

Voces fronterizas desde la Amazonía: Retrato de las dirigentes ecuatorianas Alicia Cahuiya y Zenaida Yasacama

Borderland Voices from the Amazon: A Portrait of Ecuadorian Leaders Alicia Cahuiya and Zenaida Yasacama

Nicolás Buckley Martín¹

Universidad Europea de Madrid (España)²

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2230-6129>

Recibido: 09/01/2026

Aceptado: 28/02/2026

Resumen

Las historias de vida de las lideresas indígenas Alicia Cahuiya y Zenaida Yasacama reflejan la complejidad de un mundo amazónico ecuatoriano donde, por un lado, las relaciones neocoloniales de las comunidades indígenas siguen atravesadas por la economía extractiva. Sin embargo, al profundizar en las subjetividades de estas mujeres también es posible rastrear un proceso autónomo de emancipación que las ha llevado a luchar contra las costumbres patriarcales de sus propias comunidades hasta llegar a convertirse en lideresas. Los testimonios de Cahuiya y Yasacama representan “voces fronterizas” en tanto que el llamado “oriente” (Amazonia) del Ecuador ha representado históricamente la frontera entre lo que ya ha sido domesticado y lo que aún falta por “civilizar”.

Palabras-clave: amazonía, waorani, kichwa, extractivismo, mujeres, ecuador, modernidad.

Abstract

The life stories of indigenous leaders Alicia Cahuiya and Zenaida Yasacama reflect the complexity of an Ecuadorian Amazonian world where, on the one hand, the neocolonial relations of indigenous communities remain deeply intertwined with the extractive economy. However, by delving into the

¹ (nicolas.buckley@universidadeuropea.es). Información y Página web: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=5124439>

² Grupo de investigación Memoria, democracia y derechos humanos.

subjectivities of these women, it is also possible to trace an autonomous process of emancipation that has led them to challenge the patriarchal customs of their own communities and ultimately become leaders. The testimonies of Cahuiya and Yasacama represent “borderland voices,” insofar as the so-called “Oriente” (Amazon) of Ecuador has historically constituted the frontier between what has already been domesticated and what still remains to be “civilized.”

Keywords: amazon, waorani, kichwa, extractivism, women, Ecuador, modernity.

¡Chaupi punchaupi tuyarca! (Anocheció en la mitad del día). Varias comunidades indígenas lloran en la región andina la ejecución por parte de la corona española en 1533 de Atahualpa, el último gobernante Inca.

(Salvador Lara, 2013: 134).

Introducción

Desde los análisis del que probablemente sea el mejor trabajo que conecte Amazonía e Historia oral, la antropóloga Blanca Muratorio, describía “el oriente” (la Amazonía ecuatoriana), como una frontera que representaba un área caracterizada por una economía extractiva donde el Estado solo intervenía cuando veía amenazados los beneficios que extraía del petróleo (1991: 4). Desde la llegada del conquistador Francisco de Orellana al Amazonas en 1542, hasta los sucesivos procesos de colonización que llegan hasta el actual siglo XXI, las historias de vida de los habitantes de la Amazonía se han caracterizado no solo por tener una progresiva subordinación hacia los intereses de la población blanca/mestiza, sino por intentar mantener las estructuras horizontales que configuraban históricamente sus comunidades (1991:10).

Este artículo recoge las historias de vida de dos mujeres amazónicas, Zenaida Yasacama y Alicia Cahuiya, que transitaban a la vida adulta en un siglo XXI donde el Ecuador, a pesar de haber atravesado distintos procesos de modernización, seguía con contradicciones históricas derivadas del periodo colonial: las comunidades indígenas seguían, en su mayoría, sirviendo de fuerza de trabajo a unas élites que poco tenían que ver con sus costumbres. Zenaida Yasacama nació en 1982 en el pueblo Kichwa de Pakayaku. Teniendo en cuenta que las primeras explotaciones petroleras amazónicas tienen lugar en los años sesenta, el nacimiento de Yasacama durante la década de los ochenta coincide con Pakayaku representando uno de los grandes focos de extracción petrolera del país. Como

desarrolla la antropóloga Mary-Elizabeth Reeve, la memoria histórica indígena se va construyendo poco a poco a través del territorio y el parentesco (2022). En el momento de la entrevista (noviembre de 2025) Yasacama es vicepresidenta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y su liderazgo es prácticamente inseparable una historia de vida marcada por el legado de sus dos padres campesinos y un territorio marcado por las calamidades sufridas por causa de la de la extracción petrolera.

La transición a la vida adulta de Alicia Cahuiya tuvo lugar en unos años noventa cuando los Waorani habían sido oficialmente reconocidos por el Estado ecuatoriano. Habían pasado casi cuarenta años desde que en los años cincuenta fueron por primera vez “contactados” por misioneros brasileños, y la historia de vida de Cahuiya se medirá precisamente con unas tradiciones de su pueblo (desde una poligamia que practicaban tanto hombres como mujeres) que poco tenía que ver con el fuerte legado católico y patriarcal que ha caracterizado al Ecuador hasta el actual siglo XXI. Los antropólogos Clayton y Carole Robarchek, que hicieron una investigación durante los noventa interesados en que la mayoría de las muertes de los Waorani venían de enfrentamientos violentos (60%), llegaron a la conclusión de que era precisamente esa “rabia” la que, a su vez, había conseguido que no sufriesen los mismos procesos de colonización que otras comunidades amazónicas (2005). El hecho de que, en el momento de la entrevista Cahuiya (a principios de 2025) fuese no solo representante de las mujeres en la CONAIE, sino una especie de icono mundial del feminismo, es una prueba también de como las mujeres waorani no solo lucharon contra la extracción petrolera como otras mujeres amazónicas, sino que además han sabido combinar la resistencia a la imposición del estilo de vida occidental con lograr que su voz se oiga mas allá de las fronteras ecuatorianas.

Como ha señalado el antropólogo Tristan Platt, es necesario interpretar los procesos de colonización no únicamente desde la “imposición occidental”, sino entendiendo un contexto donde el Imperio español representaba a finales del siglo VX la vanguardia de la modernidad europea con el trazado racional que cimentó las ciudades emergentes latinoamericanas y que fue el origen a su vez del mismo nacimiento de la antropología (1992:132). Este trabajo trata por lo tanto de profundizar en las historias de vida de Cahuiya y Yasacama retratando las fronteras porosas en las que estas mujeres han tratado, por un lado, de conservar unos lazos comunitarios que las han unido históricamente a sus comunidades, y a su vez se han regido por un principio de autonomía individual proveniente, en parte, de ese legado colonial occidental.

Infancia

La ciencia ficción latinoamericana ha estado tradicionalmente conectada, de una forma u otra, con los pueblos pre-colombinos. En un cuento de este género, Jorge Baradit retrata como, cada vez que Hernán Cortés conquistaba un territorio, “renombraba con un “conjuro-llave” codificado tras un nombre cristiano, operación que anulaba la energía opositora y encarcelaba entre las letras al numen protector del lugar. De esa manera avanzaban con seguridad por terrenos donde los indígenas eran incapaces de defenderse. El rito de la conquista avanzaba como una “infección” (Baradit et al., 2021: 24). Baradit da la vuelta a la narrativa hispánica de los pueblos indígenas como incivilizados, premodernos y supersticiosos, para describir la conquista española como una especie de “conjuro”.

La “gesta” de los conquistadores consistió precisamente en hacer alianzas con diversos caudillos indígenas y enfrentarlos entre sí para salir finalmente victoriosos. Textos como este conectan a la ciencia ficción con un pasado precolombino donde la modernidad occidental en forma de estructuras de racionalización que permean en la vida cotidiana de los países andinos, dejan cada vez menos espacio para “imaginar” mundos que escapen a estos procesos de disciplina miento. Lo “pre colombino” representa por lo tanto todo aquello que no necesariamente se puede medir, tocar o abstraer de una forma simple.

Cuando comencé las entrevistas tanto con Zenaida Yasacama como con Alicia Cahuiya, la primera pregunta fue estándar, en el sentido de que la he formulado en las decenas de entrevistas que he realizado anteriormente sobre temas que nada tenían que ver con el movimiento indígena. Sin embargo, las respuestas de las dos no tuvieron nada que ver con ningún otro/a narrador/a que haya podido entrevistar anteriormente.

Buckley: ¿Me puede decir el año y el lugar donde nació?

Yasacama: 30 de diciembre de 1981 al 82, pero mi año de nacimiento como tal es el 82. Mis padres se confunden y me ponen 1981. O sea, la fecha de nacimiento está bien, es el año nomás. Nací en un pueblo, Pakayaku, kichwa originario, que está ubicado en el centro de la Amazonía ecuatoriana, de la provincia de Pastaza (Yasacama, Z., comunicación personal, 11, 03, 2025).

Sin embargo, la contestación de Cahuiya es aún más particular que la de Yascama:

Cahuiya: Yo nací en el río Guariño, en el Yasuní. No sé qué año, pero me han puesto 1976 (Cahuiya, A., comunicación personal, 16, 04, 2025).

El historiador Greg Grandin (2025) ha subrayado como las sucesivas reformas que trataron de dejar atrás “la esclavitud” sobre los indios, como el trabajo forzado que se impuso con “La encomienda” a partir de 1523, han tratado principalmente de dar un barniz moral a unas colonias en las que la mano de obra del indígena era vital para su funcionamiento. Bartolomé de las Casas, uno de los mayores críticos del imperio español y a su vez uno de los referentes hoy en día de los que defienden el legado de ese imperio, narraba como, días después de haber visto escenas terribles de maltrato a indígenas, dudaba si tal crueldad era real, o por el contrario la había soñado (Grandin, 2025: 60).

La evangelización, la guerra y la extracción de recursos, principales motivos de la instalación de las colonias, sería legitimado en los siguientes siglos con figuras como Bartolomé de las Casas, como un ejemplo de uno de los primeros imperios que había conseguido “mirarse” y, por ende, criticarse a sí mismo. La anécdota de Cahuiya, en la que admite que no está segura del año en el que nació, pero que “le pusieron en 1976”, nos muestra cómo, en el actual siglo XXI, los indígenas americanos siguen, en este caso bajo el Estado republicano, siendo insertados en los mecanismos de poder en tanto que puedan representar un número en la administración.

En el número del año 1983, de la revista Kipu (que recopilaba recortes de periódicos que trataba sobre temas indígenas), el novelista Filoteo Samaniego conmemoraba los 450 años del aniversario de la muerte de Atahualpa, cuando los ejércitos de Francisco Pizarro lograron derrotar al último gobernante Inca. Para Samaniego, la muerte de Atahualpa simbolizaba el inicio de un proceso de mestizaje que viviría buena parte del continente americano. Sin embargo, lejos aplaudir este proceso, el autor señala que la conquista supone un “rompimiento que altera la vida del continente y lo divide entre dos mundos” (Samaniego, 1983:7). El novelista se estaba refiriendo precisamente a cómo, desde la llegada Cristóbal Colón hasta Francisco Pizarro, el continente americano empezaría un proceso donde grandes poblaciones (mayoritariamente indígenas) pasarían a trabajar de forma forzada para que se produjera lo que Karl Marx describió como la “acumulación primitiva de capital”, y que fue el origen de las grandes estructuras económicas y políticas que hoy configuran lo que, de forma abstracta, llamamos “modernidad”.

La historiadora Esther Pascua Echegaray, investigó precisamente como la modernidad que nacía, aún como un embrión, de la colonización española a finales del siglo XV y empezando así la “primera globalización”, no produjo en la península ibérica ningún discurso de desobediencia que viniera de la hegemónica religión cristiana (2024: 28). En este sentido, durante los primeros siglos la colonización de América evolucionó a la vez que se asentaba el derecho positivo, y el “derecho a la resistencia” quedaba cada vez más estigmatizado en la Corona de Castilla y Aragón en favor del poder soberano de la corona.

Precisamente la transición de la edad media a la edad moderna se entiende entre unos siglos XV y XVI cuando el gran capital (el gran poder) es el que lucha por el dominio de la tierra. Las comunidades indígenas ecuatorianas, a pesar de que con la constitución de la república del Ecuador a principios del siglo XIX vieron reconocidos ciertos derechos políticos, vivieron la consolidación del poder de los grandes señores de la tierra. Los padres de Yasacama tuvieron precisamente que organizarse políticamente en el mismo lugar de trabajo donde desarrollaban sus habilidades; la chacra:

Yasacama: Mi padre se ha dedicado, por ejemplo, a sembrar achiote, le sembraba plátano, hacían chakra. O sea, el trabajo fue juntos: juntos criar hijos, juntos trabajar. Mi padre trabajaba bastante fibra. Entonces, fibras donde hacen las escobas. (...) Mi madre era una de las mujeres más diseñadoras de la cerámica de mi pueblo. Oficios, a más de eso, eran líderes. Estaban en las diligencias de la organización. Mi organización es el Pueblo Kichwa de Pakayaku. Entonces, ahí lideraban todo este proceso de organizarse con todo el pueblo. Y además de eso, dedicaban criar a sus hijos. Entonces, ocuparon espacios clave de liderazgo en mi comunidad y también fuera, a nivel provincial. Mi madre ha sido dirigente, pero a mi padre le encantaba trabajar. Eso sí, fue una de las personas que siempre era consejero: que hay que prepararse, hay que prepararse, pero no hay que olvidarse de las raíces, de nuestro pueblo, de nuestra cultura y costumbres. Hay que vivir trabajando (Yasacama, Z., comunicación personal, 11, 03, 2025).

El historiador Tulio Halperin Dongui subraya que, en América Latina, la historia se mueve, en ciertos planos de la realidad social, más despacio que en otras regiones del mundo (2005, p. 9). El testimonio de Yasacama, haciendo referencia a una infancia donde sus padres se dedicaban a sembrar achiote (un pigmento natural que suele servir como colorante a las comidas) y a la cerámica, podría retrotraernos perfectamente quinientos años atrás en lugar de a finales del siglo XX, que es a la época que se refiere. Cuando Yasacama menciona una frase que repetían sus padres, “hay que prepararse, pero no hay que olvidarse de las raíces”, sirve a modo de metáfora para entender como las comunidades indígenas amazónicas han conseguido, en cierta forma, que los diversos procesos de modernización capitalista no les hagan perder la identidad.

En países andinos como Ecuador, la oposición tradicional entre sierra (predominantemente indígena) y costa (con gran tradición afro) estaban a expensas de una capital como Quito dominada por una minoría blanca/mestiza de señores territoriales, (Halperin Dongui, 2005: 35). Sin embargo, si prestamos atención al “oriente” (como los ecuatorianos llaman a la Amazonía), nacionalidades como los Waorani estuvieron hasta los años cincuenta del siglo XX sin ser contactados, y por lo tanto ajenos a las dinámicas modernizadores y

capitalistas del Estado ecuatoriano (Bravo Díaz, 2023, p.6). En este sentido, los padres de Cahuiya tenían, entre ellos, una relación bien diferente en comparación a los de Yasacama, que como comunidad Kichwa había experimentado procesos de mestizaje bastante mas intensos.

Alicia Cahuiya: mi papá tenía tres mujeres. Él dijo: “No puedo vivir así condicionado, con misioneros. Necesito estar libre.” En la cultura Waorani, la ley permitida tener cinco esposas. “Pero aquí me condicionan”, se quejaba mi papá.

Nicolás Buckley: Pero en la cultura Waorani, ¿la mujer también puede tener varios esposos?

Cahuiya: Es permitido tener dos maridos (Cahuiya, A., comunicación personal, 16, 04, 2025).

La antropóloga Irene Silverblatt (1987: 7) ha revelado como, por un lado, los Incas habían despertado la admiración entre los conquistadores españoles que, a pesar de haber conseguido frenar la expansión de su imperio a finales del siglo XV, habían entendido que estos pueblos originarios tenían complejas estructuras que conseguían, mediante una organización fuertemente jerarquizada, extraer riquezas a costa del sometimiento de la fuerza de trabajo. Sin embargo, aunque el aspecto material podía haber coincidencias entre ambos imperios, la gran distinción entre ambos, desde el punto de vista de la Corona española, venía obviamente en que los Incas no estaban bautizados, y por lo tanto vivían en pecado. La poligamia que se podía permitir los varones de la nobleza Inca, era una de las pruebas del “comportamiento promiscuo y salvaje” que caracterizaba a los “indios americanos”.

A pesar de que los Waorani no formaban parte del imperio inca (los primeros son un pueblo amazónico con unas estructuras más o menos horizontales, mientras que los segundos fueron una civilización andina con estructuras que tendían a la expansión territorial) la relación poligámica que se recoge del testimonio de Cahuiya desafía las estructuras culturales de la mayor parte de los habitantes del Ecuador en el actual siglo XXI. En otras palabras, a pesar de que “el mito” del mestizaje se basaba en un “encuentro” entre nativos y españoles (con conceptos como “criollización lingüística”) con narrativas como la de un español que se mezclaba (físicamente) con la indígena, a diferencia de un francés o inglés que “mostraba” menos su promiscuidad, la herencia colonial (y por ende católica) hace que a día de hoy el testimonio de la relación poliamorosa de los padres de Cahuiya pueda considerarse, en el Ecuador del actual siglo XXI, cuanto menos “contra cultural”³.

³ Por citar un trabajo reciente que apela a esta narrativa desde las coplas de amor elaboradas en la

Precisamente la metodología de la historia oral, basada en un diálogo donde prima la subjetividad tanto del narrador como del propio historiador que realiza la entrevista (Mariezkurrena Iturmendi: 2008), es propicia para que, inmediatamente después de que Cahuiya me diga que su padre tenía varias esposas, yo le formule la pregunta de “si su mamá también”. Su respuesta “para las mujeres es permitido tener dos maridos”, nos retrotrae a un subconsciente feminista donde, más allá de la liberación sexual que se vivió en algunos países occidentales durante los años sesenta del siglo XX, la monogamia siempre ha venido unida a un cristianismo que, por lo general, asignaba una serie de roles de género a la mujer (como estar al cuidado de los hijos y del hogar). El hecho de que una comunidad milenaria como los Waorani funcione con estructuras poligámicas es ya de por sí un elemento que no solo invoca la persona que le hace la entrevista a Cahuiya (en este caso a mí), sino también a buena parte de la audiencia que lee este artículo.

Las mujeres indígenas en el Ecuador y resto de territorios americanos no vivían una infancia dedicada a desarrollarse como niños y niñas. Tránsito Amaguaña (1909-2009), posiblemente junto con Dolores Cacungo los dos grandes iconos del feminismo indígena, daba testimonio precisamente de una infancia donde había poco espacio para que la niña pudiese dedicarse a explorar y desarrollarse: “Trabajaba desde edad de siete años. La guambra ya es grandecita para barrer cuarto, para lavar platos, para ya nomás traer hierba, para ya no más de atajar puercos, eso ya para tirar almuerzo para mayordomo, para ayudante...Yo he trabajado ...” (Goetschel, 2006: 202).

Este testimonio de Amaguaña nos retrotrae a una vida donde, a pesar de las narrativas occidentales que desde los tiempos de la colonia retrataban al indígena como vago y ocioso, desde muy pequeños los niños y niñas indígenas ecuatorianos tuvieron que formar parte de las cadenas de trabajo para insertarse a la vida laboral precaria de las nuevas repúblicas. Precisamente para escapar, o al menos para no reducir las posibilidades, de tener una vida campesina, los padres de Yasacama la mandaron, siendo una adolescente, a vivir con la orden religiosa de las Carmelitas.

Buckley: ¿Y cómo es su vida, entre los 14 años hasta los 17 en las Carmelitas?

Yasacama: No vi tanta diferencia con la vida que tenía con mi familia. Yo tuve una madre que era así (hace un gesto de disciplina), tenía reglas. Siendo una mujer indígena, calculaba a qué horas íbamos a clases, a qué horas llegábamos, y teníamos que ir a un encuentro en la chakra para cargar leña, yuca, hacer chicha. A las 7 de la noche nos sentábamos a hacer los deberes, después de

hacer todas las actividades, ayudar a mamá en la casa. Entonces, mi madre era así. Entonces, para mí, llegar a la misión no se me hizo mucha diferencia. ¿Por qué? Porque yo aprendí en la casa la disciplina y a ser responsable.

Buckley: ¿Es usted católica?

Yasacama: Yo sí creo en Dios. Siempre he sido una mujer que cree. A pesar de nuestras creencias como pueblos y nacionalidades, yo digo que existe un Dios donde uno tiene fe. Entonces, hay que respetar la diversidad de pensamientos ideológicos y religiosos, porque he visto que Ecuador es muy diverso. Entonces, eso ha sido, o sea, mi formación desde niña, y también mi liderazgo lo vengo haciendo desde mi pueblo, siempre participando en las asambleas y todo eso. (...) Y de ahí, un momento como que yo quería ser religiosa, y dije: “Yo conversé con la madre superiora”. Dije: “Hola, perdón, yo siempre dije no, que con la madre...”. O sea, hablé con la madre religiosa de que yo quería seguir el camino de Dios, quería eso. Entonces, me dijo: “Bueno, que no pasaba una mejor hora. Como ya te graduaste, entonces vaya a la casa, hable con sus padres, porque la decisión es suya”. Entonces, yo creí así. Entonces, yo me fui y hablé con mis padres, diciendo que quería ser religiosa y todo eso. Mi madre dijo: “Hay que pensar bien” (Yasacama, Z., comunicación personal, 11, 03, 2025).

En el testimonio de Yasacama se percibe un tono “marcadamente occidental”, primero hablando de disciplina para después terminar explicando su creencia en Dios. Según el antropólogo Claudio Malo González, el pensamiento indigenista nació en el siglo XIX precisamente cuando a las comunidades les había despojado, primero desde el sistema colonial y después las propias nacientes repúblicas, de parte de sus creencias y costumbres. El “indio” en la modernidad latinoamericana será más conocido por sus rasgos físicos o ciertas pautas culturales (como las cerámicas o los telares...) que por las cosmovisiones que realmente caracterizaban su condición (Malo González, 1988: 44).

El testimonio de Yasacama muestra a su vez una compleja realidad cultural híbrida en el Ecuador donde las creencias ancestrales en plantas curativas o en la sagrada condición de la naturaleza era compatible, en lideresas como ella, con la creencia en el Dios cristiano que en buena parte fue impuesto en los tiempos de la colonia. El hecho de que incluso Yasacama llegase a pensar en “meterse a monja” llama la atención teniendo en cuenta que, a lo largo del siglo XX y del actual siglo XXI, la organización de la que es vicepresidenta, la CONAIE, representa posiblemente el contrapoder más grande al *establishment* ecuatoriano. Esta “anécdota”, teniendo en cuenta que Yasacama finalmente

tomó un camino muy diferente al de la clausura religiosa, ilustra perfectamente como el movimiento indígena en el Ecuador, y por ende sus lideresas, está configurado por unas identidades híbridas donde lo “puramente autóctono” más bien brilla por su ausencia.

El filósofo Charles Taylor, al tratar de entender la “modernidad occidental”, sostenía que el orden moral que la constituía se basaba en una moral donde los individuos tenían entre sí derechos y obligaciones (2006: 6). El proceso de colonización que se desarrolló en el continente americano, primero con los españoles, y después con los ingleses, se llevó a cabo precisamente con la idea del *bussiness preserving ourselves*, o como podemos manejar el poder para que, según Taylor, “nuestra civilización sobreviva” (2006:15). Desde este paradigma, mujeres que se criaron en territorios no contactados como Cahuiya sentían que el mundo exterior no solo amenazaba sus costumbres, sino también una existencia donde la vida en la comunidad no simbolizaba el relato hegemónico de ningún individuo en particular.

Cahuiya: Hasta los 12 o 13 años mi abuela me hacía conocer las medicinas y me enseñaba muchas cosas: “Mira, tú tienes que sembrar, tú tienes que caminar, pero oyendo el ruido de la selva. Estas son las medicinas, esta laguna es importante, el hijo del sol que nos dio la lanza...”. La escuela en la selva se basaba en la práctica. Y luego yo decía: “¿Cómo voy a hablar español?” No sabía decir nada. “En algún momento, si nosotros salimos para ciudad... ¿Cómo será el mundo de afuera? Mi papá decía: “En la ciudad hay militares que matan y hay muchas casas de cemento.”. Entonces mi papá nunca nos permitía que fuésemos a la ciudad más cercana. Aquí mismo podrías estudiar adentro con tu abuela, todas esas cosas (Cahuiya, A., comunicación personal, 16, 04, 2025).

La historiadora Erin O’Connor subraya como la misma idea de República, en su origen europeo, tiene en América Latina una doble connotación. Por un lado, un origen francés que representaría la transición de un régimen monárquico (basado en el linaje) a otro basado en un sistema donde todos los ciudadanos tendrían los mismos derechos y obligaciones. Sin embargo, O’Connor también desgrena la herencia colonial de una “República de los Indios” que servía para que los españoles pudieran aprovecharse de la mano de obra nativa y a la vez concederles ciertas estructuras de autonomía. El actual himno oficial del Ecuador, hace de hecho una ambigua referencia al periodo colonial a través de la siguiente frase: “Dios miró y aceptó el holocausto, y esa sangre fue germen fecundo de otros héroes que, atónito, el mundo vio a millares surgir” (Escuela Superior Militar Eloy Alfaro).

En el testimonio de Cahuiya, se puede percibir precisamente un tono emancipador que comienza con términos como “sembrar, medicinas, lanzas...” y termina con palabras que representan el miedo, como los militares que forman parte del ejército ecuatoriano, o una ciudad que domina la naturaleza a través del cemento. La infancia tanto de Cahuiya como de Yasacama transcurre en unas comunidades indígenas donde la cotidianidad se rige por oficios (como la siembra, o el cuidado de los animales) y de conexiones cercanas (familias ampliadas) donde básicamente lo “anónimo” o la “masa” son inexistentes. Una infancia que dará paso a una edad adulta donde estas niñas pasarán a ser mujeres en un mundo que las obligará a salir de esas comunidades. Sin embargo, los recuerdos de esas infancias marcadas por la reciprocidad y las relaciones comunitarias serán vitales para unos futuros liderazgos políticos marcados por la lucha dentro del estado ecuatoriano.

Juventud

Han pasado más de 500 años desde que Cristóbal Colón llegó a América por primera vez y se instaurase desde entonces una narrativa del “buen salvaje”. Más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII, Rousseau popularizó el término. En el actual siglo XXI, precisamente desde esa especie de “melancolía” de una era donde no existía el trabajo asalariado y supuestamente los hombres vivían en el “paraíso de Adán y Eva”, buena parte del imaginario occidental sigue representado al indígena como un fenómeno “precivilizado”. De hecho, en este sentido, buena parte de la modernidad occidental se construyó con un mito del Renacimiento (siglos XV-XVI) donde “la felicidad no provenía de la abundancia, la riqueza, los lujos y los honores; sino sé que se encontraba en la vida sencilla de los pastores en perenne contacto con la naturaleza” (Malo González, 1988: 18). El mismo imaginario ecuatoriano moderno contrapone lo urbano (donde se da el consumo de bienes y servicios y donde por lo tanto tiene lugar la vida moderna) con un mundo rural donde el indígena tiene un trabajo de subsistencia y donde el propietario suele ser un mestizo que se lleva gran parte de las ganancias. Sin embargo, en el mundo indígena amazónico el conocimiento siempre tuvo gran importancia y la relación que han tenido con la naturaleza ha pasado por procesos altos de tecnificación.⁴

En 2002, a la edad de 19 años, Zenaida Yasacama consigue una beca para ir a estudiar a Cuba. En unos pocos meses había pasado de querer convertirse en monja a querer realizar sus estudios en el extranjero. Esta transición no debe sorprender debido precisamente a como el mundo indígena amazónico

⁴ Algunos trabajos que dan cuenta de este alto grafo de desarrollo tecnológico: Díaz Rodríguez, 2014; Alconini Covey, A 2018; Romney, N, 2021.

estaba, por un lado, condicionado por unos procesos introspectivos donde la comunidad tenía un papel muy grande en la decisión del individuo, y, por otro lado, había una necesidad en las familias de “acoplarse” a las costumbres occidentales y lograr que sus hijos tuvieran el privilegio que sus padres nunca tuvieron: estudiar en la universidad.

Yasacama: Entonces, yo salí de Puyo y averiguo dónde podía estudiar, y me dicen que la embajada de Cuba está dando becas, pero había que inscribirse. Entonces, buscando en el internet me inscribo. (...) Entonces, ahí, en uno de los comunicados, me acuerdo, porque había radios que en las noches pasaban comunicados, que dice que he sido aprobada, y que debo ir a la embajada de Cuba para arreglar los documentos. En el mes de agosto sería el viaje, porque las clases iniciaban en septiembre. Entonces yo le digo eso a mis padres. Mi padre estaba muy feliz. Pero mi madre decía: “No, debes estudiar aquí mismo, porque si te vas allá, puede que tengas novio y te embaraces y no termines”. (...) Entonces, mi padre me dijo: “Tienes que ir, y yo voy a trabajar 10 quintales de fibra para que te vayas y comprar el pasaje”. Y entonces fue así. Me fui en agosto de 2002 (Yasacama, Z., comunicación personal, 11, 03, 2025).

En una literatura indigenista estereotipada, el solo hecho de que un miembro de la comunidad fuera a ir a la universidad no tendría sentido en términos de un “buen salvaje” que debe permanecer en su entorno, prácticamente aislado del resto del mundo. Sin embargo, el testimonio de Yasacama podría pertenecer, en su mayor parte, al de que cualquier mujer ecuatoriana mestiza de clase trabajadora. La advertencia de la madre, “te vas a embarazar y no vas a terminar los estudios...” nos retrotrae a sí mismo a la “vulnerabilidad” de la mujer amazónica. El avance del feminismo, por ejemplo, con la instauración de la educación sexual y los correspondientes métodos anticonceptivos, hace que en la actual segunda década del siglo XXI el “cuidado con quedarte embarazada” sea cada vez menos recurrente. Como vamos a ver, la historia de Yasacama en Cuba está cruzada por un instinto de supervivencia y a la vez por devolver a su pueblo todo el conocimiento que adquirió en la isla.

Yasacama: Llegué a la Habana y no conocía a nadie. Durante un año no compré ropa. Entonces, la beca que me gané, o sea, el estado cubano mismo decía qué carrera debía estudiar. A mí me gustaba economía. En una de las preguntas sobre que quería estudiar, yo puse economía. Entonces, me salió para estudiar economía. (...) . Igual fue una travesía total, muy dura para mí. Entonces, ya cuando en un año, en una llamada, yo le dije a mi mamá que quería regresar, y me dijo: “No quiero que regreses porque no quiero estar con vergüenza de que se regresó sin estudiar. Tienes que estudiar, tienes que

terminar”. (...) A mí me gustaba estudiar economía porque yo dije que en algún momento hay que cambiar el desarrollo de los pueblos indígenas. Estamos cuidando el territorio, pero nuestra economía es muy dependiente. (...) Yo no vine a Ecuador durante los cinco años de mi carrera porque no quería hacer gastar a mis padres. El pasaje era \$600 (Yasacama, Z., comunicación personal, 11, 03, 2025).

Las subjetividades que revelan el testimonio de Yasacama, como la escasez económica o la vergüenza que decía pasar su madre en el caso de que volviera sin acabar sus estudios, revelan la presión que puede tener una mujer indígena que logra cursar estudios en el extranjero respecto al de una mestiza. La “vergüenza” que podría sentir una madre mestiza de Quito o Guayaquil podría circunscribirse a la familia nuclear (madre, y hermanos) o puede que incluso la familia ampliada (primos, tíos...) pero dicho sentimiento en el caso indígena tiene un componente comunitario bastante más grande. El hecho de que Yasacama estuviera cinco años sin poder regresar a ver a su familia por el coste del pasaje de avión, revela que, en cierta forma, tanto su madre como el resto de la comunidad sabían implícitamente que su estancia en Cuba revertiría en un futuro liderazgo en la comunidad.

Mediante un curioso juego de palabras, el sociólogo Agustín Cueva afirmó, sobre el proceso colonial, que “los españoles defendieron un ideal *endogámico*, pese a que las condiciones sociales imponían una *egogamia* cultural” (Cueva, 1986: 295). Cueva se refería a que, pese a que el discurso oficial de la corona española traía una conversión evangélica hacia un Dios cristiano sobre el que los indios debían plegarse, realmente lo que definía las relaciones durante el periodo colonial en la región andina era una cultura basada en el ego de los europeos. La culminación de una serie de instintos primarios (como la satisfacción del deseo sexual del hombre blanco a través de la mujer indígena o la posesión de riquezas materiales) resultan elementales para entender la posición subalterna de las comunidades indígenas. Es en este contexto donde la transición de las vidas de Yasacama y Cahuiya de dejar la infancia atrás para adentrarse en una edad adulta pasa por integrarse en un mundo donde las relaciones sociales están marcadas por el dinero y el poder que este genera. Esa palabra que Cueva se inventa, *egogamia*, propone precisamente tratar de entender la cotidianidad de las comunidades indígenas más de quinientos años después de la conquista como una serie de procesos donde dichas comunidades tienen que sobrevivir a los juegos de poder que las repúblicas heredaron de dichos procesos coloniales.

Cahuiya: Cuando 16 años mi papá dijo: “No puede salir”. Pero dije: “Podemos ir de territorio en territorio, charlando cómo es la historia, cómo es la lucha, comenzar a caminar”. Pero mi papá dijo: “Tú eres joven, no puedes ir

sola. Te pueden embarazar o abusar de usted”. (...) Entonces yo dije: “Ay, voy a llamar la atención a todas las mujeres de Pastaza, todas las mujeres de Orellana, todas las mujeres de Napo”. Pues ahí llegaron, juntas. Se juntaban muchas mujeres. Decían: “Compañeras, queremos hacer la voz desde nosotras y nos queremos hacer respetar”. (...) Entonces iba donde mi abuela y le preguntaba: “Ah bueno, ¿cómo era la lucha del hombre y la mujer?”. Y ella me contestaba: “usted no puede luchar sola. Debe ser pareja. Debe ser junto al hombre. No puede ser sola. Tampoco puede ser solo el hombre. No está bien” (Cahuiya, A., comunicación personal, 16, 04, 2025).

Cahuiya cumplió 16 años en 1992, una década donde ya habían nacido las grandes organizaciones indígenas que marcarán la historia del país en las siguientes décadas. Como señala la revista Kipu, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONEFANIE) nació en 1980 como respuesta a las “diversas formas de penetración cultural, política y económica que de una u otra forma se oponen a su propia organización social y política” (Kipu, 1984:21). Tan solo seis años después nació la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), representando a las 15 nacionalidades que componían a los habitantes de la sierra, la costa y la Amazonía, y en un contexto donde no luchaban exclusivamente contra la penetración del modo de vida occidental, sino que buscaban también presentar el suyo propio al estado ecuatoriano.

Es en este contexto, de “explosión” del movimiento indígena en el Ecuador, donde hay que entender el testimonio de Cahuiya ante un padre que le previene de los peligros de que una mujer amazónica salga de su comunidad (como el embarazo involuntario) y de la necesaria unión con un hombre para poder reivindicar derechos. Sin embargo, Cahuiya pronto entenderá que las mujeres también podían reivindicar derechos por sí mismas, y que era una cuestión simplemente de hacer entender que juntas podían conseguirlo.

Cahuiya: (...) Entonces cada vez yo aprendí. Y a veces fallaba, y ya venía donde mi abuela. Decía: “¿Cómo era el liderazgo?, ¿cómo era la lucha del pueblo?” Entonces así aprendía. Y luego llamé a las mujeres, juntamos de las tres provincias. Decimos: “Compañeras, hermanas, vamos a esperar que nos destruya nuestro hogar”. No dijeron. Entonces: “Nosotros tenemos que parar. Nosotros tenemos que organizar”. (...) Entonces: organización, asociación. Y decimos: “¿Pero con qué vamos a decir ‘no queremos petróleo’? ¿Con qué economía vamos a tener?” Entonces decimos: “Nosotras, compañeras, hagamos”. ¿Qué tejían las mujeres? ¿O qué hacían los hombres? Entonces las abuelas contaban: “Los hombres trabajaban cerbatana, lanza, flecha... todo eso trabajaban los hombres. Y las mujeres recolectaban para vestimenta, para hacer hamaca, para hacer bolsa, para hacer manilla, para hacer collar...” (...)

Entonces nosotras empezamos con artesanía. Podemos reforestar primero en nuestras chacras, para sembrar plátano y yuca. Ahí sembrar las palmas. Y luego, cuando ya está la cosecha, tres, seis meses, ya podemos empezar la producción de artesanía, de fibra, cocinar y buscar colores de los tintes, de colores naturales, de la corteza natural, de árbol o de las semillas o de las hojas, para poder en la mezcla de la fibra y para hacer bolsa. Entonces eso tenemos que empezar a trabajar. Yo trabajé y los hombres no querían. Querían que estuviésemos cocinando o cuidando guaguas (Cahuiya, A., comunicación personal, 16, 04, 2025).

Cuando Cahuiya hace referencia a las “tres provincias”, está hablando implícitamente de Sucumbíos, Orellana y Napo, las tres regiones del norte de la Amazonía. Todo el tono del testimonio, desde como insiste en que las mujeres tienen que organizarse, hasta poner en cuestión que haya oficios designados para mujeres (desde la cocina hasta tejer) y otros para hombres (como cazar y fabricar armas), revela la necesidad de Cahuiya de trascender a algunas normas de género impuestas en su comunidad.

Desde los “estudios de subalternidad”, Dipesh Chakrabarty ha analizado como, para los historiadores marxistas británicos (E. P Thompson, Eric Hobsbawm, Christopher Hill...) que inventaron el concepto de “historia desde abajo”, lo “político” siempre estuvo relacionado con cómo los habitantes de un determinado lugar tienen una determinada concepción del mundo (2002). Para estos historiadores, esta historia “desde abajo” se contraponía a una historia de las élites ya que daba voz a quienes normalmente no la habían tenido. Sin embargo, aunque parezca una obviedad, Chakrabarty señalaba que, de alguna forma, esa voz siempre había estado ahí, y las personas que habitan en los estratos más bajos de la sociedad no necesitan tener un análisis formal de las fuerzas productivas para tener su propia concepción del mundo. En otras palabras, no se puede reducir lo político a lo que la civilización occidental entiende por una sociedad “cultura y desarrollada”.

En esta línea, el historiador Enrique Ayala Mora ha señalado como en los países andinos, hasta bien entrado el siglo XX, se pensaba que, ya que los europeos habían traído la escritura, antes de la invasión española se podía hablar de “pre historia” (2015, p.12). En el testimonio de Cahuiya, la toma de conciencia política viene unida al tipo de sociedad que aspiraban a formar. Aquella donde la fuente de riqueza no fuera el petróleo. Aquella donde los recursos naturales no sirvieran únicamente para perpetuar los roles de género sino para hacer precisamente que toda la comunidad pudiera seguir viviendo en armonía con la naturaleza. El hecho de que Cahuiya le preguntase a su abuela sobre cómo se ejercía el liderazgo en unos tiempos como principios del siglo XX donde los Waorani aún no habían sido contactadas por blancos o mestizos, indica precisamente que esa capacidad para liderar no se basaba en un poder

para manejar determinadas fuerzas productivas. La amplitud del mundo para Cahuiya tenía más que ver con cómo hacer ver a la mitad de su comunidad, los hombres, que la lucha por la supervivencia tenían que participar tanto hombres como mujeres.

En las dificultades de los Estados andinos para adoptar políticas que atiendan a la diversidad, la geógrafa Sarah A. Radcliffe señalaba como las mujeres indígenas en Ecuador, que ocupan posiciones de subalternidad tanto en las familias como en los lugares de trabajo asalariado, han sido vistas tradicionalmente como parte de un proceso de “conversión al mestizaje” (2015:257). Según este imaginario, el atraso de las comunidades indígenas sería un “fenómeno natural” que todos los pueblos del mundo han vivido a lo largo de la historia de la humanidad y por lo tanto la única forma de progresar sería mediante el esfuerzo y el sacrificio. En esta narrativa, el mestizaje no sería entendido como su propio nombre da a entender: una mezcla de culturas que da lugar una serie de tradiciones híbridas. Si no que en la práctica la modernidad venida de Europa (y reformulada en Estados Unidos) que transmiten las repúblicas latinoamericanas el mestizaje sería el proceso por el cual el indígena incivilizado acabaría por fin ajustándose al modo de vida blanco y occidental. Sin embargo, como vamos a ver en el siguiente testimonio, comunidades indígenas como los Waorani para poder sobrevivir tenían que hacer justo el proceso contrario; tratar de profundizar en su vida comunitaria para así poder hacer frente a las amenazas que les venían de afuera.

Cahuiya: Un día fui a ver una amiga que tiene mucho poder en la comunidad. Me dijo: ‘Mira, sale una flor azul, eres tan importante’. Me felicitó y me dijo: ‘Tú vas a hacer algo para nosotros, para este territorio. Eres tú, importante, no otros hermanos tuyos, solo tú’. Entonces, ahí, en la nacionalidad, aprendí con mi pareja, con mi abuela o con mi mamá, a decir: ‘Vamos a organizarnos’. Entonces, ahí, viendo que del dolor que tenía, entonces, con ese coraje que tenía, esa rabia para mandar corriendo a esos petroleros, dije: ‘Vamos a organizarnos’. Entonces, ahí, poco a poco, organicé y fundé la organización para mujeres: Les dije: ‘Mujeres, vengan, porque veo que muchas mujeres que se casan son golpeadas por sus maridos.’ Y yo les dije: ‘no voy a permitir que hagan esas violencias. No voy a permitir ese maltrato a la mujer. El mundo ha llegado, pero así, la violencia no debe quedarse en el pueblo Waorani’. Entonces, tal vez con el contacto con el occidental, nos ha llegado mucha violencia a las mujeres. Creo, por el trago... Y luego yo le dije a las compañeras: ‘No vivan así. Las dejan embarazadas temprano. Pero luego los maridos se van. Entonces, ¿quién va a dar educación?, ¿quién manda ropa?, ¿quién va a dar comida?’ Entonces, yo les dije, mejor, ‘junten a la organización de mujeres para que las mujeres, entre nosotras, si falta algo, seremos casa

o apoyamos con comida, o apoyamos a comprar útiles para los niños. Entre nosotras, entre mujeres, nos podemos ayudar.’ Entonces, ahí estuve formando dos años a mujeres (Cahuiya, A., comunicación personal, 16, 04, 2025).

En la Revista Ecuador Debate, el sociólogo Alexei Páez señalaba como la segunda mitad del siglo XX ecuatoriano estuvo marcado por dos factores: Por un lado, el agotamiento del modelo bananero en los años sesenta y el primer boom petrolero de los setenta plantean la primera posibilidad de pensar en un “desarrollismo cepalino”, desde un fomento de la industria nacional y la consolidación de las instituciones nacionales. Por otro lado, el triunfo de la Revolución Cubana hace que tanto la izquierda como la derecha se radicalicen. La primera con en sus sueños transformadores y la segunda como una reacción precisamente a esos sueños modernizadores (Páez, 1990, 77).

En el testimonio de Cahuiya puede verse implícitamente un diálogo con sus compañeras donde expresiones como “el mundo ha llegado”, haciendo referencia a las violaciones de derechos humanos que cometen las grandes compañías petroleras en el Ecuador sobre las comunidades que se asientan, denotan una “no vuelta atrás”. En el sentido contrario que las promesas modernizadoras que hacía referencia en la anterior cita Páez (justicia social, conquista de derechos... etc), para comunidades indígenas como los Waorani, la segunda década del siglo XX representó precisamente el proceso por el que nuevas formas de brutalización que venían de occidente como el alcoholismo hacían a los hombres adentrarse en una serie de agresividades que sus esposas antes no habían experimentado, o por lo menos no con esa intensidad. La autoorganización de las mujeres Waorani a través de la figura de Cahuiya implicaba precisamente la exploración de otras formas de modernidad. Las mujeres Waorani, en el último tercio del siglo XX y comienzos del XXI asumieron su propia modernidad en tanto que sabían que debían ganar autonomía, tanto dentro de la comunidad (respecto a sus maridos) como hacia afuera, para lidiar con una serie de estímulos que en la mayoría de sus formas provenían de un sistema capitalista que necesitaba de sus recursos (sus *commodities*) para poder seguir expandiéndose.

En esta “salida”, no solo de su comunidad sino hacia un mundo urbano donde el mestizaje se camuflaba en parte por la imposición de una cultura occidental, estas mujeres tienen que lidiar con las contradicciones más grandes que una activista podía vivir: la política institucional. El sociólogo Agustín Cueva, citando al probablemente más importante novelista del siglo XX ecuatoriano, Jorge Icaza, sentenciaba que “en el alma mestiza no se desarrollaba en realidad un monólogo interior, sino un permanente diálogo entre dos mundos irreconciliables” (Cueva, 1986: 175). A la edad de 25 años Yasacama vivía la llegada de la “Revolución Ciudadana”, liderada el por el social demócrata Rafael Correa, que supuso precisamente un aparente intento

de reconciliación con el mundo indígena, pero que sin embargo acabó en un proceso de fuerte desencanto.

Yasacama: Ecuador es capitalista. Un país que está en vía de desarrollo, pero es saqueado por las empresas extranjeras, y todo eso lo sabemos desde el estudio de la economía. Entonces, casi 75% de los beneficios se llevaron las empresas transnacionales, y el 25% quedaba en Ecuador. O sea, casi todos los recursos del Ecuador eran saqueados. Y entonces, al momento que entra Correa, en cambio, dice: “Ecuador se está quedando cada vez más pobre, así que las empresas tienen que quedar con el 25%, y el resto se queda acá”. (...) Entonces, así que la gente más pobre pudo prepararse en ese lapso de tiempo que estaba Correa. Y nosotros, un pueblo de lucha, defendimos el territorio, defendimos la vida, el agua, y todo eso. Entonces, Correa empieza con el tema del extractivismo. Y es entonces cuando los indígenas nos oponemos a sus políticas (Yasacama, Z., comunicación personal, 11, 03, 2025).

En las comunidades indígenas en Ecuador “la organización social se basaba en dos principios: la reciprocidad (<<aynillmanta llamkakanais>>, yo trabajo lo mismo para ti que tu para mí”) y la redistribución (es decir, el intercambio entre los miembros de la comunidad)” (Caravaglia y Marchena, 2005:55). En el testimonio de Yasacama se mezclan elementos propios de la modernidad occidental, como el uso de las estadísticas, así como el hecho de que la llegada en 2007 del progresista (más en lo económico que en lo social) Rafael Correa hiciera que precisamente esas estadísticas revertieran (algo) en el bienestar de las clases populares ecuatorianas. Sin embargo, los planes del gobierno de Correa eran que precisamente esa redistribución de la riqueza fuese a expensas de la expansión de la minería y la extracción de petróleo. Esta práctica, que se empezó a potenciar sobre todo con la llegada de los colonos europeos a finales del siglo XIV y que en el Ecuador del actual siglo XXI sigue suponiendo el mayor desafío para las comunidades indígenas, rompe precisamente con el principio kichwa de “ayni” (ayuda recíproca). El siglo XXI fue “inaugurado” por un *correísmo* en Ecuador que abría un imaginario donde los ecuatorianos, a diferencia del primer *boom* petrolero en los años sesenta donde la mayoría formó parte de esos beneficios, pudieran vivir un “segundo *boom*” y al menos sentir que el Estado en conjunto se beneficiaba ¿quién se podía a oponer a “acabar” con la pobreza en el Ecuador a cambio de perforar el suelo? Esta era (y es) la continua contradicción que rige la política moderna en el país.

La transición de la infancia a la juventud en las historias de vida tanto de Cahuiya como de Yasacama simboliza lo que el historiador Alberto Flores Galindo retrató como el final de un mundo cohesionado por lazos comunitarios a uno de fragmentación basado en las razas y en la división del trabajo (Flores

Galindo, 1994: 11-13). El cambio de siglo ecuatoriano, desde finales del siglo XX al XXI es retratado en las historias de vida de estas dos mujeres como una modernidad capitalista y occidental que acaba llegando a casi todos los rincones del Ecuador, incluido a comunidades que hasta ese momento habían logrado permanecer no contactadas, como los Waorani. La lucha de Cahuiya por lograr que sus compañeras se autoorganizaran para combatir los abusos que venían tanto dentro como afuera de su comunidad, se contrapone a la experiencia de Yasacama, procedente de parte de la amazonía ecuatoriana donde algunas mujeres indígenas lograban por primera vez cursar estudios superiores afuera del Ecuador. En ambos casos, ya sea desde una comunidad Kichwa o Waorani, la transición de ambas mujeres a la vida adulta implica una toma de conciencia que los lleva a cuestionarse el mundo en el que viven y por lo tanto a vivir su propio proceso de modernidad.

Conclusiones

En la obra recientemente publicada “Al día siguiente de la conquista” (Zunzunegui 2025) su autor, a pesar del título, argumenta que la llegada de los conquistadores a lo que hoy conocemos como América, no se puede definir como “conquista”, ya que tanto Hernán Cortés como Francisco Pizarro lograron sus objetivos a tejiendo una serie de alianzas locales que los llevaron a acabar tanto con el Imperio Inca como con el Azteca⁵. Sumándose a una ola de revisionismo histórico que tuvo su “pistoletazo de salida” la obra de la filóloga Elvira Roca Barea y su Imperiofobia, esta tradición no solo trata de reclamar el concepto de hispanidad en el actual siglo XXI, sino que trata, académicamente, de contrarrestar la relevancia de los estudios post coloniales y su más reciente versión, el concepto de “decolonialidad”. “Al día siguiente de la conquista” muestra como el imperio español “abrió” un periodo de mestizaje de lo que hoy mexicanos, peruanos o ecuatorianos han de sentirse orgullosos, ya que esta “mezcla de culturas” es lo que realmente define las modernas repúblicas latinoamericanas.

Sin embargo, desde la teoría post colonial (Said, 1978; Spivak, 1988) y decolonial (Quijano, 2000; Mignolo, 2022) entendemos que no se pueden entender los imaginarios nacionales de las repúblicas latinoamericanas sin la herencia colonial que les une a sus respectivas metrópolis. Las historias de vida tanto de Cahuiya como de Yasacama muestran precisamente como el paso de la niñez a la vida adulta no fue precisamente un camino de “armonía y progreso” como pregonan las teorías revisionistas en cuanto a la existencia de

⁵ En una reciente entrevista Juan Miguel Zunzunegui afirmó que había puesto la palabra “conquista” en el título para “poder vender libros”.

un mestizaje “abierto e integrador”. Las infancias de ambas están separadas precisamente por su alejamiento o cercanía hacia los núcleos urbanos con gran densidad de población y por lo tanto de conflictividad.

Zenaida Yasacama nació y creció en la población de Pakayaku, situada en el noreste de la amazonía ecuatoriana. Precisamente el origen de esta población se encuentra en los años sesenta y setenta cuando se descubren los primeros pozos petroleros de la Amazonía ecuatoriana. Escenas de la vida cotidiana de Yasacama, como la relación de sus padres con la artesanía y los cultivos, y sobre todo la insistencia de estos en su preparación, tanto que la ingresan en un internado con las Carmelitas, relatan que, a pesar de la insistencia en que no “perdiera sus raíces”, estos eran muy conscientes de la necesidad de que su hija se integrase en una “sociedad moderna y capitalista”. Por el contrario, la infancia de Cahuiya, con padres que practicaban la poligamia y que le aconsejaban a su hija que no fuera a la ciudad porque allí había “casas de cemento y militares que matan”, nos adentra en un mundo Waoroani donde el aislamiento ha sido el “cordón umbilical” que ha unido históricamente a las diferentes generaciones.

Precisamente la transición de la infancia a la juventud simbolizó para estas mujeres romper ese “semi aislamiento” de la comunidad para adentrarse a una sociedad mestiza que las arrojaba a vivir con muchos estímulos. En su trabajo, “Historia de vida de una mujer amazónica”, la antropóloga Blanca Muratorio describía como le era difícil moralmente extraer el testimonio de su entrevistada. Muratorio hacía referencia al dilema moral del investigador de extraer un conocimiento sin dejar nada a cambio. Cuando la narradora sintió este dilema en la antropóloga, le comentó: “No te preocupes tanto, yo te doy mis historias para que mis palabras sean llevadas en el viento” (Muratorio, 2005: 130). Contrariamente al dicho conocido en occidente “las palabras se las lleva el viento,” la mujer indígena hace referencia a “el viento” en tanto a unas fuentes escritas que, precisamente por no pertenecer a un mundo íntimo como las orales, tienen la capacidad de “viajar” por canales impersonales.

Es precisamente la necesidad de las comunidades amazónicas de insertarse en la modernidad occidental para seguir sobreviviendo lo que empujó a Zenayda Yasacama a pedir una beca para poder cursar sus estudios de economía en Cuba. Las ganas de Yasacama de poder cursar estudios superiores para después poder ayudar a su comunidad, se contrarrestan con la exigencia de una madre que quería que su hija tuviera la misma vida que ella, es decir, que se casara y que crease una familia en su comunidad. Las ganas de su padre para que su hija estudiase afuera y consiguiese “abrir mundo” representan precisamente esa tensión constante entre “el adentro y el afuera” que tanto ha caracterizado toda su historia, especialmente desde la llegada de los europeos y el miedo de las comunidades a que nunca mas existiese “un adentro”.

Esta relación entre el afuera y el adentro (entre el *outsider* y el *insider* tan investigada dentro de la historia oral), nos pone a los investigadores que trabajamos con testimonios en posiciones más o menos horizontales. El antropólogo Terence Turner señaló el error de algunos investigadores de categorizar “entre sociedades calientes y frías”, en referencia a que las primeras se guiaban mayoritariamente a través de mitos (debido a su incapacidad para fabricar abstracciones), mientras que las segundas, mayoritariamente del norte global tenían la suficiente capacidad para historizar su propio pasado (Turner, 1988: 238). Precisamente el paso de la infancia a la edad adulta de Alicia Cahuiya es un ejemplo de como la comunidad amazónica de los Waorani no se ha regido exclusivamente por los mitos, sino por como esta joven lideresa supo interpretar la necesidad de las mujeres de autoorganizarse y luchar así por sus demandas. Probablemente lo que distingue las temporalidades de las comunidades amazónicas en el Ecuador es su relación con un Estado que practica una serie de políticas neocoloniales (desde el extractivismo hasta las relaciones cotidianas de racismo que estas comunidades sufren cuando se mezclan con población mestiza) y que, por ende, configura la forma que estas comunidades tienen de verse así mismas.

Precisamente la relación que estas mujeres tienen con el mundo puede abarcarse en lo que se conoce como “Pachakutik”, que además de dar nombre al partido político indigenista en Ecuador, tiene un significado que hace referencia a una especie de “eterno retorno”, cuando los pueblos indígenas latinoamericanos aún no habían sufrido el “shock colectivo” con la llegada de los conquistadores europeos. Sin embargo, Michael Uzendoski entiende Pachakutik desde una mirada más local y corporal. Para este antropólogo Pachakutik haría referencia a una transformación definida “desde el tiempo y el espacio (cronotopo) de un pasado saludable que llevaría por ende a un futuro saludable” (Uzendoski, 2005: 9). Bajo esta premisa basada en la unión del espacio tiempo (cronotopo), entendemos las historias de vida de Yasacama y Cahuiya en el cambio de siglo, y sobre todo con el proceso de modernización que emprende la llegada del progresista Rafael Correa al poder en 2007, como una cronología donde Ecuador entra en una nueva fase de “capitalismo de estado”.

Los avances sociales de la Revolución Ciudadana, que en pleno *boom* petrolero consigue que un porcentaje significativo de ecuatorianos salgan de la extrema pobreza, consigue precisamente que mujeres indígenas como Yasacama o Cahuiya puedan volver a “reencontrarse” con una narrativa de Estado que entronca con su pasado (recordemos que el concepto de Sumak Kawsay fue incorporado en la constitución ecuatoriana de 2007), a la vez que la economía ecuatoriana dependería en el futuro más que nunca de la destrucción de la naturaleza a través de políticas económicas extractivistas en petróleo, oro

y minería. El hecho de que tanto Yasacama como Cahuiya llegasen a puestos de liderazgo durante el periodo *correlista* no es una coincidencia. Por un lado, el movimiento indígena, que venía de un periodo de levantamientos de los años noventa y que consiguió llegar a formar parte de un gobierno a principios del 2000 (con la experiencia de Lucio Gutiérrez, 2003-2005), sentía que era la primera vez que realmente era escuchado. Sin embargo, por más que la constitución de 2007 hablara de los derechos de la naturaleza y de nacionalidades, la lucha de mujeres como Yasacama y Cahuiya consistió precisamente en fortalecer a un movimiento indígena donde Montecristi representaba, aparentemente, la oportunidad para construir “un futuro saludable”.

Referencias

- Alconini, S y Covey, A. (Eds.). (2018). *The Oxford Handbook of the Incas*. Oxford University Press.
- Ayala Mora, E. (2015). (Ed). *Historia del Ecuador. Época Aborigen y Colonial, Independencia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Baradit, J. (2021). “La conquista mágica de América”. En *El tercer mundo después del Sol*, Rodrigo Bastidas Pérez (compilador), Bogotá, Minotauro.
- Bravo Díaz, A. (2023). *Between the Forest and the Road. The Waorani Struggle for Living Well in the Ecuadorian Oil Circuit*. New York and Oxford: Berghahn.
- Caravaglia, J.C y Marchena, J. (2005). *América Latina. De los orígenes a la independencia. I. América precolombina y la consolidación del espacio colonial*. Barcelona: Crítica.
- Chakrabarty, D, (2002). *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cueva, A., (1986). “Sobre nuestra ambigüedad cultural”. En Fernando Tinajero, *Teoría de la cultura nacional*. Quito: Corporación editoria nacional, 291-393.
- Cueva, A., (1986). *Lecturas y rupturas: diez ensayos sociológicos sobre la literatura del Ecuador*. Quito, Planeta-Lettraviva, pp. 159-184.
- Flores Galindo., A (1994). *Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes*.
- Díaz Rodríguez, H. (2014). *La tecnología moderna y la tecnología Inca*. Universidad Piloto de Colombia. Lima: Editorial Horizonte.
- Goesthcel, A.M (edit). “Entrevista a Tránsito Amaguaña”. En Ana María Goesthcel, *Orígenes del feminismo en Ecuador. Antología*, Quito: FLACSO-Ecuador.
- Grandin, G. (2025). *America, America. A new History of the New World*, New York, Penguin Press.
- Halperin Dongui, T. (2005). *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial.
- Malo González, C., (1988). “Estudio introductorio”, en Malo González C., (Edit). en *Pensamiento indigenista del Ecuador*, Quito: Corporación editorial nacional, 1988.
- Mariezkurrena Iturmendi, D. (2008). “La historia oral como método de investigación histórica”. Gerónimo de Uztariz, núm. 23/24 znb., pp. 227-233 orr.
- Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke University Press.

- Muratorio, B (1991). *The Life Story and Times of Grandfather Alonso. Culture and History in the Upper Amazon*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Muratorio, B (2005). “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 21, Quito, mayo, pp. 129-143.
- Pascua Echegaray, E.P. (2024). “Disobedeince, Resistance and Restoration of the Social Order in Castile and Leon in the Middle Ages: Customary Practices in the Face of Power”. En Pablo Sánchez León and Benita Herreros Cleret de Langavant (Eds.), *Resistance in the Iberian Worlds from the Fifteenth to the Eighteenth Century. Dissent and Disobedience from Within*, (25-46). Palgrave Macmillan.
- Platt, T. (1992, October). “Writing, shamanism and identity or voices from Abya-Yala”. En *History Workshop Journal* (Vol. 34, No. 1, pp. 132-147). Oxford University Press.
- Pérez Martínez, J. (2023). *Coplas de amor montubias*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Quijano, A. (2000). *Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America*. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533–580.
- Radcliffe, S., (2015). *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and Limits of Postcolonial Development Policy*. Durham and London: Duke University Press, 2015.
- Reeve, M.E (2022). *Amazonian Kichwa of the Curay River. Kinship and History in the Western Amazon*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2022.
- Robarchek, C. y Robarchek (2005). “Waorani Grief and the Witch-Killer’s Rage: Worldview, Emotion, and Anthropological Explanation”. *Ethos*, Vol. 33, No. 2 (Jun), pp. 206-230.
- Roca Barea, E., (2022). *Imperiofobia y leyenda negra. Roma, Rusia, Estados Unidos y el Imperio español*. Madrid: Arcadia Espada.
- Romney, N. (2021). *Ancient Advanced Technology in South America*. Dttv Publications.
- Salvador Lara, J. (2013). *Breve historia contemporánea del Ecuador*, Bogotá, Fonfo de cultura económica.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York, NY: Pantheon Books.
- Silverblatt, I. (1987). *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. New Jersey, Princeton University Press.
- Spivak, G. C. (1988). “Can the Subaltern Speak?”. En C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Durham and London: Duke University Press.

- Turner, T (1988), *Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society*, en Jonathan Hill, editor, *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana, pp. 235-281.
- Uzendoski, M. (2005). *The Napo Runa of Amazonian Ecuador*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Zunzunegui, J.M (2025). *Al día siguiente de la conquista*. Madrid: La esfera de los libros.

Fuentes primarias escritas

- Guerra Bravo, S., (1984). *Kipu*. “El mundo indígena en la prensa ecuatoriana”.
- Paez, A., (1990). *Ecuador Debate*. “Presente y futuro de la izquierda”.
- Samaniego, F., (1983). *Kipu*. “450 años de la muerte de Atahualpa”. El mundo indígena en la prensa ecuatoriana. Julio-diciembre.

Fuentes primarias orales

- Cahuiya, A. (2025, 16 de marzo). (Entrevista sobre su historia de vida). (Entrevista personal).
- Yasacama, Z. (2025, 11 de marzo). (Entrevista sobre su historia de vida). (Entrevista personal).

Webs

- Escuela militar Eloy Alfaro. Himno nacional del Ecuador.
<https://www.esmil.mil.ec/himno-nacional-del-ecuador/>
- Radio Televisión Española (RTVE)
<https://www.rtve.es/play/videos/la-noche-en-24h/04-11-25/16801407/>

