, tus poderes. Te ayuda entender cómo la voz de lo femenino fue, históricamente, apagada, oprimida porque está relacionada con lo placentero, lo sensual, con la capacidad de expresarnos de manera profunda. Algo que le pertenece no solamente a la mujer sino a quienes quieran desarrollar ese femenino. Encuentro la voz en las cervicales, el cérvix, el útero, la garganta de arriba, la garganta del útero, los labios vaginales y los labios superiores, humedades y fluidos. Hay una voz que refleja la capacidad sonora que tenemos, porque cada hueso es un resonador. Tenemos cavidades de resonancia, la más potente es la cavidad del cráneo, los huesos son conductores de sonido. Me doy cuenta de que solo quien se ha sumergido en su sensualidad, en su genitalidad, en su yoni, útero, matriz, la madrecita,

como le llaman en el mundo andino, logra un parto orgánico, porque se deja sonar, se deja abrir a una pulsación intensa del útero al parir. Si un parto es sonado, incluye placer y es bello.

A través de la historia, la voz de las mujeres ha sido silenciada. La voz en el parto no es un canto bonito. Cuando la voz orgánica manifiesta toda su potencialidad puede desarmonizar pero hay que encontrar la nota, los acordes, los ritmos. En el parto, un sonido gutural ¡ah! ¡mm! implica aceptar que tu cuerpo es un canal para la vida. Tener conciencia de que mientras más te mueves, más te abres a ciertos movimientos de rotación que ayudan a la labor de parto.

No es tan fácil venir al mundo, atravesamos los huesos, una cueva... Atravesamos lo que no conocemos porque sabemos que ahí está la luz y que una fuerza me impulsa, que se manifiesta en el sacro, que viaja través de la columna vertebral. El bebé hace unos giros en el vientre, el giro propicio, el grado exacto, sabe qué hacer. Pero cuando en el afuera se manipula, se maniobra, se tensiona, no se respetan los ritmos, es cuando entramos en arritmias del corazón. Se altera el corazón del o de la bebé y puede ocurrir una cesárea. Si la mujer pudiese tener una sociedad que aporte al parto, durante y después de la gestación, para que no entre en niveles altos de estrés y tener la consciencia de que ese bebé es sintiente, sapiente; que sabe lo que pasa adentro pero también afuera a través del sonido, de la voz de la madre, del padre, de la familia, de sus ritmos...

Escuchar es el primer arte a desarrollar de las parteras. Con mi amiga partera, María Alarcón, nos dimos cuenta de que el canal de sonido comienza en los labios y baja al periné y el canal vaginal de parto y de placer también baja hacia el periné. Es el mismo canal que es para la voz. Las mujeres tenemos que recuperar nuestra voz, nuestra confianza entre nosotras.

Con estos tonos: mmmm mmmm, el mundo andino nos hace entender que nosotros somos capaces de acunarnos a nosotros mismos, a la mamá y al bebé. El tiempo de gestación nos imprime de muchas cosas. Si tú tienes un sonido de dolor: ¡ay!, el cerebro escucha y produce cortisol, hormonas de escape y de huida. Pero si esa mujer comprende que es un canal para la vida y puede decir ¡ah! ¡mm!, sonidos parecidos al orgasmo, el cerebro escucha y produce oxitocina, endorfinas, prolactina. Es una actitud hacia la vida, abrimos al placer, a la sexualidad, a las cosas vitales. En este caso parir, acompañar y respetar nuestro espacio sagrado.

En la labor de parto, bien cuidada, respetada, sin mucha luz, con calor, con amor, con contacto, con privacidad y con respeto, la mujer puede entrar en un estado alterado de conciencia. Y ahí no puede entrar el bisturí, un tacto brusco, sin de ser deseado, una mirada mala. Porque en ese momento ocurre lo que decimos las parteritas: «Ya está puesta su piel de loba», va a parir. Porque aunque tú no estés con los ojos abiertos, sabes qué pasa. Tus oídos están amplificadas y tu cuerpo siente cómo viene tu bebé. Una mamífera instintiva e intuitiva puede llegar a un estado expansivo para dar a luz.

Vivimos en un mundo de miedo, ¿cómo te aproximas al miedo? ¿Cómo pides ayuda? ¿Cómo te rodeas de gente que puede cuidarte? A veces tenemos un patrón desde la niñez, de cuando hubo un shock, nos inhibimos y aislamos, pero la invitación es a no aislarte, a pedir ayuda.

Nuestros hombres no están respondiendo porque también ellos han sido irrespetados, porque tal vez nacieron de un útero que no fue respetado, ellos fueron violentados, son estos niños que no tuvieron una sensación de ser absolutamente amados, no lo tienen impreso y que tienen que desarrollarlo.

Desde el tiempo de la conquista, el momento en que se dan cuenta que son comunidades que trabajan en colectivo como *ayllu*,⁷⁹ que hay personalidades como el curandero, como la parterita, las *jatun mamas*⁸⁰ que sabían de yerbas, de cantos, de cómo cuidar a las mujeres, querían eliminarlas. La *jatun mama* era una figura importante que tenía voz porque era escuchada. Como tenía voz, ella podía influenciar en no maltratar a esta comunidad ni poner a cientos de personas en trabajos forzados para que mueran. Esta mujer o este *taitito*⁸¹ tienen voz y eso resuena en el corazón, en las emociones, en la inteligencia de la gente. Y al tener voz, los pueblos se despiertan. Y al tener voz, nos contamos la historia y hacemos fuego y cantamos.

Venimos de un pueblo súper valiente. Un líder Duchicela⁸² en Riobamba murió de hambre antes de ser esclavo de los conquistadores,⁸³ cogieron su piel e hicieron un tambor. Venimos de las mujeres de

79 *Ayllu* es la palabra para la familia indígena.

80 *Jatun Mamas*, en lengua kichwa, son las abuelas, aquellas que poseen el conocimiento de las mujeres y se lo enseñan a las más jóvenes.

81 *Taitito* es padre en kichwa y en diminutivo.

82 Duchicela es el nombre de un linaje de familias indígenas de la provincia del Chimborazo en Ecuador.

83 Puruhá era un grupo prominente de indígenas en la sierra central del Ecuador, que fueron disminuidos por la venida de los españoles.

Colta⁸⁴ que no aceptaron, que se levantaron: Manuela León, Fernando Daquilema. El pueblo que nos conquistó nunca se dio cuenta de que el verdadero oro era una cualidad en la palabra y en el corazón de la gente. Al tener voz entonces la mujer también tiene voz y dice: «No, yo no quiero que usted me manipule, que usted me haga tactos innecesarios, que me ponga hormonas que yo misma puedo producir». Al tener voz, no aceptamos que nos quieran planear una cesárea. Cuando se acalla la voz, se acalla la intuición.

En los Andes se trabajaba con la *tullpa*, el fuego para calentar al niño, a la niña que venía fría. En algunos lugares comienzan a decir que las parteras son herejes y logran sacarlas, pero su práctica, su testimonio sigue vivo. La comunidad te entrega su confianza y sabe cuando está muy viejita y quizá está haciendo algo que no está bien. Es decir, su comunidad la acredita, ella tiene el conocimiento de las plantas, sabe qué hacer con los bebés, sabe acompañarte como una mamá... Ahí comienza una acción ecológica y de no violencia, un trabajo prolijo de alimentación.



Pintura de Susana Tapia. Sueño con ocho mujeres sosteniendo el agua de la vida.

84 Población indígena del Ecuador.

No es fácil ser una partera, los médicos advierten: «Ellas no saben nada, son unas irresponsables, ¿cómo se va a ir a meter ahí?». Claro que pueden existir errores, pero las mamás tenemos paciencia, desarrollamos empatía con la mujer, esos momentos son tu sangre, tu familia, puedes pasarte tres y más noches... ¿Cuántas madres mueren por una bacteria del hospital? ¿Quién dice algo contra eso? Pero si algo le pasa a una partera urbana, todo el peso de la sociedad y la ley está en contra de ella, mientras en el mundo andino la muerte y la vida son parte de los ciclos naturales...

Tuve un sueño, estábamos ocho mujeres sosteniendo el agua. Y una voz muy antigua me decía: «El agua es la intuición, la historia de los pueblos, nos mantiene vivos. Cuando una de nosotras la suelta, alguien debe cuidarla porque, si no, el agua que es nuestra esencia se desparrama y se pierde». Pinto el sueño en que las mujeres están influenciadas por la luna y, con el paso de los años, añado dos lobos blancos aullando que son nuestra intuición, tenemos que escucharla para no extinguirla, nuestro poder está en el respeto de la tribu. El matriarcado siempre está presente ahí en nuestra intuición colectiva entre mujeres.

DIÁLOGO ENTRE UNA BIÓLOGA MOLECULAR Y LAS PLANTAS AMAZÓNICAS

Entrevista a Gabriela Aguilar por Lisset Coba Mejía

Una bióloga molecular cuyo destino eran los laboratorios de los países industrializados, regresa al Ecuador y descubre el mundo de las plantas en la Amazonía. La selva le permite realizar experimentos científicos con plantas, observar su fisiología, sus procesos físico-químicos, moleculares, celulares, intercelulares, para descubrir propiedades que considera espirituales. A decir de Gabriela y de quienes la beben, la ayahuasca o yahé es una planta capaz de sanar, permite navegar por el mundo de los sueños y alcanzar estados elevados de conciencia. Generalmente son hombres —chamanes—, los reconocidos por sus usos rituales, sin embargo, son las mujeres quienes cultivan plantas medicinales y poseen una red comunicativa con ellas. La entrevista que a continuación presento, interpreta el mundo amazónico de las plantas y lo vincula al lenguaje de biología:

LISSET COBA: *Cuéntame cómo tomaste la decisión de investigar en biología en la Amazonía.*

GABRIELA AGUILAR: Me especialicé en biología molecular y me quedé algunos años en Suiza, el modo de vida te absorbe, es muy capitalista. Hubo un día en que tenía que decidir qué iba a hacer de mi vida y era justo un año antes de terminar mi tesis. Llegó un científico del Ecuador, invitado por mi profesor a hablar del Yasuní, y yo me quedé perpleja. Me fui a los 18 años y cuando regresé era otro país, Ecuador cambió un montón, había pasado la crisis, se había dolarizado. En el [Parque Nacional] Yasuní, me empiezo a cuestionar si realmente tiene sentido vivir en países como Suiza y avanzar en la biología molecular.

Vine a Fátima [provincia del Pastaza], me puse a hacer extractos con plantas medicinales, justo llegaron estudiantes preguntando cómo hacer una tesis y yo les daba ideas y de paso me ponía a experimentar. Así empecé con aceites esenciales, a leer bastante de las plantas de aquí. Por casualidad, aunque la casualidad no existe, tomé ayahuas-

ca y me sané de una depresión que llevaba ya de algunos años, fue como volver a nacer. Salí de un mundo muy científico, en donde no me era posible imaginar la espiritualidad, para mí no existía, eso fue cambiando un montón mi ser, muchísimo, la manera de pensar, de percibir, de entender las cosas.

Tú dices que aprendiste de la ayahuasca, ¿Qué aprendiste? Yo he escuchado mujeres que se comunican con sus plantas, que estas les hablan y tienen poderes particulares.

Dentro de una cabeza muy científica entra toda la naturaleza, la vida, pero de manera superficial, no te imaginas que nos podemos conectar con las plantas. Cierta tipo de plantas te van preparando, en la mañana hablas con la guayusa y al expresarte lo pasas del inconsciente al consciente, ahí podemos percatarnos, descifrar qué está en la psique y cómo se puede tratar.

Si la ayahuasca entra en mí, la siento y puedo realmente fusionarme, entenderme y hablar con ella. Para mí no es una planta alucinógena, es una planta de conciencia, lo que podemos alcanzar con meditación, reiki, taoísmo, kung fu. Cuando la tomé, estaba sola, tuve que enfrentarme conmigo misma y empecé a preguntarme cómo esa experiencia se podría fusionar con el mundo científico. Decidí leer mucho y prepararla yo misma, empecé a probar y cada vez era un aprendizaje, seguí haciendo más extractos, intentando mezclas.

En el norte de la Amazonía, empecé a trabajar con las mujeres de la Clínica Ambiental y aunque son en su mayoría mestizas, también hay indígenas, todas están muy conectadas con la tierra, sobre todo con las plantas medicinales. Yo seguí preguntando, indagando, llegando a más conclusiones, optimizando un proceso de sanación, una terapia propia, complementándola con una dieta, ejercicios de meditación, algo integral, vas al campo a desyerbar, a poner abono, a sembrar plantas.

Me gustaría que en tu calidad de bióloga establezcas una relación entre el conocimiento científico e indígena de las plantas.

Desde el punto de vista de la biología, decimos: «Esta planta tiene tal y tal compuesto y sirve para esto». Es muy sistemático pero nos olvidamos de que la planta no es solamente física, tiene propiedades espirituales. Pero tampoco deja de ser biología porque son los receptores que tiene la planta los que le permiten sentir vibraciones, movimientos, reacciones químicas, muchas cosas que nosotros no

logramos. Tenemos cinco receptores y no los usamos completamente porque no estamos viviendo en conciencia, imagínate ellas que pueden tener hasta catorce o quince que te abren a la espiritualidad, pero que desde el mundo científico son simplemente receptores para estímulos físicos, químicos que están en el ambiente.

En realidad, hay más hombres yachaks, encargados de manejar los rituales de la ayahuasca, ¿cómo ves tú eso?

Existe mucho temor de que las mujeres lideren procesos o comunidades, eso se relaciona con el poder de la mujer, como el ciclo menstrual, por eso se busca minimizarlo, justamente para ponerlas a un lado: «A ti te llega el ciclo, tú no puedes trabajar con plantas, con ayahuasca».

Los hombres chamanes tienen esa tendencia: «Ven, te soplo, ven, te hago, y ven la próxima semana». Y te siguen cobrando, siempre dicen «te están haciendo el mal», «alguien te tiene envidia» y, por lo general, es una mujer. La mayor parte de mujeres que acuden a un chamán, al 99 %, les dicen: «Es una mujer que tú no conoces pero que te tiene envidia y te quiere matar o te quiere hacer daño, ella te está haciendo la maldad». En una asamblea de chamanes de aquí de la Amazonía, la mayoría eran hombres, solamente pertenecía una mujer. En esa reunión además había un montón de curanderas, las amupaquin, mamá Antonia y las mujeres siempre con humildad y eso que son las maestras, pero no son reconocidas porque los hombres son los que se atribuyen el poder de decidir si puedes o no ser chamán. Cuando indagas un poquito más, los chamanes están casados o viven con alguien, normalmente las mujeres son las que hacen la medicina, el hombre llega, hace su ceremonia, te hace la limpia. La mujer sabe todo, a qué hora hay que cosechar, cuándo hay que sembrar, qué hay que decirle.

¿Por qué crees que ocurre eso?

Yo estoy convencida de que en el mundo de las plantas, cuando tú tomas ayahuasca, te das cuenta del poder de las plantas, te pueden destruir o llenar de amor, que es parte del aprendizaje. Yo creo que cómo tú te relaciones con la planta, con el respeto que tu vayas a tomarla o a conectarte con ella, ella puede decidir si es que te esclaviza o si te sana o te ayuda. Si te pones a ver el cacao, el café, el tabaco, todas son plantas medicinales y al final tú las puedes tomar con cierta moderación para sanarte, para sentirte bien, para hacer

un ritual, justamente para algo que te aporte positivamente. Yo sí me he dado cuenta de que muchos chamanes pierden ese respeto a la planta con un consumo en exceso y sin una intención realmente de sanar, sino más bien de obtener poder o dinero o posicionamiento, cualquier cosa. Eso se ve mucho en el mundo de los hombres y yo creo que en el mundo de las mujeres es diferente y realmente es muy importante que las mujeres empecemos a retomar todo el mundo de las plantas y nosotras mismas a sanarnos entre nosotras mismas.

¿Qué plantas dialogan entre sí?

La guayusa dialoga por ejemplo con el chiricaspí que te ayuda a entrar en otra dimensión, dialoga con todas, porque esos receptores están abiertos todo el tiempo y se están comunicando todos los seres del bosque, todos, animales, plantas, hongos, todos... La cuestión es que por más que no sea una planta físicamente adictiva, el rato que no la respetas, que la consumes de manera errónea, te destruyes...

Entonces, ¿cómo te aporta la Amazonía a tu labor científica?

Recién estoy descubriendo la ciencia. Considero que todas las mujeres somos biólogas, chamanas, maestras porque experimentamos. Hay todo un mundo por descubrir, no se acabó el conocimiento, el mundo de las plantas es infinito, desde el punto de vista científico, me parece que solo conocemos el 4 % de las propiedades de las plantas de la Amazonía.

BRUJAS, SALVAJES Y REBELDES es un poderoso ejemplo de una escritura de la historia que se niega a ver a las mujeres —perseguidas, vilipendiadas y silenciadas— como víctimas. Lo que conecta los múltiples textos recogidos es la lucha incansable que han hecho las mujeres para liberarse y defender, además de las tierras y los territorios de sus comunidades, un mundo de conocimientos y culturas irreductibles a la lógica del mercado y que, gracias a estos esfuerzos, han sobrevivido hasta el presente.

SILVIA FEDERICI

