

# Género, violencia y derechos humanos

Estudios desde Colombia y Ecuador (vol. II)

Ana María Agredo González  
Virginia Villamediana  
Compiladoras



Editorial  
Universidad  
Icesi



# Género, violencia y derechos humanos

Estudios desde Colombia y Ecuador (vol. II)

Ana María Agredo González  
Virginia Villamediana  
Compiladoras



---

**Género, violencia y derechos humanos. Estudios desde Colombia y Ecuador (Vol. II)**

© Ana María Agredo González y Virginia Villamediana (comps.), y varias autoras.

Cali: Universidad Icesi, Quito: FLACSO, 2023

308 pp, 15,5 x 22,5 cm

Incluye referencias bibliográficas

ISBN 978-628-7630-13-0

DOI: <https://doi.org/10.18046/EUI/oem.2.2023>

**Palabras claves:** 1. Género 2. Violencia 3. Violencia de Género 4. Derechos Humanos 5. Colombia 6. Ecuador.

**Clasificación Dewey:** 305.4-ddc 21

---

© **Universidad Icesi**

Junio de 2023, primera edición.

---

**Rector Universidad Icesi**

Esteban Piedrahita Uribe

**Director Académico**

José Hernando Bahamón Lozano

**Coordinador Editorial**

Adolfo A. Abadía

**Editorial Universidad Icesi**

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali - Colombia

Teléfono. +57 (2) 555 2334

E-mail: [editorial@icesi.edu.co](mailto:editorial@icesi.edu.co)

<https://www.icesi.edu.co/editorial>

---

**Revisión de Estilo**

Sandra Marcela Cubillos Gómez

**Diseño**

Editorial Icesi

**Diagramación**

Paula Andrea Cubillos Gómez

Publicado en Colombia / *Published in Colombia*

La publicación de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos.

Las instituciones editoras de esta obra no se hacen responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por las autoras. El contenido publicado es responsabilidad exclusiva de las autoras, no refleja la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de los co-editores, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

# Índice

---

05 **Agradecimientos**

07 **Presentación**

*Lina Fernanda Buchely Ibarra*

---

09 **Introducción**

*Ana María Agredo González*

---

15 **Acceso al aborto para hombres trans  
y personas no binarias: Un estudio  
exploratorio en Colombia**

*Marcela Sánchez, Daniela Roldán-Restrepo,  
Tomás Díaz, Ángel Mendoza, Nicolás Giraldo,  
Fernando Ruíz y Danny Rivera-Montero.*

---

71 **El laberinto de la discapacidad: un espiral  
de silencio y el discurso del miedo**

*Geovanna Velásquez Carrillo*

---

97 **Asociación Trans Nueva Esperanza: un  
relato de violencia y resistencia trans**

*Luisa María Villacís*

---

125 **Parir en Guapi: un espectro entre la  
realidad y un parto libre de violencia**

*Estefanía Buitrago-Sánchez y Laura Escamilla-García*

---

- 149 **Investigar acompañando: Reflexiones sobre el trabajo de campo con Mujeres de Frente durante la pandemia**

*Vanessa Beltrán Conejo*

---

- 177 **Experiencias y resistencias de las mujeres *kichwas* de Allyshungo  
¿Cómo estudiar violencias basadas en género contra mujeres indígenas?**

*Tatiana Jiménez Arrobo*

---

- 207 **Mujeres campesinas organizadas previenen las violencias de género. Experiencias en La Macarena y San Vicente del Caguán**

*Jenny Marcela López Gómez y Isabel Cristina Bedoya Calvo*

---

- 241 **Elegir entre justicias: análisis de la agencia de las mujeres indígenas en la relación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena**

*Antonela Cifuentes*

---

- 273 **Pugnas, negociaciones y tratados: división sexual del tiempo y el espacio doméstico**

*Viviam Unás*

---

# Agradecimientos

---

Este libro fue posible gracias a la alianza entre Flacso Ecuador y el Observatorio para la Equidad de las Mujeres (OEM), iniciativa de la Fundación WWC Colombia y la Universidad Icesi de Cali Colombia.

Este libro contiene investigaciones producto de estudiantes de la especialización en Género, Violencia y Derechos Humanos, maestría Género y Desarrollo de Flacso Ecuador, maestría de Estudios Políticos y Sociales de Icesi, como de estudiantes de otras maestrías en otras universidades colombianas, doctorados en el exterior y organizaciones privadas de Colombia.

Un agradecimiento especial a todas y todos los investigadores del presente volumen, quienes dan vida a este libro a través de su trabajo comprometido y riguroso con las desigualdades de género, clase, raza y sexualidad.



# Presentación

---

En el año 2020, gracias al contacto de la persona que en ese momento era la Directora de investigaciones de la FWWB-Colombia, Carolina Borda, el Observatorio para la Equidad de las Mujeres-OEM, el Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO, Ecuador y la FWWB, se reunían a explorar la posibilidad de construir un observatorio binacional de género. Este observatorio lograría contrastar, de manera específica, dos realidades conectadas por la Costa Pacífica en torno a las inequidades que sufren sus mujeres, conmensuradas estadísticamente. Por varias razones, incluyendo entre ellas los inmensos costos asociados a producir datos y gestionar operaciones estadísticas en América Latina, rápidamente desistimos de nuestro propósito, con mucho pesar. Pese a ello, pensar la violencia de género en clave binacional, usando escalas distintas para analizar problemas transversales, siguió resonando en nuestras cabezas.

Junto con Gioconda Herrera y Virginia Villamarín, de FLACSO Ecuador, por un lado, Daniela Konietzko y Carolina Borda, de FWWB Colombia, por otro, y Salomé Arias Arévalo, Ana María Agredo y yo, desde Icesi en Cali, pensamos en no dejar perder ese impulso inicial que conectaba a Colombia y Ecuador en torno a las violencias de género. Lanzamos una convocatoria abierta para hacer un libro y la respuesta fue impresionante. Tenemos no solo un libro, sino uno con dos tomos, que habla de las violencias de género en los dos países. Tenemos reflexiones desde los hogares, desde las universidades, desde las calles, desde las municipalidades. Tenemos reflexiones sobre la violencia de género que rompen cualquier clase de frontera, límite y contención para dar cuenta de un fenómeno estructural y persistente, sin distinciones nacionales. Tenemos unas reflexiones que nos hablan de violencias leídas con lentes interseccionales, situados,

territoriales. Tenemos, para mi alegría, textos de autoras a quienes llevo más de diez años leyendo, a amigas que envejecen trabajando los mismos temas y estudiantes que empiezan a trabajarlos con rigor. Tenemos un campo cada vez más robusto en estudios de género en el Pacífico extendido.

El observatorio que soñamos está aquí condensando. No hemos aplicado una encuesta, pero tenemos observaciones constantes y agudas sobre las violencias de género en nuestro territorio. Nos tenemos, como siempre, a nosotras mismas y lo que hacemos bien. Y eso es, al mismo tiempo, un poder y un tesoro.

Lina Fernanda Buchely Ibarra

# Introducción

---

Ana María Agredo González\*

*El legado (de la no violencia) no es individual, sino colectivo, de una enorme cantidad de gente que se mantuvo unida para proclamar que nunca se rendirían antes las fuerzas del racismo y de la desigualdad. Ángela Davis.*

Es indudable que la pandemia del Covid-19 expuso crudamente la pandemia de la violencia de género a todo nivel y espacio geopolítico. El llamado por transformar radicalmente el sentido del cuidado desde una perspectiva feminista, puso sin titubeos sobre el mapa global que, sin trabajo de cuidado no hay vida ni tejido social. De la misma manera, atravesar dicha situación también nos permitió agudizar las preguntas alrededor de nuestra crisis como sociedades del siglo XXI, de la deshumanización imperante sobre la vida de los otros. ¿Cómo erradicar la violencia de género en sociedades que en su mayoría fragmentaron la noción de comunidad? ¿Cómo se reparan las suplicas de justicia política, social y cultural, cuando la deshumanización sobre la vida del otro es nuestra expresión más naturalizada en los medios de comunicación, ámbitos jurídicos, sistema de salud y el sentido común?

---

\* Ana María Agredo González. Feminista y antropóloga de la PUJ de Bogotá. Magíster en Artes Visuales de la UNAM México. Investigadora-consultora independiente en género e interseccionalidad.

Judith Butler en su texto *La Fuerza de la No Violencia* (2020), nos permite no solo pensar, sino también sentir varias preguntas para este momento actual. Retomando a Foucault en “*Defender la Sociedad*” (1976) dice Butler: “Foucault abre la posibilidad de que las poblaciones que son precarias o viven abandonadas todavía no estén constituidas como sujetos de derecho y que, para poder entender quiénes son –es decir, cómo están construidas en el ámbito político– precisemos una alternativa al modelo de sujeto. Esto abre una posibilidad para pensar el racismo estatal, así como los modelos de agenciamiento y resistencia que surgen de una población que no puede describirse como sujeto individual ni colectivo, pero lamentablemente esa no fue la dirección que tomó Foucault” (Butler, 2020:138).

Tomando nota de la posibilidad que nos sugiere Butler, este Volumen II se inscribe en los modelos de agenciamiento y resistencia que surge en la población de mujeres afro, personas no binarias, mujeres indígenas, mujeres con discapacidad, mujeres campesinas, de Colombia y Ecuador, quienes ante la precariedad y el abandono estatal, se ven limitadas en habitar la idea de ser sujetos de derecho y, más bien, pareciera que les corresponde un status de encrucijada, una encrucijada racista, xenófoba, disfóbica, homofóbica, transfóbica y misógina. Hacerle frente a esta problemática desde una perspectiva feminista es la apuesta del presente libro, el cual resalta con mayúscula los esfuerzos académicos de quienes en medio de la pandemia sortearon las circunstancias del trabajo de campo, y lograron atravesar y situarse desde las epistemologías críticas que demanda nuestra presente experiencia frente a las violencias sobre el cuerpo y la sexualidad.

En el capítulo 1: *Acceso al aborto para hombres trans y personas no binarias: Un estudio exploratorio en Colombia* investigación que adelanta Profamilia, podemos percibir la desconfianza de esta población frente al sistema de salud; una desconfianza anclada a los problemas del género y su matriz heterosexual cisgenerica dominante. Nos preguntamos entonces: ¿Qué lugar ocupan en el género a partir del miedo y la ansiedad los hombres trans y personas no binarias frente al sistema de salud? Sin duda, el contínuum de hechos violentos y discriminatorios contra la

población LGBTIQ+ expone las demandas claras y vitales de las transformaciones institucionales que requiere tanto el sistema de salud como de los mandatos performativos y sus correlatos de normas ambivalentes sobre la sexualidad. Este estudio exploratorio se convierte en pionero de dicha problemática que urge sacarla del oscurantismo.

De la misma manera y siguiendo nuestra problemática de sujetos sin derechos a sujetos de encrucijadas, Geovanna Velázquez (Ecuador) en el capítulo 2: *El laberinto de la discapacidad: un espiral de silencio y el discurso del miedo* se pregunta, ¿Es acaso posible hablar hoy día de libertad? A lo que añadiríamos, ¿Cuáles son los modelos de escucha frente a poblaciones despojadas de un status de autonomía y situadas en un lugar de dependencia? La discapacidad en este estudio y tomando prestadas palabras de la autora, *es una espiral dolorosa*. A medida que se avanza en el texto, la negación y anulamiento por parte del Estado y los imaginarios sociales sobre tres mujeres con parálisis cerebral infantil, nos obliga a replantear crudamente cuáles son las condiciones necesarias para que un cuerpo y una vida sea reconocida como tal independiente de su condición de salud.

Luisa María Villacís (Ecuador) en el capítulo 3: *Asociación Trans Nueva Esperanza: un relato de violencia y resistencia trans*, recorre de forma reparadora el ejercicio de resistencia de mujeres trans y la prostitución; resistencia que se articula y supera muy bien el concepto de ciudadanía como sujeto de derechos, al de actoras activas que se organizan y se articulan en colectividad en medio de la violencia transfóbica que les acarrea diariamente. Villacís, lee la transfobia de forma estructural y no solo como un comportamiento, esto le permite ampliar la mirada para revisar las acciones y negligencias del Estado, como a su vez, los sentidos de justicia que emergen en la resistencia y defensa de la vida de quienes se encuentran al límite de la sobrevivencia.

Agudamente, las mujeres afros también se encuentran al límite de la sobrevivencia. Así lo deja ver el capítulo 4: *Parir en Guapi: Un espectro entre la realidad y un parto libre de violencia*, de Estefanía Buitrago y Laura Escamilla (Colombia). Podríamos definir como Racismo estructural

es lo que constituye las experiencias las mujeres de esta región. Parir en medio del conflicto armado, los ríos, la travesía de llegar al único hospital del municipio, y enfrentarse a un dolor físico que solo quien ha parido comprende, sumado a la discriminación por parte del personal que les atiende y desatiende, al punto de sentir que parieron solas y que nunca se habían sentido tan ignoradas, nos hace responsables de preguntarnos: ¿De qué manera vamos a transformar las maneras en que la violencia de género se encarna y distribuye desde el aparato estatal hacia las mujeres, especialmente las racializadas? Deuda histórica sin duda.

A este punto, es importante entonces enunciar que el carácter interseccional de las opresiones parece funcionar a través de un circuito cerrado, que va recrudesciendo las violencias hacia el cuerpo, en tanto que, la relación posible que establece ese cuerpo con sus interlocutores es de bastante agonía por decir menos. Sobre la resistencia y la agencia desde la agonía del cuerpo nos va a hablar Vanesa Beltrán (Ecuador) en el capítulo 5: *El acompañamiento como camino para politizar las violencias: reflexiones sobre el trabajo de campo en contexto de pandemia*. Una etnografía situada y afectiva con Analía –objeto de estudio– afroecuatoriana cofundadora de la organización feminista y anti penitenciaria Mujeres de Frente (MDF), quien sufre de insuficiencia renal crónico-terminal. La relación entre la investigadora y su informante, se va transformando paulatinamente por los vínculos afectivos y políticos que surgen entre ambas en las visitas penitenciarias, como también por las reflexiones críticas que Beltrán va descubriendo sobre la agencia de Analía, a medida que la dignifica dentro de su investigación denunciando la desigualdad y discriminación que le es impuesta dentro del sistema estatal penitenciario.

De igual forma, otro texto que acompaña de cerca procesos de resistencia y agencia es el de Tatiana Jiménez (Ecuador) capítulo 6: *Experiencias y resistencias de las mujeres kichwas de Allyshungo ¿Cómo estudiar violencias basadas en género contra mujeres indígenas?*, quien analiza los discursos y narrativas de las violencias basadas en género, como las disputas entre los significados occidentales e indígenas. A partir de prácticas propias como la huida de los matrimonios y el incesto, la autora

ofrece reflexiones etnográficas construidas en relación con las mujeres kichwas para situar las estrategias de reparación y resistencia.

Desde Colombia, las mujeres campesinas también se organizan contra las violencias basadas en género. Jenny Marcela López e Isabel Cristina Bedoya (Colombia) nos ofrecen en el capítulo 7: *Mujeres campesinas organizadas previenen las violencias de género. Experiencias en La Macarena y San Vicente del Caguán*, un trabajo de campo que logra expresar las expectativas de las mujeres campesinas por salir del silenciamiento y forjar la toma de conciencia como vehículo para organizarse, movilizarse y hacerle frente a este vejamen. Un elemento a favor de esta investigación es el hecho de que las investigadoras y las mujeres campesinas lograron construir en conjunto herramientas pedagógicas que visibilizan su resistencia.

Antonela Cifuentes (Ecuador), finamente nos deja entrever en el capítulo 8: *Elegir entre justicias: Análisis de la agencia de las mujeres indígenas en la relación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena*, que el panorama binario entre la justicia ordinaria y la justicia indígena es un escenario que configura la perpetuación de las violencias del Estado como de la comunidad indígena, situación que necesita de miradas mucho más circulares que superen el autoritarismo masculino y dialogue con la voz de las mujeres en primera persona. Dice Cifuentes, que los efectos de tener que establecer relaciones jurídicas con ambas justicias se vuelve un arma de doble filo, pues hay una suerte de agenciamiento en dicha elección, pero a su vez, es una elección entre dos opresores.

Finalmente, nuestro de cierre de volumen lo presenta Viviam Unás en el capítulo 9: *Pugnas, negociaciones y tratados: división sexual del tiempo y el espacio doméstico*. El espacio doméstico en este texto se presenta como un espacio de resistencia, un espacio que ha sido ampliamente teorizado por el feminismo como por la agenda pública, donde las mujeres se han encargado de hacernos visible lo evidente, que la cotidianidad del hogar es el primer espacio que debe estar libre de violencias de género y, sobre todo, insistentemente, debe transformarse desde lo profundo de la división sexual del trabajo. La cartografía del ámbito doméstico que

realizar la autora permite dilucidar en sus palabras que, “la distribución del trabajo doméstico engendra y ratifica roles y poderes, pero, también, propone formas de resistencia y zonas de negociación entre los y las integrantes del hogar”.

Esperamos que este libro ilumine las preguntas necesarias para seguir avanzando en el camino por erradicar las violencias basadas en género de nuestra esfera social, como también, ofrezca a sus lectores una mirada crítica para pensar las jerarquías de las exclusiones y discriminaciones sobre las que están sometidas las mujeres y comunidad LGBTIQ+ de Ecuador y Colombia. Por último, confiamos que la lectura de estas investigaciones incentiven acciones articuladas que convoquen a *“imaginar muchos mundos con muchas nosotras”*.<sup>2</sup>

---

2. Yoalli Rodríguez Aguilera, Profesora Asistente de Estudios Latinoamericanos y Latinx y Antropología, Lake Forest College.

# **Acceso al aborto para hombres trans y personas no binarias: Un estudio exploratorio en Colombia**

---

Marcela Sánchez, Daniela Roldán-Restrepo,  
Tomás Díaz, Ángel Mendoza, Nicolás Giraldo,  
Fernando Ruíz y Danny Rivera-Montero.

La invisibilidad ha sido la regla histórica cuando se trata de los derechos de las personas trans y no binarias. Tan solo hasta 1991, con la entrada en vigencia de la nueva Constitución política colombiana, las personas trans y no binarias vieron la posibilidad de avanzar en un reconocimiento de su ciudadanía y de sus derechos fundamentales que estuvieran, en efecto, protegidos por el Estado colombiano.

El binarismo y el cisgenderismo —la creencia de que solo existen dos cuerpos posibles (macho y hembra) y que a cada uno corresponde un género exclusivo (masculino o femenino)— supone el desconocimiento

de las necesidades específicas de las personas con identidades de género no hegemónicas. En el campo de la salud, esto se ha manifestado en la patologización y la exclusión de las personas trans y no binarias. Por ejemplo, hasta hace poco tiempo, el año 2018, la transexualidad se encontraba como un trastorno mental en la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) (Robles García y Ayuso-Mateos, 2019).

En el plano de la salud sexual y salud reproductiva, la incomodidad y la falta de conocimiento del personal de la salud sobre las personas trans y no binarias y sus necesidades, se traducen en barreras de acceso para esta población. Según la encuesta exploratoria de las experiencias de personas trans que han utilizado los servicios de salud en Colombia, cerca del 57% de las personas trans y no binarias han decidido no usar estos servicios por temor a que su género afecte la atención (Ministerio del Interior de Colombia, 2018). A ello, se suman otros elementos que dificultan el acceso de las personas trans y no binarias a los servicios de salud sexual y salud reproductiva, como la falta de aseguramiento en salud, los trámites que deben hacer en todos los niveles del sistema de salud e incluso la negación directa de los servicios por parte de los prestadores (Calderón *et al.*, 2019).

Para muchas de las personas que deberían prestar el servicio, la idea de que un hombre o una persona no binaria requiera un aborto, no hace parte de sus imaginarios colectivos, ya que la sexualidad, las corporalidades e identidades de los hombres trans y las personas no binarias no se corresponden con las del sujeto en embarazo que se considera como el único posible, es decir, las mujeres cisgénero (Radi, 2018).

Muchos de los movimientos y organizaciones sociales que han luchado históricamente por el aborto seguro no reconocen en sus luchas la existencia de estas personas. Realidad que no se manifiesta solo en Colombia, sino que se hace evidente en países como Argentina, donde las voces de las personas trans y no binarias resuenan frente al derecho al aborto y a la necesidad de tener reconocimiento y, así, ejercer sus derechos humanos, entre los que se encuentran los sexuales y reproductivos (Nichols, 2018).

Lo anterior pone en evidencia la urgencia de que las problemáticas y las necesidades de las personas trans y no binarias, específicamente frente

al aborto, (1) sean evidentes; (2) hagan parte de las discusiones públicas; (3) se incluyan en las agendas sociales y políticas y (4) se materialicen en servicios equitativos libres de discriminación y seguros.

Teniendo en cuenta que no existe en Colombia un estudio de caracterización de las personas trans y no binarias, ni registros en salud que las contemplen, la Alianza Trans Abortera de Colombia (ATAc) y la Asociación Profamilia se aliaron para implementar una investigación exploratoria al respecto. El objetivo fue identificar —desde sus propias narrativas y respuestas— las experiencias, necesidades y expectativas de las personas trans y no binarias sobre el servicio de aborto en Colombia. Vale la pena mencionar que esta investigación fue aprobada por el Comité de Ética en Investigaciones de Profamilia mediante el acta número 18 del 8 de septiembre de 2020.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo de la presente investigación es identificar y visibilizar experiencias, necesidades y expectativas de personas trans y no binarias respecto al servicio de aborto en Colombia, así como generar recomendaciones a prestadores de servicios de salud y autoridades de salud para contribuir con el mejoramiento de este servicio. En este sentido, para lograr el objetivo general fue necesario implementar tres objetivos específicos. En primer lugar, se hizo la identificación de las principales necesidades y expectativas de las personas trans y no binarias al momento de acceder o buscar acceder al servicio de aborto. Segundo, se reconstruyó desde su propia narrativa las experiencias de las personas trans y no binarias respecto al aborto y su relación con el proceso de construcción de su identidad de género. Por último, se propusieron recomendaciones para la prestación del servicio de aborto seguro para personas trans y no binarias en Colombia.

## Marco Teórico

**Aborto:** según la Organización Mundial de la Salud (OMS) (1994), el aborto es la interrupción voluntaria o involuntaria de un embarazo antes de

que el feto haya alcanzado viabilidad, es decir, antes de que sea capaz de sobrevivir y mantener una vida extrauterina independiente. La viabilidad extrauterina es un concepto cambiante que depende del progreso médico y tecnológico, estando actualmente en torno a las 22 semanas de gestación (World Health Organization, 2012).

Técnicamente, después de la viabilidad, la interrupción del embarazo se considera “inducción de parto prematuro” y si la intención es la eliminación del feto se considera “aborto tardío” (late-term abortion) (Astete *et al.*, 2014). Jurídicamente, en Colombia, se denomina Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) al aborto inducido que se realiza en el marco de las tres causales despenalizadas por la Corte Constitucional en la Sentencia C-355 de 2006, independientemente de la edad gestacional.

**Experiencias:** el concepto de experiencia tiene una larga trayectoria en la filosofía (Rizo, 2002). En las ciencias sociales su desarrollo es más reciente (Rizo, 2002) y sus usos pueden llegar a ser muy variados (Scott, 2001). Sin embargo, pueden distinguirse dos concepciones entre las que se encuentra esta diversidad: por un lado, la experiencia como algo externo a los sujetos que puede llegar a ser conocido por estos, a través de los sentidos; por otro lado, la experiencia como algo interno, más psicológico, “asociado a la imposibilidad de separar al sujeto del mundo en el acto de conocer” (Rizo, 2002, p. 1). Entre uno y otro polo, algunas tradiciones —como la fenomenología— han trazado un puente (Rizo, 2002), que permite trascender la perspectiva objetivista que subyace en el primer modo de comprender la experiencia y la subjetivista que se encuentra en el otro. Así, la experiencia puede ser comprendida como el proceso por el cual se construye la subjetividad en un marco determinado por relaciones sociales preexistentes, históricas (De Laurentis, citada en Scott, 2001). Dicho de otro modo: es un proceso en el que media la influencia externa y lo subjetivo, lo estructural y lo psicológico.

Entendida de este modo, la experiencia es lo que permite a las personas ubicarse (y lo que las ubica) en una realidad que no es solo suya, sino que es socialmente construida. Con ello, al momento de dar cuenta de las experiencias —tal como se pretende en esta investigación— no solo

se da cuenta de los sujetos, de sus pensamientos y formas de sentir, sino también de lo que es causa de esos pensamientos y formas de sentir: aspectos de la estructura social como el patriarcado o el binarismo de género, cuyo correlato histórico ha sido la discriminación de las personas trans y no binarias. La experiencia, la vivencia y la identidad están por ello intrínsecamente vinculadas.

**Expectativas:** en esta investigación, las expectativas se entienden como aquello que las personas esperan y consideran como posible que suceda respecto a la prestación del servicio de aborto.

**Necesidades:** aunque el concepto de necesidad es polisémico, en la presente investigación las necesidades se entienden como evaluaciones realizadas por las personas que ponen de manifiesto un desfase entre una situación actual y una considerada como ideal o de referencia (Moreno Cámara *et al.*, 2016). Esta evaluación puede ser realizada tanto por *las personas afectadas directamente* (en cuyo caso se habla de necesidad sentida y expresada) como por *técnicos o profesionales*, (en cuyo caso se habla de necesidad normativa y comparativa) (Moreno Cámara *et al.*, 2016).

**Personas no binarias:** persona transgénero o transexual que no se identifica con el género binario, es decir, que no se siente ni hombre ni mujer.

**Trans:** término sombrilla que describe a personas cuya identidad de género no corresponde con el género asignado al nacer.

**Transexual:** es aquella persona cuya identidad de género no coincide con el género asignado al nacer, por lo general buscan modificar sus cuerpos hasta donde la persona lo considere oportuno.

**Transgénero:** abreviado como “trans”, describe a una persona cuya identidad de género no corresponde al sexo asignado al nacer, pero que no modifica su cuerpo. Es una transición en el género y a menudo está relacionada con una crítica al binarismo hombre-mujer.

## Método

### Enfoque cualitativo y cuantitativo

Para alcanzar sus objetivos, este estudio se diseñó como exploratorio-descriptivo con metodología participativa y técnicas mixtas, es decir, combinando técnicas de investigación cuantitativa (encuesta) y cualitativa (entrevistas). Este diseño de estudio permitió identificar cuáles son las necesidades y expectativas que tienen frente al aborto los hombres trans y las personas no binarias (enfoque cuantitativo) y profundizar en la descripción de algunas experiencias de aborto desde sus propias narrativas (enfoque cualitativo).

La investigación participativa (IP) es una modalidad de la investigación-acción que se caracteriza por involucrar a los sujetos sobre los que se investiga en el proceso mismo de la investigación mediante la reflexión sobre sí mismos. Así, junto con el equipo de investigaciones de Profamilia, participaron algunas personas con experiencia de vida trans, integrantes de la Alianza Trans Abortera de Colombia (ATAC), una organización social que lucha por el aborto legal, seguro y acompañado en personas transmasculinas y no binarias. En este caso, los integrantes de ATAC participaron durante toda la investigación, desde el diseño de la pregunta problema hasta la escritura del informe final.

Mediante el enfoque cuantitativo se logró el primer objetivo de la investigación. Debido a las restricciones producto de la emergencia sanitaria por la pandemia del Covid-19, el instrumento empleado fue una encuesta estructurada en línea, diseñada y aplicada por *SurveyMonkey*. La encuesta fue difundida a través de un vínculo por WhatsApp, por las redes sociales de Profamilia y publicada con pauta en Facebook para atraer al mayor número de personas con las características necesarias.

La encuesta se estructuró en cinco secciones que se describen a continuación. En primer lugar, se hizo la presentación de la investigación; esta explica el propósito, el público al que se dirige y el tiempo aproximado

para su diligenciamiento. También incluye el carácter voluntario de la participación, la posibilidad de finalizar la encuesta en el momento que se deseara y el manejo de la confidencialidad de la información suministrada. Por último, en dicha sección se solicita el consentimiento de las personas para participar en la investigación. En cuanto a la segunda sección, características socio demográficas, se indagó por: identidad de género, orientación sexual, ciudad y área de residencia, pertenencia a otros grupos poblacionales vulnerables, entornos cercanos y redes de apoyo con que cuenta, nivel educativo, ingresos y aseguramiento. La tercera sección, denominada conocimientos y necesidades, preguntó sobre conocimientos y uso de métodos anticonceptivos, conocimientos sobre las causales legales en Colombia para la realización de un aborto, casos en los que debería ser permitido el aborto en Colombia y lugares en donde se presta el servicio de manera legal. La cuarta sección, prácticas y acceso al aborto, abordó el acceso al servicio de aborto y las experiencias con este servicio. Al respecto, se hizo un énfasis particular en las barreras y actitudes del personal médico que las atendió. Por último, la quinta sección abordó el tema de las expectativas. Para ello, se hizo una pregunta abierta sobre recomendaciones que tienen las personas trans y no binarias con el fin de garantizar una atención que responda a las necesidades, identidades y circunstancias de las personas trans y no binarias.

En total se realizaron 497 encuestas, de las cuales 280 fueron excluidas del análisis por estar incompletas en el 80 % o más, 67 por corresponder a encuestas diligenciadas por personas cisgénero o mujeres trans y 9 porque no respondieron a la pregunta sobre identidad de género. Así, para el análisis se contó con un total de 141 encuestas.

Ahora bien, para abordar el segundo objetivo de la investigación se realizaron dos historias de vida de personas con experiencia de vida trans que utilizaron los servicios de aborto. Los criterios de selección fueron: (a) Hombres trans o personas que se reconozcan como transmasculinas o no binarias con capacidad de gestar; (b) personas de 18 años o más; (c) que aceptaron participar de la investigación y (d) que hayan tenido experiencias de aborto. El contacto y la invitación para participar fueron hechos por el equipo de investigación de ATAC. La construcción de las

historias de vida se hizo a través de dos entrevistas semiestructuradas de una hora de duración en promedio por cada persona entrevistada. Para la primera sesión, se empleó una guía de entrevista ordenada en cinco secciones, que se describen a continuación: primero, se hizo una sección de apertura, en la cual, la entrevistadora presentó a la persona entrevistada la dinámica y estructura de la entrevista, los objetivos de la entrevista y la duración aproximada de la misma. Luego, se hicieron una serie de preguntas relacionadas con la edad, el lugar de origen y la ocupación con el fin de caracterizar a la persona entrevistada. Después, se entró en la temática central de la entrevista; en esta parte se le preguntó a la persona entrevistada acerca de su proceso de tránsito de género y las necesidades específicas de la persona en torno al mismo. En la cuarta sección, se hicieron preguntas con el fin de indagar sobre las relaciones de afecto de la persona y su red de apoyo. Por último, se hizo el cierre. Momento de la sesión para validar la información con la persona entrevistada y agradecer su tiempo.

Para la segunda sesión se empleó una guía de entrevista ordenada, una vez más, en cinco secciones, las cuales, serán descritas a continuación. Al igual que la primera sesión, se inició con una apertura; momento en el que se hizo un recuento de la sesión anterior y una contextualización del objetivo de la sesión. Luego, se pasa al tema de cuerpo y sexualidad. Tema que se planteó bajo la consideración de que, para poder abordar las preguntas sobre la experiencia de aborto de la persona entrevistada, primero era necesario contextualizar la corporalidad que fue atravesada por dicha experiencia. Después, se hacen una serie de preguntas relacionadas con la experiencia del embarazo y del aborto. Por último, al igual que en la primera sesión, se hace un cierre.

Para el análisis, las entrevistas fueron grabadas y transcritas con el previo consentimiento informado de las personas. El análisis del material de trabajo de los relatos personales se basó en la teoría fundamentada (TF) que permite construir códigos, categorías y relaciones entre estas a partir de la observación directa de los datos recolectados, lo que la hace diferente de otros métodos que ordenan o filtran respuestas en categorías predeterminadas.

## Complementariedad de los enfoques

Para alcanzar el tercer objetivo, se tomó en cuenta la información recolectada a través de las dos técnicas de investigación, lo que permitió que los enfoques cuantitativo y cualitativo se complementaran. Adicionalmente, esta información se contrastó con documentos de política pública existentes en Colombia relacionados con la salud sexual y reproductiva de las personas trans y no binarias; de manera que se obtuvieran unas recomendaciones útiles y factibles de ser implementadas por los diferentes actores, tales como: (a) Gobierno (Ministerio de Salud y Protección Social y otros sectores de gobierno); (b) entidades territoriales de salud y entidades locales de salud; (c) entidades administradoras de planes de beneficios; (d) instituciones prestadoras de servicios de salud (IPS) públicas, privadas o mixtas y (e) hombres trans, personas transmasculinas y no binarias, comunidad en general y organizaciones sociales.

## Resultados

En primer lugar, vale la pena aclarar que la principal limitación de esta investigación es que los datos recabados a partir de la encuesta no son estadísticamente representativos. Pese a los esfuerzos por llegar al mayor número posible de hombres trans y personas no binarias (pauta, apoyo de organizaciones sociales, dispositivos móviles para estas organizaciones), la encuesta solo fue diligenciada en su totalidad por 141 hombres trans y personas no binarias. Asimismo, las personas encuestadas eran provenientes principalmente de los departamentos de Antioquia y Bogotá D.C., por lo que hubo poca participación de los otros departamentos, razón por la cual se agruparon en la presentación de resultados.

De cualquier modo, en este apartado se presentan los resultados de la aplicación de las dos técnicas de recolección de información empleadas en la investigación. En primer lugar, se presentan los resultados asociados a la encuesta. La presentación de estos resultados se estructura de acuerdo a los cinco temas de indagación: caracterización sociodemográfica; cuerpo y sexualidad; conocimientos y percepciones sobre el aborto; experiencias de acceso al aborto y expectativas respecto a la atención.

Luego, se presentan los resultados de las entrevistas a profundidad, que se traduce en la narrativa de dos historias de vida.

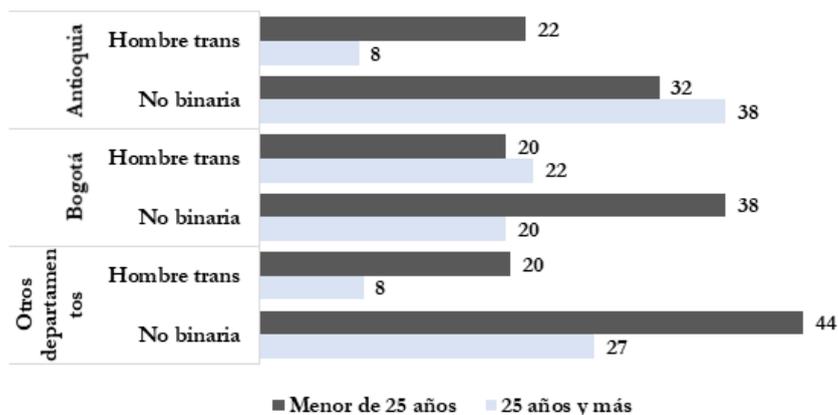
## Resultados de la encuesta

### Caracterización sociodemográfica

Como se observa en la Tabla 1, la encuesta fue respondida por 141 personas: 47 de ellas (33%) se reconocieron como hombres trans y 94 (66%) como personas no binarias. La mayoría de quienes participaron de la encuesta fueron personas menores de 25 años, tanto los hombres trans (62%) como las personas no binarias (58%). Como se puede observar en el Gráfico 1, en Antioquia el 38% de las personas encuestadas pertenecen al grupo de edad de 25 años y más. Ellas, asimismo, se identificaron como personas no binarias.

#### Gráfico 1

Distribución porcentual de las personas encuestadas por grupo de edad, según departamento de residencia e identidad de género



Fuente: elaboración propia.

Con relación a la orientación sexual, el 23 % del total de las personas encuestadas se declaró bisexual, el 29 % homosexual, el 20 % heterosexual, el 19 % pansexual. En adición, 8 personas prefirieron no responder a la pregunta, 5 señalaron ser asexuales y una persona mencionó ser skoliosexual, es decir, sentir atracción por personas transgénero o no binarias. En la Tabla 1 se observa que estos porcentajes varían entre los hombres trans y las personas no binarias. Entre los primeros, el mayor porcentaje respondió ser heterosexual o sentir atracción por personas de otro sexo (36%), mientras que, entre las personas no binarias, el mayor porcentaje se encontró entre quienes dijeron ser homosexuales (38%).

**Tabla 1**

Número, porcentaje e intervalos de confianza de las personas que respondieron la encuesta según identidad de género por variable seleccionada

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n		Intervalo de confianza		n		Intervalo de confianza		n		Intervalo de confianza	
		%	inferior	superior		%	inferior	superior		%	inferior	superior
<b>Grupo de edad</b>												
Menor de 25 años	29	62	47	75	55	59	48	68	84	60	51	67
25 años y más	18	38	25	53	39	42	32	52	57	40	33	49
<b>Orientación sexual</b>												
Bisexual	12	26	15	39	20	22	14	31	32	23	17	30
Heterosexual	17	36	24	50	11	12	6	20	28	20	14	27
Homosexual	5	11	4	22	35	38	28	48	40	29	22	36
Pansexual	8	17	8	30	18	19	12	28	26	19	13	26
Asexual	1	2	0	10	4	4	2	10	5	4	1	8
Prefiero no responder	4	9	3	19	4	4	2	10	8	6	3	10

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			inferior	superior			inferior	superior			inferior	superior
<b>Se relaciona afectivamente con</b>												
Personas trans	1	2	0	10	4	4	2	10	5	4	1	8
Personas Cis	14	30	18	44	25	27	19	36	39	28	21	35
Ambas	25	53	39	67	50	53	43	63	75	53	45	61
Prefiere no responder	7	15	7	27	15	16	10	24	22	16	10	22
<b>Pertenencia étnica</b>												
Afrodescendiente/ Afrocolombiana	5	11	4	22	9	10	5	17	14	10	6	16
Indígena	2	4	1	13	4	4	2	10	6	4	2	9
Raizal del archipiélago					1	1	0	5	1	1	0	3
ROM/Gitano					1	1	0	5	1	1	0	3
Ninguna de las anteriores	40	85	73	93	78	83	74	90	118	84	77	89
<b>Área de residencia</b>												
Urbana	44	96	87	99	91	97	92	99	135	96	92	99
Rural	2	4	1	13	3	3	1	8	5	4	1	8
<b>Departamento de residencia</b>												
Antioquia	11	23	13	37	26	28	19	37	37	26	20	34
Bogotá	19	40	27	55	26	28	19	37	45	32	25	40
Otros departamentos	17	36	24	50	42	45	35	55	59	42	34	50
<b>Grupo vulnerable al que pertenece</b>												
Migrante/refugiado					3	3	1	8	3	2	1	6
Persona con discapacidad					4	4	2	10	4	3	1	7

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			inferior	superior			inferior	superior			inferior	superior
Víctima del conflicto armado	2	4	1	13	3	3	1	8	5	4	1	8
Trabajadorx sexual	2	4	1	13	3	3	1	8	5	4	1	8
Ninguno	42	89	78	96	80	85	77	91	122	87	80	91
Otro	1	2	0	10	1	1	0	5	2	1	0	4
<b>Nivel educativo</b>												
Primaria	1	2	0	10					1	1	0	3
Secundaria	13	28	17	42	34	36	27	46	47	33	26	41
Técnico/tecnológico	12	26	15	39	15	16	10	24	27	19	13	26
Universitaria	20	43	29	57	37	39	30	49	57	40	33	49
Especialización					2	2	0	7	2	1	0	4
Maestría	1	2	0	10	6	6	3	13	7	5	2	9
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>100</b>			<b>94</b>	<b>100</b>			<b>141</b>	<b>100</b>		

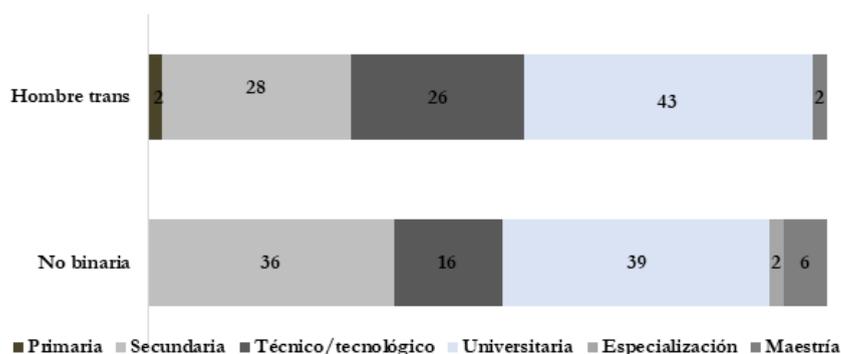
Nota: Los valores porcentuales están calculados verticalmente para cada una de las variables de cada identidad de género y para el total. Los intervalos de confianza están calculados para el porcentaje, Fuente: elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

De acuerdo con sus características físicas o costumbres, el 10% del total de las personas encuestadas se reconoce como afrodescendiente o afrocolombiano, el 4% como indígena y el 84% no se reconoce dentro de ninguna de las categorías. La mayoría de las personas que respondieron la encuesta (96%) residen en el área urbana, principalmente en el distrito capital Bogotá (32%), en el departamento de Antioquia (26%) y en el departamento del Valle del Cauca (10%). El 87% de las personas encuestadas no pertenece a un grupo en situación de vulnerabilidad, en tanto que el 4% menciona que es víctima del conflicto armado y 4% trabajador sexual; con valores similares para los hombres trans y las personas no binarias.

Por nivel educativo, el 40% de las personas menciona que cuenta con formación universitaria, 31% tiene secundaria completa y 20% tiene título de formación en técnica o tecnología. En el Gráfico 2, se presentan estos resultados haciendo distinción por identidad de género. Como se observa, entre las personas no binarias se presentaron niveles de estudio más altos.

### Gráfico 2

Distribución porcentual de las personas encuestadas por nivel educativo, según identidad de género



Fuente: elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

Como se observa en la Tabla 2, según su ocupación actual, el mayor porcentaje de las personas no binarias (43%) respondió que se encontraba completando sus estudios y no tenía trabajo; porcentaje un poco menor en los hombres trans (36%). En segundo lugar, para las personas no binarias, están las que tienen empleo (28%) y, en tercer lugar, las que se encuentran desempleadas (14%). Con relación a los hombres trans estos porcentajes son del 32% y 17%, respectivamente.

**Tabla 2**

Número de personas que respondieron la encuesta según identidad de género por variable seleccionada

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			Inferior	superior			inferior	superior			inferior	superior
<b>Ocupación</b>												
Empleado	15	32	20	46	26	28	19	37	41	29	22	37
Independiente/ propietario de negocio	3	6	2	16	6	6	3	13	9	6	3	11
Desempleado	8	17	8	30	12	13	7	21	20	14	9	21
Trabajador informal	4	9	3	19	6	6	3	13	10	7	4	12
Jubilado/ pensionado					2	2	0	7	2	1	0	4
Estudiante sin trabajo	17	36	24	50	40	43	33	53	57	40	33	49
<b>Nivel de ingresos</b>												
Entre 0-250.000 mil pesos	20	44	30	58	44	47	37	57	64	46	38	54
Entre 250.000- 500.000 pesos	6	13	6	25	5	5	2	11	11	8	4	13
Entre 500.000-1 Millón de pesos	6	13	6	25	17	18	11	27	23	16	11	23
Entre 1-2 Millones de pesos	10	22	12	35	18	19	12	28	28	20	14	27
Entre 2-5 Millones de pesos	2	4	1	13	10	11	6	18	12	9	5	14
Más de 5 Millones de pesos	2	4	1	13					2	1	0	5
<b>Afiliación al SGSSS</b>												
Contributivo	26	55	41	69	55	59	48	68	81	57	49	65
Subsidiado (SISBEN)	16	34	22	48	16	17	11	26	32	23	16	30
Excepción (Fuerzas militares, policía)					4	4	2	10	4	3	1	7

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			Inferior	superior			inferior	superior			inferior	superior
Especial (Ecopetrol, magisterio, universidades públicas)	1	2	0	10	6	6	3	13	7	5	2	9
No está afiliada/o	4	9	3	19	13	14	8	22	17	12	7	18
<b>Acceso a servicios de salud</b>												
Sí	44	94	84	98	86	92	85	96	130	92	87	96
No	3	6	2	16	8	9	4	15	11	8	4	13
<b>Lugar al que acude</b>												
Entidad en seguridad social a la que esta afiliadx	38	81	68	90	74	79	70	86	112	79	72	85
Medicx particular	7	15	7	27	17	18	11	27	24	17	12	24
Boticario, farmaceuta, droguista	2	4	1	13	6	6	3	13	8	6	3	10
Organizaciones sociales/ fundaciones					1	1	0	5	1	1	0	3
Uso remedios caseros/ automedica	10	21	12	35	20	21	14	30	30	21	15	29
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>100</b>			<b>94</b>	<b>100</b>			<b>141</b>	<b>100</b>		

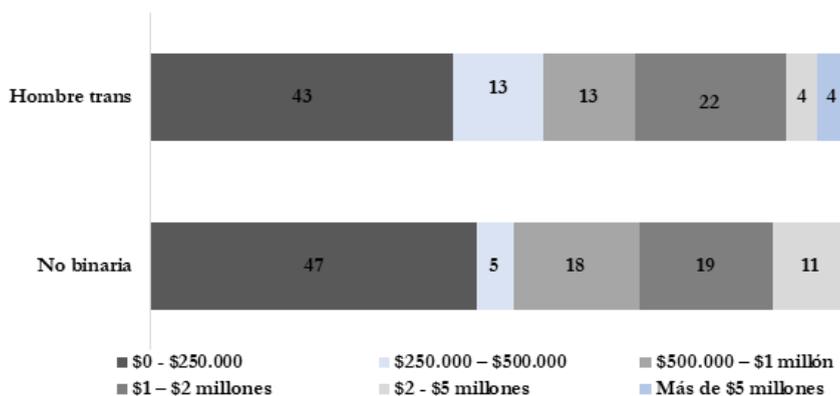
*Nota:* Los valores porcentuales están calculados verticalmente para cada una de las variables de cada identidad de género y para el total. Los intervalos de confianza están calculados para el porcentaje, *Fuente:* elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

Al indagar por el nivel de ingresos mensuales, el mayor porcentaje de las personas encuestadas gana entre cero y doscientos cincuenta mil pesos (46%). La siguiente respuesta más frecuente es entre un millón y dos millones de pesos, rango de ingresos mensuales del 20% de las personas encuestadas. Mientras que el 16% gana entre quinientos mil pesos y un millón de pesos; el 9% gana entre dos millones y cinco millones de pesos y el 8% gana entre doscientos cincuenta mil y quinientos mil pesos.

Con respecto al nivel de ingresos, por identidad de género (Gráfico 3) se encontró que el 43% los hombres trans se ganan menos de doscientos cincuenta mil pesos al mes; mientras que este porcentaje de las personas no binarias fue cerca del 47%. La diferencia más notoria estuvo en las personas que ganaban entre doscientos cincuenta y quinientos mil pesos; con el 13% para los hombres trans y el 5% para las personas no binarias.

### Gráfico 3

Distribución porcentual de las personas encuestadas por nivel de ingresos, según identidad de género



Fuente: elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

De acuerdo con el tipo de régimen de afiliación al Sistema General de Seguridad Social en Salud (sgss), la mayoría de las personas se encuentra en el régimen contributivo (57%), mientras que el 23% se encuentra en el régimen subsidiado y el 8% en el régimen especial o de excepción (Tabla 2). Asimismo, el 12% de las personas dijo no estar afiliada al sgss. Sin embargo, respecto a la percepción de acceso real a los servicios de salud, la mayoría de las personas encuestadas (92%) considera que tiene acceso a estos servicios. Del 93% de los hombres trans menciona que tiene acceso a servicios médicos, el 59% se encuentra en el régimen contributivo y 54% en el subsidiado.

Al analizar la ocupación de las personas encuestadas por variables seleccionadas (Tabla 3), se observa que en el grupo de edad de 25 años y más, los porcentajes de empleados son más altos respecto al grupo de menores de 25 años, tanto para los hombres trans como para las personas no binarias. Esto tiene sentido si se observa que la mayoría del grupo de los más jóvenes, predominan quienes se declaran como estudiantes sin trabajo o que aún no han empezado su vida laboral.

**Tabla 3**

Porcentaje de personas según ocupación por variables seleccionadas

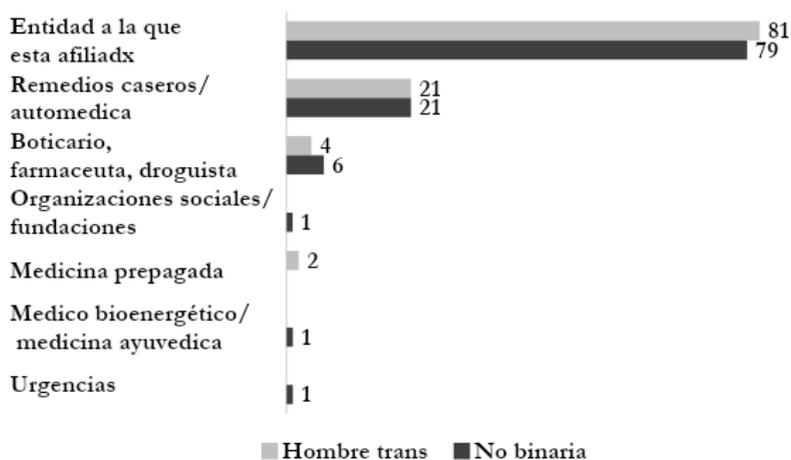
Variable		Empleado	Desempleado	Estudiante sin trabajo
<b>A nivel general</b>	Hombre trans	32	17	36
	Personas no binarias	28	13	43
<b>Grupos de edad</b>				
<b>Menor de 25 años</b>	Hombre trans	17	24	48
	Personas no binarias	20	9	65
<b>25 años y más</b>	Hombre trans	56	6	17
	Personas no binarias	38	18	10
<b>Departamentos</b>				
<b>Antioquia</b>	Hombre trans	18	9	64
	Personas no binarias	27	12	42
<b>Bogotá</b>	Hombre trans	42	16	26
	Personas no binarias	35	12	42
<b>Otros departamentos</b>	Hombre trans	29	24	29
	Personas no binarias	24	14	43

*Nota:* Los valores porcentuales están calculados verticalmente para cada una de las variables de cada identidad de género y para el total. Los intervalos de confianza están calculados para el porcentaje, *Fuente:* elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

De acuerdo a la Tabla 2, cuando necesitan atender su salud, las personas encuestadas recurren principalmente a la entidad de seguridad social a la que están afiliadas (79%); usan remedios caseros o se automedican (21%), o van al médico particular (17%). En menores porcentajes se recurre al boticario o farmacéuta (6%) o a organizaciones sociales y fundaciones (1%). Algunas personas también hacen uso de otras estrategias (2%), como: medicina prepagada; preguntar a una persona amiga especialista en salud o acudir a un médico bioenergético. Los resultados muestran diferencias menores entre los hombres trans y las personas no binarias (Gráfico 4).

#### Gráfico 4

Distribución porcentual de las personas encuestadas por identidad de género, según lugar al que acude para acceder a los servicios de salud



*Fuente:* elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

En la Tabla 5, se presentan los porcentajes de los hombres trans y personas no binarias que mencionan tener redes de apoyo, cuáles son esas redes y quiénes son las personas con las que conviven. La mayoría de las personas encuestadas viven con tres personas o menos (60%). El 31% vive con cuatro personas o más, mientras que el 9% vive sola.

**Tabla 5**

Número de personas que respondieron la encuesta según identidad de género por variable seleccionada

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			Inferior	superior			Inferior	superior			Inferior	superior
<b>Número de personas con las que vive</b>												
Sole	6	13	6	24	6	6	3	13	12	9	5	14
1-3 personas	24	51	37	65	61	65	55	74	85	60	52	68
4 y más	17	36	24	50	27	29	20	38	44	31	24	39
<b>Personas con las que vive</b>												
Amigxs	6	13	6	24	4	4	2	10	10	7	4	12
Madre y padre (con o sin hermanos)	15	32	20	46	37	39	30	49	52	37	29	45
Solo madre (con o sin hermanos)	7	15	7	27	15	16	10	24	22	16	10	22
Solo padre (con o sin hermanos)	2	4	1	13	3	3	1	8	5	4	1	8
Otros familiares (tíos, abuelos, primos, etc.)	5	11	4	22	13	14	8	22	18	13	8	19
Solx	7	15	7	27	10	11	6	18	17	12	7	18
Con mi pareja o compañerx	8	17	8	30	14	15	9	23	22	16	10	22
<b>Cuenta con red de apoyo</b>												
Sí	33	70	56	82	71	76	66	83	104	74	66	80
No	14	30	18	44	23	25	17	34	37	26	20	34
<b>Personas que conforman la red de apoyo</b>												
Abuelx	5	11	4	22	14	15	9	23	19	13	9	20
Amigx(s)	21	45	31	59	55	59	48	68	76	54	46	62
Madre	15	32	20	46	47	50	40	60	62	44	36	52
Padre	11	23	13	37	25	27	19	36	36	26	19	33
Pareja	20	43	29	57	38	40	31	51	58	41	33	49
Hijx(s)					1	1	0	5	1	1	0	3

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			Inferior	superior			Inferior	superior			Inferior	superior
Hermanx(s)	12	26	15	39	37	39	30	49	49	35	27	43
Primx(s)	7	15	7	27	12	13	7	21	19	13	9	20
Tíx(s)	4	9	3	19	9	10	5	17	13	9	5	15
Vínculos erótico-afectivos	1	2	0	10					1	1	0	3
Guías espirituales	1	2	0	10	5	5	2	11	6	4	2	9
Mascotas	16	34	22	48	39	42	32	52	55	39	31	47
Organizaciones o movimientos sociales	11	23	13	37	12	13	7	21	23	16	11	23
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>100</b>			<b>94</b>	<b>100</b>			<b>141</b>	<b>100</b>		

*Nota:* Los valores porcentuales están calculados verticalmente para cada una de las variables de cada identidad de género y para el total. Los intervalos de confianza están calculados para el porcentaje, *Fuente:* elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

Al indagar por las personas con quienes comparten vivienda las personas encuestadas (Tabla 5), el 37% menciona que vive con la madre y padre (con o sin hermanos), 16% solo con la madre (con o sin hermanos), 16% con la pareja y 13% con otros familiares diferentes a los padres.

El 30% de los hombres trans y el 25% de las personas no binarias menciona que no cuenta con una red de apoyo. Para los hombres trans y las personas no binarias encuestadas que mencionaron sí tener una red de apoyo, la misma está conformada principalmente por amistades (54%), por la madre (44%) y por la pareja (41%). En contraste, un porcentaje importante de personas también encuentra una red de apoyo en sus mascotas (39%). La red de apoyo para los hombres trans está principalmente conformada por amistades (45%) y pareja (43%) y para las personas no binarias por amistades (59%) y madre (50%).

## Cuerpo y sexualidad

Con relación a los procedimientos corporales (Tabla 6), que pueden dar cuenta de los tránsitos de las personas encuestadas, se encontró que el más empleado es el vendaje de los senos, sobre todo sin acompañamiento médico (32 %) y en menor porcentaje con acompañamiento (6 %). A este le sigue el tratamiento de reemplazo hormonal, que las personas hacen con acompañamiento (16 %) y sin acompañamiento (9 %), así como el uso de tónicos para la estimulación del crecimiento del vello, que se emplea sobre todo sin acompañamiento (17 %) y en menor porcentaje con acompañamiento (5 %).

**Tabla 5**

Número de personas que respondieron la encuesta según identidad de género por variables seleccionadas

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n		Intervalo de confianza		n		Intervalo de confianza		n		Intervalo de confianza	
		%	inferior	superior		%	inferior	superior		%	inferior	superior
<b>Procedimientos o procesos realizados</b>												
<b>Tratamiento de reemplazo hormonal</b>												
No me lo he realizado	19	40	27	55	86	93	86	97	105	75	67	82
Sí, con acompañamiento	20	43	29	57	2	2	0	7	22	16	10	22
Sí, sin acompañamiento	8	17	8	30	5	5	2	11	13	9	5	15
<b>Procedimientos quirúrgicos</b>												
No me lo he realizado	40	87	75	94	83	89	82	94	123	88	82	93
Sí, con acompañamiento	6	13	6	25	10	11	6	18	16	12	7	18
<b>Vendajes en los senos</b>												
No me lo he realizado	9	20	10	33	77	83	74	89	86	62	54	70

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			inferior	superior			inferior	superior			inferior	superior
Sí, con acompañamiento	8	17	9	30			0	0	8	6	3	11
Sí, sin acompañamiento	29	63	49	76	16	17	11	26	45	32	25	40
<b>Uso de tónicos para la estimulación del crecimiento del vello facial</b>												
No me lo he realizado	21	47	33	61	87	94	87	97	108	78	71	85
Sí, con acompañamiento	5	11	4	23	2	2	0	7	7	5	2	10
Sí, sin acompañamiento	19	42	29	57	4	4	2	10	23	17	11	24
<b>Capacidad de gestar</b>												
Sí	41	87	76	95	57	61	51	70	98	70	62	77
No	6	13	6	24	37	39	30	49	43	30	23	38
<b>Prácticas sexuales que implique posibilidad de quedar en embarazo</b>												
Sí	12	26	15	40	38	40	31	51	50	36	28	44
No	32	70	55	81	42	45	35	55	74	53	45	61
No aplica	2	4	1	13	14	15	9	23	16	11	7	17
<b>Uso de hormonas puede generar infertilidad</b>												
Sí	14	30	18	44	25	27	19	36	39	28	21	35
No	20	43	29	57	29	31	22	41	49	35	27	43
No sé	13	28	17	42	40	43	33	53	53	38	30	46
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>100</b>			<b>94</b>	<b>100</b>			<b>141</b>	<b>100</b>		

*Nota:* Los valores porcentuales están calculados verticalmente para cada una de las variables de cada identidad de género y para el total. Los intervalos de confianza están calculados para el porcentaje, *Fuente:* elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

De acuerdo con la identidad de género, el 80% de hombres trans se ha puesto vendaje en los senos; 60% se han realizado tratamientos de

reemplazo hormonal con acompañamiento (43%) y sin acompañamiento (17%); 53% ha empleado tónicos para la estimulación del crecimiento del vello y 13% se ha hecho procedimientos quirúrgicos. Con relación a las personas no binarias estos porcentajes son menores, 17% se ha puesto vendaje en los senos, 11% se ha sometido a procedimientos quirúrgicos con acompañamiento, 8% se ha realizado tratamientos de reemplazo hormonal, y 7% ha empleado tónicos para la estimulación del crecimiento del vello.

Respecto a la capacidad de gestar, el 70% de las personas encuestadas respondió que sí la tiene. Con relación a los hombres trans, el 87% menciona que tiene capacidad de gestar, con relación a un 61% de las personas no binarias (Tabla 6). De acuerdo con la edad, el grupo de 18 a 24 años muestra un porcentaje más alto (74%) que el grupo de mayores de 24 años (63%).

Respeto a los métodos anticonceptivos, los más conocidos son el condón o el preservativo (92%); las píldoras (89%) y la esterilización femenina (84%) (Tabla 7). Asimismo, las personas encuestadas mencionaron la esterilización masculina (80%), la inyección (77%) y la anticoncepción de emergencia (75%). En menor porcentaje se conocen el Dispositivo Intrauterino (DIU) de cobre (66%), el implante (64%), el DIU hormonal (60%) y el parche anticonceptivo (50%). Los métodos anticonceptivos menos conocidos son el anillo vaginal (44%), y la espuma, jalea y óvulos (21%).

**Tabla 6**

Número de personas que respondieron la encuesta según identidad de género por variable seleccionada

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			Inferior	superior			inferior	superior			Límite inferior	inferior
<b>Conocimiento de métodos anticonceptivos</b>												
Anillo Vaginal	17	36	24	50	45	48	38	58	62	44	36	52
Condón o preservativo	41	87	76	95	88	94	87	97	129	91	86	95
DIU hormonal	24	51	37	65	61	65	55	74	85	60	52	68
DIU de cobre	28	60	45	73	65	69	59	78	93	66	58	73
Esterilización Femenina	37	79	66	89	81	86	78	92	118	84	77	89
Esterilización Masculina	35	75	61	85	78	83	74	90	113	80	73	86
Inyección	34	72	59	84	75	80	71	87	109	77	70	84
Implante subdérmico	27	57	43	71	64	68	58	77	91	65	56	72
Píldoras o pastillas	38	81	68	90	88	94	87	97	126	89	83	94
Parche anticonceptivo	18	38	25	53	52	55	45	65	70	50	41	58
Anticoncepción de emergencia	31	66	52	78	74	79	70	86	105	74	67	81
Espuma, jalea, óvulos	7	15	7	27	23	25	17	34	30	21	15	29
Ninguno	1	2	0,2	10	2	2	0,4	7	3	2	1	6
<b>Uso de métodos anticonceptivos</b>												
No planifica	31	66	52	78	43	46	36	56	74	52	44	61
Condón	14	30	18	44	31	33	24	43	45	32	25	40
DIU hormonal	1	2	0,2	10					1	1	0	3

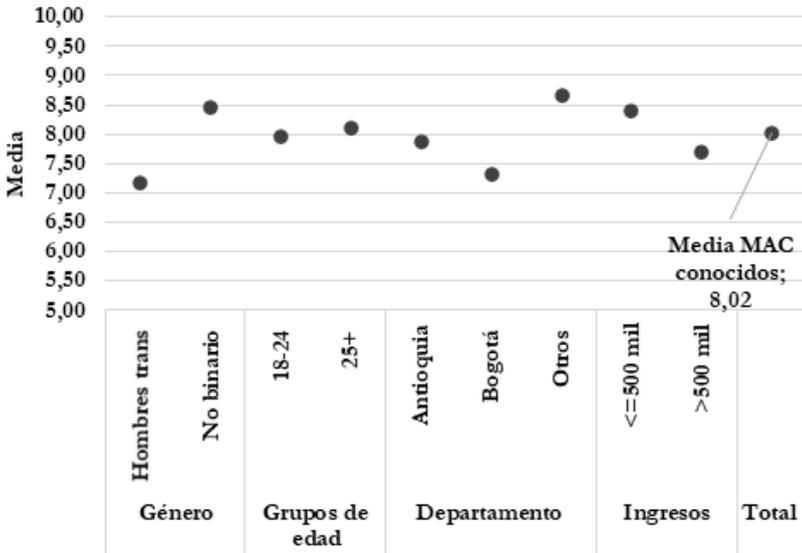
Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			Inferior	superior			inferior	superior			Límite inferior	inferior
DIU cobre	1	2	0,2	10	2	2	0,4	7	3	2	1	6
Esterilización Femenina	1	2	0,2	10	2	2	0,4	7	3	2	1	6
Esterilización Masculina					1	1	0,1	5	1	1	0	3
Inyección	1	2	0,2	10	2	2	0,4	7	3	2	1	6
Implante					4	4	2	10	4	3	1	7
Píldoras o pastillas	1	2	0,2	10	14	15	9	23	15	11	6	17
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>100</b>			<b>94</b>	<b>100</b>			<b>141</b>	<b>100</b>		

*Nota:* Los valores porcentuales están calculados verticalmente para cada una de las variables de cada identidad de género y para el total. Los intervalos de confianza están calculados para el porcentaje, *Fuente:* elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

El nivel de ingreso muestra un patrón contra intuitivo de mayor conocimiento de las personas con ingresos inferiores a medio millón de pesos, a excepción del implante subdérmico en el que el grupo de mayores ingresos muestra valores levemente superiores. El índice de conocimiento sobre métodos anticonceptivos indica que, en promedio, las personas de la encuesta referencian ocho tipos de métodos, en una escala de cero a trece, en la que cero indica que no conoce método alguno, y trece que los conoce todos (Gráfico 5).

**Gráfico 5**

Número promedio de métodos anticonceptivos que conocen las personas encuestadas, según identidad de género, grupo de edad, departamento de residencia y nivel de ingresos mensuales

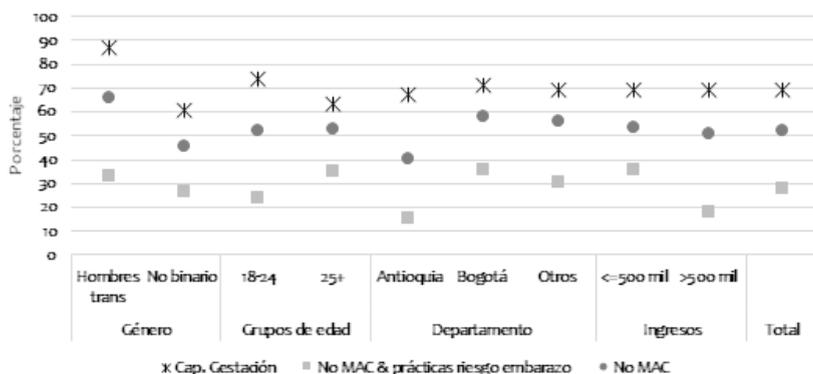


Fuente: elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

De acuerdo con el Gráfico 6, cuando se analizan en conjunto las variables relacionadas con las condiciones para la fecundación, se observa que el porcentaje de personas con capacidad de gestación y que no usan métodos anticonceptivos es particularmente alto en los hombres trans. Sin embargo, cuando se restringe el análisis a las personas que tienen prácticas sexuales con riesgo de embarazo, se encuentra que el 28% (aproximadamente 14 personas) no usan métodos de planificación (porcentaje que llega a 33% en los hombres trans).

**Gráfico 6**

Distribución porcentual de las personas encuestadas según capacidad de gestación y uso o no de método anticonceptivo



Fuente: elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

## Conocimientos y percepciones sobre el aborto

Con relación al conocimiento sobre el marco legal existente en Colombia respecto al aborto (Tabla 7), la mayoría de las personas sabe que este se permite en algunos casos (75 %). Sin embargo, el 14 % de las personas encuestadas no lo sabe o no tiene certeza; aunque estos valores son más elevados entre la población de hombres trans y las personas de 25 años o más. Adicionalmente, el 9 % del total de las personas encuestadas cree que es permitido en todos los casos y el 3 % que no es permitido en ningún caso.

**Tabla 7**

Distribución porcentual de las personas que respondieron la encuesta según variable seleccionada

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			inferior	superior			inferior	superior			inferior	superior
<b>Conocimiento de casos en que el aborto es legal en Colombia</b>												
En todos los casos	2	4	0,9	13	11	12	6	19	13	9	5	15
En algunos casos	34	72	59	84	71	76	66	83	105	74	67	81
En ningún caso	1	2	0,2	10	3	3	0,9	8	4	3	1	7
No sabe	10	21	12	35	9	10	5	17	19	13	9	20
<b>Conocimiento de causales</b>												
Embarazo por una violación	42	89	78	96	88	94	87	97	130	92	87	96
Feto tiene malformaciones que hacen inviable su vida extrauterina	40	85	73	93	85	90	83	95	125	89	83	93
Para salvar la vida de la persona embarazada	29	62	47	75	64	68	58	77	93	66	58	73
Embarazo pone en riesgo la vida de la persona embarazada	35	75	61	85	71	76	66	83	106	75	68	82
Embarazo por relaciones sexuales con un familiar	12	26	15	39	20	21	14	30	32	23	16	30
Persona embarazada menor de 14 años	19	40	27	55	24	26	18	35	43	30	23	38
<b>Casos en los que debería permitirse el aborto</b>												
Embarazo por una violación	45	96	87	99	90	96	90	99	135	96	91	98

Variable	Hombre trans				Persona no binaria				Total			
	n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza		n	%	Intervalo de confianza	
			inferior	superior			inferior	superior			inferior	superior
Feto tiene malformaciones que hacen inviable su vida extrauterina	44	94	84	98	89	95	89	98	133	94	90	97
Para salvar la vida de la persona embarazada	45	96	87	99	89	95	89	98	134	95	91	98
Embarazo pone en riesgo la vida de la salud de la persona embarazada	45	96	87	99	89	95	89	98	134	95	91	98
Embarazo por relaciones sexuales con un familiar	43	92	81	97	83	88	81	94	126	89	83	94
Persona embarazada es menor de 14 años	45	96	87	99	86	92	85	96	131	93	88	96
Persona embarazada no quiere tener más hijos	42	89	78	96	82	87	79	93	124	88	82	93
Persona embarazada es soltera	39	83	70	92	80	85	77	91	119	84	78	90
Se está en situación de vulnerabilidad económica	42	89	78	96	82	88	81	94	124	89	83	93
Embarazo por falla del método	40	85	73	93	85	90	83	95	125	89	83	93
Decisión libre de la persona embarazada	43	92	81	97	81	86	78	92	124	88	82	93
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>100</b>			<b>94</b>	<b>100</b>			<b>141</b>	<b>100</b>		

*Nota:* Los valores porcentuales están calculados verticalmente para cada una de las variables de cada identidad de género y para el total. Los intervalos de confianza están calculados para el porcentaje, *Fuente:* elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

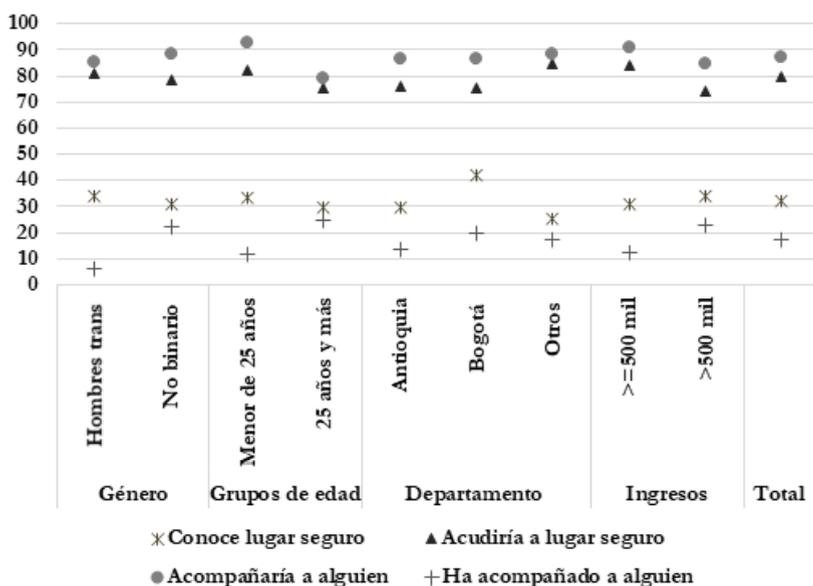
Respecto al conocimiento de los casos en los que es permitido el aborto en Colombia (Tabla 7), el más reconocido es cuando el embarazo es producto de violación (92%), seguido de cuando el feto tiene malformaciones que hacen inviable su vida (89%) y cuando la salud de la persona embarazada está en riesgo (75%). Los casos menos conocidos en los que se permite el aborto son: Cuando la persona embarazada es menor de catorce años (31%) y cuando el embarazo es producto de incesto (23%).

En cuanto a las percepciones sobre los casos en los que se debería permitir el aborto, se encontraron respuestas afirmativas superiores al 90% para los siguientes escenarios: Cuando el embarazo es producto de violación (96%); cuando el embarazo pone en riesgo la salud de la persona embarazada (95%); para salvar la vida de la persona embarazada (95%); cuando el feto tiene malformaciones que hacen inviable su vida (94%) y cuando la persona embarazada es menor de catorce años (93%).

Como se observa en el Gráfico 7, acompañar a alguien a hacerse un aborto, es una situación altamente aceptada, seguida de la hipotética situación de acudir a un lugar seguro en caso de requerir un aborto. Sin embargo, estos altos porcentajes contrastan con la menor frecuencia de personas que conocen un lugar seguro para llevar a cabo dicho procedimiento (32%). Finalmente, se encontró que 17% de las personas encuestadas han acompañado a alguien a hacerse un aborto. Al respecto, son los hombres trans quienes menos reportan esta experiencia; 6% con relación al 22% de las personas no binarias.

### Gráfico 7

Distribución porcentual de las personas que conocen un lugar seguro para hacerse un aborto, acudiría a un lugar seguro en caso de requerir el procedimiento y la voluntad de acompañar a alguien a realizarse un aborto, datos desagregados por identidad de género, grupo de edad, departamento de residencia y nivel de ingresos mensuales



Fuente: elaborado por Asociación Profamilia con base en la encuesta.

## Experiencias de acceso al aborto

Para profundizar sobre el tema de acceso al aborto, a las personas que respondieron que sí habían hecho uso del servicio (nueve personas), se les hicieron unas preguntas específicas con el fin de conocer cuáles fueron las personas a las que acudieron, cómo fue el acceso, qué posibles barreras enfrentaron, cómo fue la forma en la que accedieron al servicio y cómo fue la atención que recibieron.

El 10% de las personas encuestadas menciona que en algún momento de su vida ha necesitado acceder al servicio de aborto; 4% de los hombres trans y 13% de las personas no binarias (Gráfico 7). De las catorce personas que han necesitado acceder al servicio de aborto alguna vez, el 71%, es decir, diez personas, le contaron a su pareja; el 42%, es decir, seis personas, le contaron a sus amistades; el 21%, es decir, tres personas, le contaron a familiares; el 21%, es decir, tres personas, solo le contaron al personal de salud; el 14%, es decir, dos personas, no le contaron a ninguna persona y el 14% restante le contaron a personas de alguna organización social o fundación. Los hombres trans le contaron principalmente a su pareja, en tanto que las personas no binarias a su pareja y a sus amistades.

En la mayoría de los casos, las personas recurrieron a un prestador de servicios de salud autorizado, de manera particular (tres personas) o lo hicieron en casa con apoyo de organizaciones sociales y redes de acompañamiento de abortos (tres personas). Algunas personas accedieron al servicio a través de un prestador no autorizado (dos personas) o lo hicieron en casa con métodos tradicionales (dos personas). Es importante resaltar que solo una persona accedió al servicio a través de su EPS, por medio de una solicitud.

A las personas que respondieron que habían accedido al servicio de aborto con un prestador de servicio autorizado —de manera particular o a través de su EPS— se les preguntó si el personal que les atendió tenía conocimiento sobre personas trans o no binarias con capacidad de gestar. Dos personas respondieron que sí, mientras que dos personas prefirieron no responder. Del total de personas que necesitaron el servicio de aborto, el 44% considera que su identidad de género fue una barrera para acceder al servicio de aborto, mientras que el 22% menciona que no fue una barrera y el 33% no dio respuesta. Con relación a la mención de su identidad de género al momento de acceder al aborto, 22% de las personas informa que no la mencionó, 44% de ellas la mencionó, pero fue ignorada, y 33% no respondió a la pregunta.

## Expectativas de una atención en salud respetuosa

Al finalizar, en la encuesta se incluyó una pregunta abierta para que todas las personas participantes escribieran lo que consideran necesario para que la atención en salud en general y del servicio de aborto en particular sean prácticas respetuosas de los derechos y de las identidades de las personas. A continuación, se presentan las recomendaciones dadas por las personas encuestadas, las cuales se resumen en: (1) capacitar al personal que hace parte de toda la ruta de atención; (2) crear leyes, normas y lineamientos; (3) educar y difundir información; (4) brindar acompañamiento; (5) implementar servicios trans-amigables; (6) brindar accesibilidad económica.

En general, la recomendación relacionada con la capacitación del personal que hace parte de toda la ruta de atención, se refiere no solo a quienes prestan directamente los servicios de salud, sino también a quienes reciben a los usuarios, atienden la caja, atienden las llamadas, etc. Para la mayoría de los participantes de la encuesta que respondieron a esta pregunta, mejorar la atención que reciben depende fundamentalmente de que se reconozcan y respeten sus identidades. El uso de los pronombres personales emergió como un asunto sensible, que debe ser considerado por quienes prestan la atención en salud. Independientemente de lo que diga en la cédula, las personas encuentran respetuoso que se les llame por el nombre con el que se identifican y que se les reconozca como él independientemente de su apariencia física o su capacidad para gestar.

Otra recomendación fue la de crear leyes, normas y lineamientos específicos para que el aborto sea permitido en todos los casos y para que los hombres trans y las personas no binarias puedan ejercer legalmente el derecho al aborto. Al respecto, también se señaló que es importante que tanto la futura legislación sobre el aborto como la jurisprudencia de las altas cortes usen en sus motivaciones de leyes y providencias el enfoque de género e identidad sexual, al igual que las políticas públicas de los ministerios de salud y seguridad social, las secretarías departamentales y municipales.

La educación para la sexualidad y la difusión de información fueron otras de las recomendaciones que hicieron las personas participantes. Con relación a la educación para la sexualidad, se considera que esta debe dirigirse a toda la población para generar cambios profundos a nivel cultural. Estos deben incluir el enfoque de género y el tema de identidades, así como, información que permita a las personas conocer métodos anticonceptivos y tomar decisiones informadas. En cuanto a la difusión de información, se considera que esta debe ser masiva y dirigirse a toda la población para generar reconocimiento de los derechos en salud sexual y reproductiva. Esta debe hablar particularmente de los servicios de salud específicos que se dirigen a la población trans y no binaria.

La cuarta recomendación se enfocó en la importancia de tener un acompañamiento a la hora de tomar la decisión de abortar. En algunos casos, las personas encuestadas hicieron especial énfasis en un acompañamiento psicológico, pero también hubo otras que mencionaron la importancia de un acompañamiento jurídico que las personas pueden necesitar en ocasiones para ejercer sus derechos. Así mismo, las personas encuestadas hablaron acerca de la importancia de implementar servicios para la atención de las necesidades, identidades y circunstancias específicas de la población trans y no binaria.

Finalmente, aunque de manera menos frecuente, las personas encuestadas expresaron la necesidad de brindar apoyo económico no solo para hacer viable el acceso al aborto seguro, sino también a los servicios para el tránsito de género, cuyos costos en muchas ocasiones deben ser asumidos por las personas trans y no binarias, debido a la falta de respuesta del sistema de salud.

## **Historias de vida**

Para esta investigación, se hicieron dos historias de vida, basadas en los relatos de dos personas a las que se entrevistó durante dos sesiones. Las personas relataron momentos de sus vidas relacionados con

su identidad de género y su tránsito, así como con sus experiencias de embarazo y aborto.

### **Historia de vida 1: Que cuando lo recuerdes no duela, así haya dolido**

Yo nací en agosto de 1994 en Bogotá. Desde chique comencé a pensar el tema del género en medio de una familia muy católica. Me gustaba un montón mirar las fotos de los álbumes familiares y me parecía muy chistoso que mi abuela, que tenía prácticas un poco machistas, tuviera también una estética muy andrógina en su adolescencia. Ella no lo sabe, pero fue uno de los primeros referentes que tuve de lo no binario, de la androginia. Solía ver las fotos de mi abuela y pensaba en lo machorra que se veía.

Llegada la adolescencia mi expresión de género terminó siendo bastante andrógina, fue ahí que comencé a acercarme un poco al cine y me encontré con la película *Los chicos no lloran*. Ese fue el primer referente transmasculino en mi vida. La primera vez que la vi a solas lloré mucho, porque sentía que la historia era muy dura, pero también que me ayudaba a entender lo que me estaba pasando. Luego la vi con mi mamá de nuevo y recuerdo que me dijo: “realmente no quiero ese camino para ti, va a ser muy duro y no lo quiero”.

Durante mucho tiempo me sentí como si estuviera dentro de una bolsa de papel, como si no pudiera sentir. Era como no estar ahí, la nulidad. Seguí la corriente con esto de ser la mujer, la hija mayor, pero no me hallaba. Siendo sincere, la mayoría de los recuerdos que tengo de mis diecisiete para abajo son muy difusos. Tanto, que no recuerdo ni las violencias, ni algunas situaciones felices que viví. Tal vez esa desconexión, esa sensación de nulidad, estaba atravesada por el hecho de que precisamente reconocirme como persona trans me expuso a ser víctima de violencia sexual en varios momentos de mi vida.

Con el tránsito, empecé a sentir el cuerpo como desde adentro y a reconciliarse conmigo mismo, lo que me dejó ver también unos dolores que

venían de antes. El tránsito toca fibras y llega a heridas para las que no siempre tenemos las herramientas. Pero al mismo tiempo el tránsito me permitió reconciliarme con la feminidad de una forma absurda y apropiarme de la masculinidad de una forma absurda también. Me permitió entender que lo masculino no le pertenece solo a los hombres cis, sino que también podía ser mío si me daba la gana. Creo que todo lo que he podido y alcanzado no habría sido posible si hubiera estado solo. Pero no fue un proceso lineal. Yo me asumí como lesbiana durante mucho tiempo, pero no como mujer. Después me pasó con las personas trans que sentí algo que no llegué a sentir en lo lésbico y fue la posibilidad de tejer y tener una red de apoyo real, esto fue muy importante porque fue como sentir que podía fallar o ser frágil. Por esa época, me fui de mi casa en parte por todo lo que estaba atravesando y ocurriendo con mi tránsito y en parte por una situación de violencia intrafamiliar.

Después de irme de la casa tuve la posibilidad de estudiar y en la universidad pude conocer personas trans, pero estas personas estaban en otros lugares diferentes a lo no binario, lugares que no me generaban seguridad. También tuve la fortuna de hacer parte de procesos organizativos desde muy joven y después de cierta edad estos espacios me posibilitaron curar. Fue durante esta época, en las clases, los diálogos con otra gente y los escenarios políticos, que empecé a darme cuenta de las cosas que estaban pasando o que habían pasado. El tema del acoso sexual que experimenté en la infancia, por ejemplo, lo reconocí en una clase.

Por esos años tuve mi experiencia de aborto. Los recuerdos que tengo de dicha experiencia son muy fuertes, pues fue producto de una violación correctiva en medio del conflicto armado. Yo hacía parte de una brigada humanitaria en una zona rural y para ese momento mi expresión de género era evidentemente masculina, no tan masculina como ahora, pero muy cercana al lesbianismo. No recuerdo mucho de la violación, no sé si nos metieron objetos contundentes... en el momento en que pasó eso yo no había tenido relaciones sexuales fálicas. Duramos inconscientes unos días y nos movilizaron a otro lugar para revisarnos y simplemente nos mandaron a Bogotá. Me acuerdo que me dolía demasiado sentarme, cuando llegué a Bogotá empecé a sentirme diferente, empecé a sentir

que algo me absorbía la vida, que no podía, realmente me sentía muy débil. En ese momento empecé a tener una ligera sospecha de que estaba embarazada. Al poco tiempo una de las compañeras con las que estuve me llamó y me dijo: “estoy en embarazo, no puedo con esta mierda, me duele mucho, me voy a ir del país” y ahí dije como “ok, si ella está en embarazo, puede que yo también”.

Me hice una prueba de orina, salió positiva y de una empezaron los síntomas a agravarse. Yo desde los ocho años soy vegetariane, y claro, no era muy cuidadoso con mi alimentación así que sufría de cuadros de anemia que durante el embarazo aumentaron un resto.

A pesar de todo, hubo algo muy lindo y es que desde que vi la prueba supe qué quería hacer. Sabía que existía la opción de abortar con fármacos y, en ese momento, según ahora comprendo, acceder a un aborto era legal. Yo estaba en la universidad, no tenía trabajo y no tenía EPS. Así que acudí al espacio político del que hacía parte y les pedí que me ayudaran a gestionar el dinero para hacerlo con medicamentos, pero claro, siendo hombres cisgénero, me dijeron que no se podía y se hicieron cargo de todo con un “te acompañamos”.

Yo era joven y no sabía en qué consistía acompañar a alguien en esa situación, simplemente la organización me llevó a otra ciudad y su compañía o apoyo no fue otra cosa que hacer que el aborto ocurriera de cualquier forma sin importar nada. Para mí, hoy en día, el acompañamiento requiere una sensibilidad, unos lugares de solidaridad, de escucha, de guía desde la información. Y cuando atravesé esta situación yo no sabía qué pasaba, no sabía cómo funcionaba, entonces todo el tiempo tuve muchísimo miedo por mí.

Yo no escogí el lugar al que me llevaron, fue un lugar clandestino. Me llevaron en una moto y el solo hecho de sentarme en la moto fue super doloroso. Llegamos a una calle muy oscura y siniestra. Allí, fuimos a una panadería donde pedí una aromática que luego vomité. Al poco tiempo llegó uno de los compañeros del espacio que me acompañó en el viaje a llevarme al lugar. Me sentía como con escolta, pues en la recepción del lugar cuando una mujer quiso preguntar por cómo me sentía, uno de los

manes que estaba conmigo respondió por mí, nunca me permitieron el diálogo con nadie, realmente estuve sole.

Desde los exámenes que te hacen de ingreso, como el examen con espéculo, recibí comentarios como: “eso le pasa”, “bien hecho”, “eso es por machorra”. Todos estos lugares de “está bien” de “se lo merece” estuvieron presentes durante todo el procedimiento. Me llevaron a un lugar que no parecía un centro médico o al menos no uno legal y me practicaron un legrado sin anestesia. Recuerdo que en un punto sentí que me arrancaban el estómago y yo somatizo mucho la tristeza en el estómago, entonces empecé a llorar y lo que recuerdo antes de desmayarme es escuchar a alguien decir: “Ahora sí llora”.

Cuando me desperté tras el desmayo me dijeron que me levantara, me botaron unas toallas de papel, me sequé y me puse el pantalón, me recogieron y me llevaron en un taxi a un hotel. Tres días después, aunque seguía sangrando, me dieron unos medicamentos y me mandaron de vuelta a Bogotá. Si bien ellos lo llamaron acompañamiento, no fue acompañamiento.

Al llegar a Bogotá y tener un malestar persistente nuevamente contacté al espacio político del que hacía parte, pero esta vez busqué a las mujeres. Ellas insistían en que me acercara a la comisión de víctimas del conflicto armado, pero yo era muy joven y tenía mucho miedo. Después de comentarle a una de ellas los síntomas que todavía tenía me recomendó hacerme una ecografía, la cual comprobó que el procedimiento había sido fallido, pues tenía un embrión gemelar que no había salido por completo.

Por una parte, tuve suerte en este segundo procedimiento, pues pude acceder a fármacos, pero desafortunadamente fue en dosis mal suministradas que hicieron que el proceso de aborto durara casi dos meses en total, contando el procedimiento anterior. Esto me lo acompañé yo sole, aunque para el segundo procedimiento una compañera estuvo hablándome por el teléfono y fue ahí cuando sentí el lugar político del acompañamiento, pues duré muchos días sole y además ni siquiera podía acercarme a mis mejores amigos, porque me daba mucha pena, sentía que había sido mi culpa. Fue hasta hace muy poco que logré perdonarme,

pues en ese momento sentía que la violación de mis compañeras había sido mi culpa, porque a mí sí se me notaba lo machorro y a ellas no, porque durante la violación y durante el aborto, me repetían con insistencia que si ahora no era, pues muy machito.

Me retiré como un año y medio de la universidad, abandoné los lugares de no-exclusividad, ya que no podía tener relaciones sexuales, me dolía, y además no tenía el valor para decirle a la gente lo que me pasaba. Las personas que estuvieron cerca de mí se fueron. En consecuencia, decidí dejar el país. Ese tiempo fuera me sirvió para reflexionar y tomar distancia. Cuando volví con el tránsito ya había sanado algunas cosas, pero vuelven estos lugares de dolor redensos y ahí es cuando empiezo como un proceso para reconciliarme con mi menstruación y con otras cercanías espirituales que incluso me permiten curar mi vulva y el conducto vaginal todavía está lastimado, pero ya no duele tanto.

Algo que me ha posibilitado curar es la red de apoyo, pues la institución, como la EPS, está presente pero no de manera integral. Fue cuando me acerqué a espacios de organizaciones sociales y durante el tránsito con todo este acompañamiento médico que tienen las personas trans cogí los ovarios para hacerme una ecografía de seguimiento, que no me la había hecho desde la violación. Ver mi útero sano, decir como “uff, estoy bien, aquí estoy” creo que me posibilitó cerrar. Aunque siento que me castigo y me repito: un montón a veces. Si no hubiese sido trans, si mi expresión hubiese sido femenina, obviamente esto no hubiera pasado. Si hubiese podido acceder a otro tipo de información también lo hubiera podido evitar. De cualquier modo, creo que tenemos lugares históricos de responsabilidad política con el acompañamiento desde el amor, no es solo decir “ven y te digo cómo abortar” sino “quiero que estés tranquile cuando abortes y quiero que cuando lo recuerdes no duela, así haya dolido”.

## **Historia de vida 2: soy un hombre que sangra, que gesta, que puede parir y que puede decidir sobre su cuerpo**

Nací el 4 de marzo de 1993 en Bucaramanga. Estudié en un colegio privado que buscaba ser la respuesta a la falta de educación laica de

Bucaramanga. Allí viví unas situaciones de violencia que fueron semilla para las dudas alrededor de mi identidad de género. Pienso que nosotros en general tenemos en nuestra infancia muchas manifestaciones de nuestra experiencia trans, pero no contamos con las herramientas para poder comprender y transmitir nuestros sentires desde tan pequeños, nos toma tiempo entendernos, aceptarnos y amarnos.

La primera vez que supe sobre la existencia de lo trans fue cuando ya estaba más grande. Fue porque Andrea, mi novia de ese entonces, estaba estudiando psicología y un día me rompí mientras estábamos juntos. Llorando, así como un demente, le hablé de todas mis sensaciones y ella me escuchó muy atentamente todo el tiempo. Cuando me calmé un poco me mostró cómo hemos sido tipificadas las personas trans en los manuales de diagnóstico de enfermedades mentales como el CIE-10 y el DSM5. Fue duro comprenderlo, sobre todo desde la mirada de la enfermedad. Aun así, creo que comprendí los esfuerzos por abarcar otras experiencias vitales desde las ciencias y estudiar su existencia. Después de eso, todo empezó a transformarse, poco a poco empecé a reconocerme a mí mismo, estaba en una situación muy extraña en la que era como si me pudiera codificar y decodificar.

Al rato me di cuenta de que iba a ser muy difícil transitar socialmente como un hombre teniendo pelo largo. Luego, pensé que mi mamá jamás me iba a tomar en serio por el peso social que tiene el pelo sobre las mujeres y también sobre la masculinidad. De todas maneras, sin importar las consecuencias, me rapé. Efectivamente, tal como lo supuse, mi mamá me dejó de hablar por dos años más o menos, recuerdo lo que me dijo cuando yo le dije que era un hombre: “Es que eso no es natural”. En ese momento y con la ayuda del libro *El Arcoíris de la evolución* de Joan E. Roughgarden, decidí trazar mi propio camino en mi tránsito, solo así pude darme cuenta de por qué somos tan perfectamente naturales.

Cuando me gradué del colegio comencé a estudiar cine y ahí encontré refugio, utilicé mi carrera y mis realizaciones semestrales para explorarme. Para esa época quedé embarazado, producto de una violación. Fue una experiencia sumamente fuerte. Me fragmenté. Se me acabó todo..., mi vida,

mi carrera..., todo por un compañero de la universidad... Entonces para mí el cine se acabó, todos los artistas se convirtieron en una porquería.

Aunque yo siempre había estado vinculado al tema de los derechos de la salud sexual y reproductiva en ningún momento de mi vida me imaginé que iba a ser víctima de violencia sexual, mucho menos que iba a terminar embarazado. Afortunadamente, Andrea, que para ese entonces era mi expareja, me acompañó a hacer la denuncia en fiscalía y mi madre activó la ruta por la EPS. Me direccionaron a la IPS. Así, logré acceder al servicio de interrupción voluntaria del embarazo en unas excelentes condiciones. Creo que tuve suerte de tener un buen acompañamiento. ¿En mi caso qué fue lo que no funcionó? La justicia resultó ser totalmente inoperante. Pasó todo un año sin que legalmente pasara algo.

Para el 2016 me volé de Bucaramanga siendo un cagón. Estaba huyendo del rechazo social, la violencia en tiempos de la ideología de género y la falta de justicia. Llegué a Bogotá solo, llegué a la ciudad a hacer mis prácticas de cine con una organización de mujeres. En ese mundo, poco a poco fui conociendo espacios trans. Con el tiempo comencé a trabajar como realizador audiovisual, hice varios trabajos para una organización de base en la que conocí a mis pares con quienes construí familia y eventualmente fui contratado por el distrito.

Los espacios que conocí en Bogotá y haber contado con el acompañamiento de Andrea en un comienzo me permitieron transitar de una manera armoniosa. Por suerte, para mi segundo embarazo, el cual decidí llevar a cabo, ya contaba con una red de apoyo maravillosa para afrontar la idea social de un hombre en embarazo. Noción que básicamente no existe en el imaginario colectivo, pues la sociedad me veía como un hombre gordo, de cachetes rosados. Cosas tan básicas como pedir una silla en el transporte público o buscar ropa se convirtieron en las nuevas barreras.

A diferencia del primer embarazo, el segundo se dio desde el amor y lo superé todo. Superé cuerpos atravesados por años de terapia de reemplazo hormonal, no solo en mí, sino en mi pareja también, superé esas condiciones que uno podía llegar a decir que eran casi imposibles de

superar. Además de los imposibles sociales, porque nos habían dicho que las personas trans no solo no se reproducen, sino que ni siquiera deberían existir, pues no somos posibles. Y si nuestra existencia no es posible, pues mucho menos va a ser posible la existencia de nuestra descendencia o la posibilidad de tener un linaje.

Recuerdo que cuando fuimos a registrar a Lili tuvimos problemas y nos dijeron que la podíamos registrar solo si yo quedaba como la mamá, que este tipo de escenarios eran frecuentes y que muchas personas lo hacían. Eso quiere decir que hay una gran cantidad de hombres trans que han gestado a voluntad, pero por la norma y este binarismo no han podido registrar a sus hijos con su identidad. Lo puedo afirmar con conocimiento de causa, ya que he tenido la oportunidad de conocer a varias personas en dicha situación.

Estas experiencias me hicieron confirmar cómo desde el ejercicio del lenguaje es fundamental que seamos nombrados. Es decir, que también las personas trans y las personas no binarias deben ser nombradas en los registros, porque no solo las mujeres se embarazan; también existen hombres que se embarazan y personas no binarias que se embarazan.

En definitiva, por muchísimas cosas ese embarazo fue maravilloso. Ahora pienso en Lili, mi hijo, y veo una persona que crece libre de estereotipos de género. Si bien definitivamente el lugar social de hombre embarazado es muy difícil, honestamente, es también un lugar muy poderoso espiritualmente. Poder reconocer tu cuerpo como nave, como un espacio que puede crear vida, fue lo que me permitió de alguna forma sanar.

Finalmente, creo que el derecho al aborto representa justamente el reconocimiento sobre unos cuerpos que tienen la posibilidad de gestar. Acceder a esa realidad de una manera digna es una situación que cuesta vidas. Por mi experiencia he conocido a muchos hombres trans en embarazo a causa del trabajo sexual y para ellos es muy complejo poder acceder a una interrupción voluntaria del embarazo, porque les hace falta conocimiento acerca de sus derechos y probablemente no tienen ni idea de que se pueden acercar a una institución para hacerlo. Por eso, no poder acceder a estos servicios nos cuesta la vida o la identidad.

Esto me lleva nuevamente a cuestionarme lo distinto que es vivir en este mundo para una persona trans. Asimismo, creo que morirse siendo una persona trans es muy distinto a morirse siendo una persona cisgénero. Realidades tan concretas como pasar toda la vida luchando para que te llamen Laura y que una noche saliendo de un bar te apuñale un intolerante, te mate, te entierren y en tu lápida, te pongan José Ignacio.

Poder decidir sobre mi cuerpo ha significado todo. Cuando cumplí veintiún años y fui abusado sexualmente, si bien en ese momento no me llamaba a mí mismo Fernando, era la misma persona y poder acceder al aborto significó todo: mi vida, una segunda oportunidad, un cambio en mi vida. Eso aportó un montón a la persona que soy. Soy un hombre que sangra, que gesta, que puede parir y que puede decidir sobre su cuerpo; decidir a tal punto que ahora soy un hombre que también ha parido, soy felizmente papá lactante en este momento. Tener la oportunidad de tomar estas decisiones ha sido muy tranquilo y maravilloso porque es justamente el poder decidir sobre mi cuerpo, es emancipación, reconocimiento de lo que soy y de lo que le puedo exigir a otros sobre mí.

## **Conclusiones**

En síntesis, esta investigación permitió identificar y visibilizar experiencias, necesidades y expectativas de personas trans y no binarias con relación al servicio de aborto en Colombia a partir de una muestra no representativa de 141 personas que participaron voluntariamente. Entre las personas trans y no binarias, la exclusión se experimenta en la falta de información sobre su identidad, sus sentires y los efectos de algunas de las transformaciones corporales que se llevan a cabo como parte de sus tránsitos. La desconfianza de esta población respecto al personal prestador de servicios de salud es resultado de una larga historia de discriminación y poco interés respecto a las experiencias de vida trans. Situación que expone a esta población a prácticas y procedimientos que afectan su salud y bienestar tanto físico como emocional. A su vez, la falta de conocimiento del personal médico genera barreras para los hombres

trans y las personas no binarias a la hora de acceder a los servicios de salud, incluido el servicio de aborto.

Los resultados de la encuesta permitieron caracterizar algunas personas trans y no binarias y analizar aspectos relacionados con el aborto como lo son el uso de métodos anticonceptivos, el conocimiento del derecho y las causales en las que este se encuentra despenalizado en Colombia y las posturas de las personas sobre el mismo y las historias de vida, permitieron contextualizar las experiencias de aborto en personas trans y no binarias. A continuación, se presentan las principales conclusiones que arrojó este estudio.

*Todas las personas cuentan.* La información recolectada permitió evidenciar las necesidades de una población que históricamente ha sido ocultada por los sistemas de información que reproducen el cisgenderismo y la heterosexualidad obligatoria. Las desigualdades que enfrenta esta población deben visibilizarse mediante la inclusión de variables específicas de identidad de género que permitan dimensionar mejor la situación de los derechos sexuales y los derechos reproductivos de las personas trans y no binarias.

*Existen necesidades insatisfechas en salud sexual y salud reproductiva de la población trans y no binaria.* Los resultados de la encuesta muestran que hay un desconocimiento de los diferentes métodos anticonceptivos, así como una falta de claridad respecto a los efectos secundarios de las terapias hormonales sobre la fertilidad. Estas situaciones exponen a las personas trans y no binarias a embarazos no deseados que pueden traducirse en abortos y que a su vez pueden tener un impacto negativo sobre la mortalidad materna.

*Las personas trans y no binarias tienen diferentes posibilidades reproductivas.* Este informe revela que las personas participantes están expuestas al embarazo y, en consecuencia, podrían necesitar un aborto. Las posibilidades reproductivas de las personas trans y no binarias deben ser tenidas en cuenta para garantizar sus derechos sexuales y sus derechos reproductivos, incluyendo su decisión o no de continuar con un embarazo.

*Desconocimiento del aborto entre las personas trans y no binarias:* Existe un desconocimiento respecto al derecho al aborto en Colombia, las causales en las que se encuentra despenalizado, las rutas de acceso y los lugares en los que se prestan servicios de aborto seguro, las cuales, son condiciones que exponen a las personas a procedimientos de aborto inseguro. Adicionalmente, la desconfianza que existe entre esta población y los servicios de salud profundiza este desconocimiento y, a su vez, genera dificultades en el acceso a la información.

*Los servicios de aborto seguro deben incluir las necesidades de las personas trans y no binarias.* En efecto, la falta de conocimiento del personal médico genera barreras de acceso a los servicios de salud de los hombres trans y personas no binarias; especialmente en el servicio del aborto, puesto que tienen una carencia en la oferta de servicios especializados. En este sentido, los servicios de salud deben adaptarse para incluir una atención integral que sea respetuosa de las identidades de género de las personas, garantice la calidad y permita un acompañamiento sensible que tenga en cuenta las circunstancias de las personas trans y no binarias en el acceso al aborto.

Finalmente, abordar las experiencias de las personas trans frente al aborto implica reconocer este contexto y hacer una lectura interseccional de sus experiencias, reconociendo que al ser una persona trans se expone a otras situaciones de violencia que profundizan las que ya sufren las mujeres cuando hablamos del derecho al aborto seguro. Los procesos de construcción identitaria de las personas entrevistadas ocupan un lugar importante en la construcción de las herramientas para el acompañamiento y el acceso al aborto proponiendo una mirada que contemple estas experiencias desde un antes, un durante y un después.

## **Recomendaciones**

A partir de la evidencia generada sobre experiencias, necesidades y expectativas de personas trans y no binarias frente al servicio de aborto

es posible definir algunas recomendaciones. Las siguientes se presentan según dimensiones del sistema de salud y para cada uno de los niveles responsables de implementarlas. Esto con el fin de contribuir con evidencia que oriente sobre las carencias del sistema de salud que deben subsanarse para lograr servicios de salud sexual, en particular servicios de aborto dignos, respetuosos y libres de discriminación. Por otro lado, para cada una de estas dimensiones se presentan orientaciones para el gobierno nacional; las entidades territoriales de salud y las Entidades Administradoras de Planes de Beneficios (EAPB); las instituciones prestadoras del servicio de salud y para hombres trans, personas transmasculinas y personas no binarias, así como organizaciones de base comunitaria.

- Gobernanza en salud
- Gobierno (Ministerio de Salud y Protección Social, y otros sectores de gobierno)
- Incentivar y apoyar determinadamente la participación de personas trans y no binarias en la investigación sobre su SSR
- Definir mecanismos de participación ciudadana en la toma de decisiones y diseño, implementación y evaluación de políticas sociales
- Desarrollar investigaciones sobre realidades de las personas trans en los servicios y el acceso a la salud.

### **Entidades Territoriales de Salud (ETS) y entidades locales de salud**

- Asegurar y poner en práctica los mecanismos para el cumplimiento de la participación de personas trans y no binarias a dos niveles: (1) En la investigación sobre su SSR (acceso a métodos de anticoncepción, aborto, educación sexual, etc.); (2) toma de decisiones y diseño, implementación y evaluación de políticas sociales.
- Entidades Administradoras de Planes de Beneficios (EAPB) e Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud (IPS) públicas, privadas o mixtas.

- Hacer uso, informar y apoyar la incidencia en los mecanismos de participación ciudadana, en particular en el primer nivel de atención en los municipios que operan. Al respecto es importante que la población afiliada trans y no binaria los conozca, entienda cómo y dónde acceder a estos, etc.

## **Sociedad civil y organizaciones sociales**

- Establecer alianzas en SSSR entre organizaciones sociales, líderes y lideresas
- Promover la creación de mecanismos de vigilancia ciudadana en la agenda en SSSR
- Desarrollar competencias de forma colectiva y fortalecer liderazgos de personas trans y no binarias para hacer parte de discusiones públicas, académicas y otros espacios de incidencia
- Sistemas de información en salud
- Gobierno (Ministerio de Salud y Protección Social, y otros sectores de gobierno)
- Mejorar la calidad de los Registros Individuales de Prestación de Servicios (RIPS), se debe recabar la variable identidad de género
- Desagregar datos de atenciones en SSSR por identidad de género y salud reproductiva
- Entidades Territoriales de Salud (ETS) y entidades locales de salud y Entidades Administradoras de Planes de Beneficios (EAPB)
- Diligenciar la variable de identidad de género en los sistemas de información en salud
- Incluir en instrumentos de registro el nombre expresado por la persona (nombre identitario)

- Implementar mecanismos de seguimiento de casos de servicio SSSR y observar principios de eficiencia y confidencialidad que permitan mejorar constantemente los servicios
- Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud (IPS) públicas, privadas o mixtas
- Recolectar la información de la calidad de la atención del personal de salud con relación a la identidad de género de las personas atendidas.

### **Acceso a tecnologías en salud**

- Gobierno (Ministerio de Salud y Protección Social, y otros sectores de gobierno)
- Diseñar y publicar las guías de práctica clínica en SSSR para personas trans y no binarias con especial énfasis en procesos de tránsito, acceso a las tecnologías en salud disponibles para apoyar los procesos seguros y de forma costo-efectiva
- Entidades Territoriales de Salud (ETS) y entidades locales de salud y Entidades Administradoras de Planes de Beneficios (EAPB)
- Asegurar y prevenir desabastecimiento de medicamentos para el aborto farmacológico en cada EAPB
- Eliminar barreras y excesiva burocracia para acceder a los medicamentos de aborto farmacológico donde y cuando se necesiten
- Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud (IPS) públicas, privadas o mixtas
- Entregar información de calidad sobre las múltiples opciones de métodos anticonceptivos según procesos de modificación corporal (hormonas y cirugías), para facilitar una elección según cada proceso de tránsito

- Entregar información de calidad y basada en evidencia sobre eventos adversos, contraindicaciones, ventajas y desventajas de cada método disponible.

## **Sociedad civil y organizaciones sociales**

- Acceder a los medicamentos de forma racional y bajo las orientaciones médicas necesarias
- Evitar la automedicación y utilizar los SSR para hacer todas las preguntas y resolver dudas sobre efectos adversos, contraindicaciones, duración, así como ventajas y desventajas de cada método o medicamentos sin temor al rechazo o discriminación
- Financiamiento de la salud
- Gobierno (Ministerio de Salud y Protección Social, y otros sectores de gobierno)
- Aumentar los mecanismos de protección financiera para asegurar el acceso en cualquier circunstancia, como pueden ser personas afectadas por el conflicto armado, desplazamiento forzado o migrante irregular venezolano
- Destinar recursos adicionales para SSSR y desarrollo de capacidades de profesionales que atienden necesidades de personas trans y no binarias en el sector de la salud.

## **Entidades Territoriales de Salud (ETS) y entidades locales de salud**

- Utilizar de forma eficiente la financiación destinada por el gobierno para la SSR de las personas trans y no binarias
- Diseñar los mecanismos necesarios, eficientes y transparentes para las transferencias del Gobierno nacional a los territorios y asegurar

el uso de estos recursos para la población trans y no binaria del departamento.

### **Entidades Administradoras de Planes de Beneficios (EAPB)**

- Garantizar los mecanismos de protección financiera de las personas trans y no binarias en la práctica
- Destinar la UPC anual del gobierno para la atención en salud.

### **Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud (IPS) públicas, privadas o mixtas**

- Optimizar recursos para actividades dirigidas a la garantía del acceso al aborto y la vida digna de las personas trans y no binarias
- Incentivar estrategias que permitan mejorar la cobertura y el aseguramiento de la población trans y no binaria que por diferentes razones no está asegurada (subsidios a la demanda)
- Sociedad civil y organizaciones sociales
- Hacer veedurías al flujo y gestión de los recursos del gobierno destinados para la atención en SSSR de las personas trans y no binarias en el nivel primario de atención.

### **Prestación de servicios de salud Gobierno (Ministerio de Salud y Protección Social, y otros sectores de gobierno)**

- Satisfacer las demandas de atención en SSSR y acceso al aborto en personas trans y no binarias, según los lineamientos del Ministerio de Salud y Protección Social
- Promover campañas para reducir la discriminación, el estigma y todos los tipos de violencia

- Establecer rutas y modelos amigables con las personas trans y no binarias a nivel privado y público
- Monitorear la adaptación de los servicios de salud sexual y reproductiva a las necesidades de las personas trans y no binarias
- Entidades Territoriales de Salud (ETS) y entidades locales de salud y Entidades Administradoras de Planes de Beneficios (EAPB)
- Identificar el número de personas trans y no binarias del departamento (municipio, grupos de edad, EAPB e IPS a cargo)
- Diseñar y organizar servicios sanitarios y otros espacios de tal manera que las personas trans y no binarias los puedan usar de acuerdo a su identidad de género
- Proporcionar información sobre redes de servicios y prestadores de SSSR con atención en aborto
- Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud (IPS) públicas, privadas o mixtas
- Promover el trato digno, respetuoso y centrado en las personas, sus necesidades e identidades, respetando la situación y circunstancias
- Respetar el derecho a la confidencialidad e intimidad en el momento de acceder al servicio
- Tratar a las personas con respeto usando siempre el nombre de su preferencia y los pronombres correspondientes a su identidad de género. Para ello, se recomienda preguntar a la persona cómo desea ser llamada
- Eliminar las barreras administrativas o actitudinales
- Establecer con cada persona una comunicación clara, empática y activa

- Brindar la información que las personas requieran para garantizar que puedan llevar a cabo su proceso de toma de decisiones con relación al acceso al aborto con información clara, oportuna y veraz
- Implementar rutas de atención para las personas trans e identificar los servicios que estas requieren
- Consensuar el examen físico con la persona, respetando sus conceptos de corporalidad
- Entregar la oferta de múltiples opciones: Acompañamiento psicológico, asesoría en métodos de anticoncepción, educación sexual integral, etc. Esto debe ser un paquete integral y no servicios aislados que presta cada persona.

## **Sociedad civil y organizaciones sociales**

- Configurar redes de apoyo y afecto a las cuales acudir a la hora de necesitar un aborto y así poder acceder o no a información segura y confiable que les permita tomar decisiones y acceder a procedimientos seguros y respetuosos con sus identidades de género.
- Generar alianzas estratégicas entre las organizaciones sociales de personas trans y no binarias con diversos actores, entre ellos, las entidades prestadoras de salud, con el fin de aportar a la mejora continua de la prestación de los servicios de aborto y de salud en general para personas trans y no binarias.
- Posibilitar espacios de diálogo entre personas trans y no binarias en los que se puedan abordar temas relacionados con la SSSR.
- Exigir o no ajustes acordes a sus necesidades como personas trans tales como el respeto del nombre identitario y los pronombres preferidos de las personas, la información clara de los procedimientos a realizar y ajustes en implementos utilizados de modo que sean cuidadosos con sus cuerpos.

- Decidir sobre el uso del acompañamiento psicoemocional posterior al procedimiento respetuoso con sus identidades si así lo desea la persona.

## Talento humano en salud

- Gobierno (Ministerio de Salud y Protección Social, y otros sectores de gobierno)
- Formación universitaria del personal sanitario
- Sensibilizar y capacitar funcionarios del Ministerio de Salud y Protección Social, responsable del diseño, implementación y evaluación de políticas y programas sociales y servicios de salud con la población trans y no binaria
- Generar espacios y procesos específicos de retroalimentación, eliminación del estigma y cero discriminaciones (por ejemplo, según perfiles y áreas de intervención)
- Entidades Territoriales de Salud (ETS) y entidades locales de salud
- Apoyar la formación universitaria del personal sanitario con conocimiento en SSR de las personas trans y no binarias; coordinar esta necesidad con las facultades y universidades
- Asegurar que el equipo multidisciplinario del Departamento y/o municipio está estructurado por personas sensibilizadas y un alto conocimiento en SSR de personas trans y no binarias
- Generar espacios y procesos específicos de retroalimentación y eliminación del estigma con personal (médico, administrativo, atención al cliente por diferentes canales, así como el equipo de seguridad).
- Entidades Administradoras de Planes de Beneficios (EAPB)

- Promover el uso adecuado del nombre identitario, y el trato digno y respetuoso durante cualquier interacción
- Asegurar que el equipo multidisciplinario del departamento y/o municipio está estructurado por personas sensibilizadas, formación y un conocimiento adecuado sobre las necesidades y circunstancias de la SSR de personas trans y no binarias
- Generar espacios y procesos específicos de retroalimentación y eliminación del estigma con el personal médico, administrativo, atención al cliente por diferentes canales, así como el equipo de seguridad
- Implementar capacitaciones al área de talento humano en atención a personas trans en servicios de salud
- Instituciones Prestadoras de Servicios de Salud (IPS) públicas, privadas o mixtas
- Promover el trato digno y respetuoso de las personas trans y no binarias. Esto empieza por el uso del nombre identitario, sin importar que este sea o no diferente de la documentación civil o legal de la persona
- Asegurar que el equipo multidisciplinario de la IPS está entrenado y sensibilizado para prestar SSR a personas trans y no binarias
- Generar espacios y procesos específicos de retroalimentación y eliminación del estigma con personal médico, administrativo, atención al cliente por diferentes canales, así como el equipo de seguridad
- Sociedad civil y organizaciones sociales
- Promover escenarios de formación y capacitación para personas trans y no binarias en temas de sssr, aborto libre y seguro, y salud digna para personas trans y no binarias.

## Bibliografía

- Astete, C., Beca, J. P., y Lecaros, A. (2014). Propuesta de un glosario para la discusión del aborto. *Revista médica de Chile*, 142(11), 1449-1451.
- Calderón, M., Mendoza, Á., Guerrero, N., Forero, L. J., Sánchez, S. M., y Rivi-llas, J. C. (2019). *¿Cómo adaptar los servicios de salud sexual y reproductiva a las necesidades y circunstancias de las personas con experiencia de vida trans?* Bogotá, Colombia: Asociación-Profamilia.
- Ganatra, B., Tuncalp, Ö., Johnston, H. B., Brooke R, J. J., Gülmezoglu, A. M., y Temmerman, M. (2014). From concept to measurement: operationalizing WHO's definition of unsafe abortion. *Bull World Health Organ*, 92-115. doi: <https://doi.org/10.2471/BLT.14.136333>.
- Moreno-Cámara, S., Palomino-Moral, P. Á., Moral-Fernández, L., Frías-Osuna, A., y Pino-Casado, R. D. (2016). Problemas en el proceso de adaptación a los cambios en personas cuidadoras familiares de mayores con demencia. *Gaceta Sanitaria*, 30, 201-207.
- Nichols, O. (2018). *Discutiendo desde el interior: La marginación de los hombres trans dentro del movimiento por el aborto legal en Argentina* (tesis de posgrado). School for International Training, Buenos Aires, Argentina.
- Radi, B. (2018, mayo). Mitología política sobre aborto y hombres trans. *Sexuality Policy Watch*. Recuperado de: <https://sxpolitics.org/es/3945-2/3945>.
- Rizo, F. M. (2002). Nueva visita al país de la desigualdad. La distribución de la escolaridad en México, 1970-2000. *Revista mexicana de investigación educativa*, 7(16).
- Scott, J. W. (2001). Experiencia. *Revista de estudios de género: La ventana*, 2(13), 42-74.
- World Health Organization. (2012). *Aborto sin riesgos: guía técnica y de políticas para sistemas de salud*. Organización Mundial de la Salud.

# El laberinto de la discapacidad: un espiral de silencio y el discurso del miedo

---

Geovanna Velásquez Carrillo<sup>1</sup>

*Cuando imaginamos, existimos..., no puedo pertenecer a este mundo  
si no lo imagino a mi manera.*

Evgen Bavcar (fotógrafo no vidente) (2017)

La presente investigación es producto del trabajo de especialización en género, violencia y derechos humanos de la Flacso. En primer lugar, es importante decir que el marco del concepto de ciudadanía establece que toda persona es poseedora de la calidad de ciudadano con iguales deberes y derechos (Lagarde, 1996). Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Cómo nació este concepto? En 1789, nacieron los derechos del hombre como un símbolo de democracia moderna y del nacimiento de la ciudadanía universal. En efecto, dicho concepto fue concebido a imagen y semejanza

---

1. La investigación se realizó para la consecución del título de Especialista en género, violencia y derechos humanos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-sede Ecuador.

de los hombres de la época. No es hasta 1948 que Eleonor Roosevelt reformula el concepto de hombre y lo conceptualiza como humano, puesto que dicho término era insuficiente. Desde entonces se ha establecido que todas las personas son ciudadanas de pleno derecho en nuestro país. No obstante, ¿es posible hablar de ciudadanía universal cuando existe una condición sustantiva entendida como el ejercicio real y efectivo de esos derechos? ¿Qué tan cierta es esta premisa cuando el cuerpo y las diferencias se convierten en apología para limitar el acceso al ejercicio efectivo de la ciudadanía en todas sus dimensiones?

Las mujeres, las personas afrodescendientes, las personas con otras identidades y sexualidades, junto con las personas con discapacidad comparten con otros grupos sociales su condición política de oprimidas y las grandes dificultades para ser vistas como pares legítimos. Estos forman un grupo que ha sido tradicionalmente excluido y discriminado. Esto permite identificar cómo el ideal de ciudadanía universal y androcéntrica oculta “las diferencias y las desigualdades surgidas de las posiciones sociales y económicas que los individuos ocupan” (Bolos, 2008, p. 34).

Si bien han surgido varios movimientos sociales como el feminismo que han puesto en tela de juicio la norma establecida, el “principio legitimador del orden enajenado que considera naturalmente desiguales a quienes solo son diferentes” (Lagarde, 1996, p. 3). Aún no se ha logrado erradicar conceptos metafísicos que legitiman desigualdades derivadas de los contextos en que se encuentran las mujeres en su diversidad. Este escenario se complejiza al vincularse con otras variables como la edad, la raza, la etnia, la preferencia sexual y, por supuesto, la discapacidad. Todo ello se traduce en una nula o pobre respuesta a las demandas de estos grupos (Pérez, 2012).

En el caso ecuatoriano, durante décadas, las personas con discapacidades fueron dejadas en el olvido, sin políticas estatales que los atendieran, defendieran e incluyeran en una sociedad sumamente discriminatoria. Además, no solo se puede evidenciar la nula respuesta, sino también un desperdicio de recursos. Hecho que evidencia que al Estado le tomó varias décadas reconocer, en principio, las demandas y necesidades de

estos grupos. Así lo revela la Agenda Nacional para la Igualdad de Discapacidades 2013-2017.

En los antecedentes históricos que dicho documento recoge, se establece que la atención a las personas con discapacidad se inició hace más de medio siglo por iniciativa de sus progenitores que buscaban alternativas en el extranjero. Son ellos quienes conformaron organizaciones privadas con servicios especializados que dieron respuesta a las demandas de salud y educación. Posteriormente, en los años cuarenta, el Estado ecuatoriano buscó abordar la discapacidad a través de la educación especial, especialmente en las ciudades más importantes del país, es decir, Quito, Cuenca y Guayaquil (CONADIS, s.f.).

En 1992, se publica la Ley 180 en el Registro Oficial N.º 996. Normativa que impulsó en ese entonces la atención interinstitucional, con enfoque de derechos, a las personas con discapacidad. También, se crea el Consejo Nacional de Discapacidades (CONADIS) como uno de los logros de la época. Finalmente, en el año 2012, se publica la Ley Orgánica de Discapacidad en el Registro Oficial N.º 796. Normativa que asegura la prevención, detección oportuna, habilitación y rehabilitación de la discapacidad y que garantiza la plena vigencia, difusión y ejercicio de los derechos de las personas con discapacidad. Sin embargo, hay un sinnúmero de dimensiones que han quedado olvidadas (CONADIS, s.f.).

El tratamiento de las discapacidades es complejo, es amplio y poco estudiado, esto ha ralentizado los procesos de inclusión real y efectiva. Los esfuerzos estatales se han centrado en términos productivos y de educación. No obstante, estos primeros dejan a un lado la diferencia sexual que conlleva a situaciones distintas para hombres y mujeres, así como la desigualdad sobre aspectos fundamentales como el acceso y control del cuerpo y la sexualidad (Pérez, 2004).

Desde que existen registros, el Estado no ha podido hacer frente a los desafíos que presentan la diversidad y su inclusión. Esta problemática se presenta en diferentes dimensiones; por ejemplo, en el ámbito familiar se relega espacios para las personas independientemente de su discapacidad. En este punto, nos adentramos en un campo en el que el

mismo cuerpo no se reconoce ni lo reconocen los otros, porque no encaja en el sistema heteronormado (Butler, 2002). Así, tenemos una serie de interrogantes en torno al cuerpo, el acceso y la autonomía. Lugar desde el cual inicia el laberinto.

## **Definición del problema**

El cuerpo como categoría social y de investigación es un vehículo para la experimentación de lo etéreo, de la subjetividad. De acuerdo con Simone de Beauvoir (1999), el cuerpo es a la vez situación, freno y condicionamiento de nuestra libertad. En el caso de las mujeres, nuestros cuerpos son sexualizados desde temprana edad. Estos se construyen a partir de una serie de violencias naturalizadas en televisión, radio, prensa, y, especialmente hoy en día, en las redes sociales. Todos medios de comunicación que muestran cuerpos ideales, cuerpos que no son los nuestros y formas de vida alejadas de nuestra realidad.

Entonces, ¿es acaso posible hablar hoy día de libertad? El cuerpo femenino con discapacidad es la convergencia de las otras realidades, de todas las vulneraciones de derechos, es decir, las limitadas opciones, el nulo acceso, la coartada movilización, la asexualización y una ciudad que excluye y discrimina.

Este artículo se centró en la historia de vida de tres mujeres con diagnóstico de parálisis cerebral infantil (PCI) con el fin de analizar las diferentes vulneraciones de derechos que sufrieron a lo largo de su vida. La motivación principal para escoger este trastorno del neurodesarrollo es que es causado por una lesión en el cerebro, que pudo ocurrir en la etapa perinatal, esto es, al momento del nacimiento o en los primeros días de vida. Hecho que significa que las personas con dicho trastorno aprenden a vivir con este diagnóstico desde los primeros años de su infancia. Así, desde el primer momento se van reforzando creencias y limitaciones sobre su accionar, que es moldeado socialmente y condiciona sus comportamientos. En adición a lo anterior, la PCI tiene la particularidad de

afectar principalmente el movimiento, es decir, el cuerpo. De acuerdo con la doctora Lorente (2007), no se considera el diagnóstico de parálisis cerebral infantil en personas que no tengan una afectación primaria del movimiento o postura. Asimismo, la PCI no tiene cura, puesto que se trata de un trastorno y no de una enfermedad. Por ende, esta no obedece a un conjunto de síntomas, lo que la hace impredecible. En efecto, el trastorno en cuestión durante la primera infancia puede ocasionar discapacidades motoras, de lenguaje y psicosociales.

Ahora bien, para continuar con el análisis es indispensable mencionar que es el cuerpo femenino y discapacitado el objeto central de este artículo. En suma, es el cuerpo como territorio que reúne todas las ofensas, violencias e imaginarios. Por ello, se toman como referencia los conceptos de biopoder de Foucault y la sociología del cuerpo de Paul B. Preciado. Además, se critican las concepciones occidentales hegemónicas como los conceptos de cuerpo, feminidad, normalidad y discapacidad. Así, se examinan las discapacidades de la identidad de los cuerpos femeninos que no responden al modelo de mujer único y reduccionista que se nos ha impuesto en el sistema capitalista y heteronormativo (Allué, 2003; Butler, 2002).

La crítica que se presenta en este documento pretende plantear los factores de exclusión que determinan la vida de los cuerpos discapacitados y determinar cuál es el proceso de naturalización de los estereotipos que encierran un cuerpo femenino de forma natural. Con base en los antecedentes presentados, en este artículo se responde a la pregunta: ¿Cómo se encarnan las preconcepciones e imaginarios sociales de los cuerpos con discapacidad de las mujeres con parálisis cerebral infantil en su relación corporal?

## **Justificación**

Hablar de discapacidad siempre ha sido un tema polémico y poco investigado desde cualquier ciencia social. Si bien el abordaje de este tema es amplio, complejo y multidimensional, es importante evidenciar que no existe interés social, académico y gubernamental. Como sabemos,

hay unos cuerpos que importan más que otros como bien señala Butler (2002): “esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son ‘sujetos’, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos” (p. 19).

¿Cómo es posible hacer esta afirmación? ¿Cómo se mide la importancia de un cuerpo dentro de la sociedad? La respuesta es sencilla: el concepto de ciudadanía. En cuanto más ejerza una persona sus derechos ciudadanos, más valor posee su cuerpo. En ese sentido, la variable actividad está íntimamente relacionada con el concepto de normalidad.

En pleno siglo XXI, es irreal afirmar que todas las personas son poseedoras de la calidad de ciudadanos con iguales derechos y deberes. Pese a que nos autodenominemos sociedades modernas, los prejuicios y estereotipos en torno al cuerpo mantienen y perpetúan los obstáculos para acceder al ejercicio efectivo de la ciudadanía en todas sus dimensiones. Sin embargo, es indispensable cuestionar también qué tan ciudadanos pueden o podrían ser las personas con discapacidad en un ambiente que discrimina, controla y restringe desde el espacio público hasta el espacio privado (Pérez, 2004). Si el hecho de ser mujeres representa una vulnerabilidad, ¿qué significa ser mujer con discapacidades? Para visibilizar esta retórica, se expondrá el caso de la ciudad de Quito, Ecuador.

En la última década (2008-2018), hubo muchos cambios en la política pública. En primer lugar, se reconocieron a las personas con discapacidad, se crearon bonos específicos para personas con discapacidad y para los encargados de su cuidado como el bono Joaquín Gallegos Lara y se crearon programas de asistencia como la Misión de las Manuelas. Es irónico que pese a que el presidente de la República del periodo de investigación es una persona con discapacidad, los cambios implementados en la política pública fueron sumamente sutiles. En efecto, esta se mantuvo desde una mirada paternalista y asistencialista que en el fondo no cambia las estructuras discriminatorias en que se desenvuelven las personas con discapacidad. Es evidente la falta de reconocimiento de la diversidad de condiciones y necesidades de las personas con discapacidad, así como la poca o nula inclusión efectiva de estos grupos prioritarios en la sociedad.

Asimismo, la Agenda Nacional para la Igualdad de Discapacidades (2013-2017) señala que desde los años cuarenta los esfuerzos del gobierno estuvieron centralizados en las ciudades principales del país que en la época se reducían a Quito, Guayaquil y Cuenca. En este sentido, se podría inferir que dichas ciudades han tenido más avances en esta materia, en comparación con las otras metrópolis que se relegaron. Por ese motivo se escoge a Quito para la investigación.

De modo paralelo, el artículo se basa en las historias de vida de tres mujeres con PCI quienes se han insertado en espacios psicoterapéuticos y grupos de apoyo. En este sentido, resaltó el modelo de atención de la Fundación San Juan de Jerusalén quienes son los únicos en la ciudad que incluyen un abordaje psicosocial junto con las terapias pertinentes. No obstante, solo atienden niños, niñas y adolescentes que no superen los dieciocho años de edad. De este modo, sorprenden iniciativas personales como la de Jóvenes Inclusivos, grupo de apoyo para NNA con discapacidades. Este fue creado por un grupo de jóvenes psicólogos que tenían la intención de crear un espacio para que las personas con PCI pudieran compartir las vivencias únicas del colegio, la transición a la universidad o los problemas de casa, apoyarse, contenerse y divertirse en un espacio seguro y sensible.

La nula respuesta del Estado, la creación de estas iniciativas desde la sociedad civil y la poca capacidad estatal de abordar las discapacidades y su inclusión real y efectiva abre un espacio para un exhaustivo análisis social de la relación con el cuerpo que tiene el sujeto con discapacidad. El hecho de crear una atmósfera cultural en la que la relación interpersonal pueda considerarse de persona a persona constituye uno de los retos a emprender junto con educación y políticas públicas eficaces y coherentes. Para lograrlo, el primer paso es visibilizar la problemática.

## **Metodología**

Se empleó la metodología cualitativa, ya que el fin es comprender el complejo mundo de la experiencia vivida desde el punto de vista de las

personas que la experimentan. De ahí que cuente con una perspectiva holística que ayuda a entender la riqueza de los actores que son parte de la investigación. Este enfoque permite analizar múltiples realidades subjetivas y comprender que el conocimiento que adquiere la realidad lo va construyendo a través de su interpretación (Flores, 2009). Asimismo, vale la pena recalcar que la presente investigación es de tipo analítico-descriptiva, puesto que indaga acerca del porqué los cuerpos con discapacidad desaparecen Isabeltinamente del ámbito público y privado. Los métodos de recolección de información y de análisis de los resultados son eminentemente cualitativos.

En este sentido, el artículo se hizo con base en el método inductivo de diseño flexible, ya que busca entender la complejidad de los fenómenos. Por tanto, este tipo de investigación parte de una serie de principios. En primer lugar, se parte de la idea de que los casos y los actores tienen su propia relevancia. Asimismo, la investigadora y su interpretación del mundo hacen parte central de los resultados, puesto que esta influye en el análisis de los datos y en la ejecución de las técnicas de investigación (Flores, 2009).

## **El cuerpo como categoría de análisis**

*... poner el cuerpo es quitarse el miedo*

Joyce Jandette, 2015.

Para este documento, es de suma importancia aproximarse teóricamente al cuerpo como una categoría de análisis desde los principales cambios sociales operados sobre la imagen social del cuerpo en la cultura contemporánea. El interés de este trabajo está en reconocer el carácter profundo de las interconexiones que existen entre la vida social y el cuerpo y la socialización de la naturaleza.

Para autores constructivistas como Douglas y Foucault, el cuerpo es algo inherente a la cultura y no a una identidad biológica. De acuerdo con

esta perspectiva, el cuerpo es construido e interpretado culturalmente. Por lo tanto, la biología no se encuentra excluida de la cultura, sino que está dentro de ella.

Por su parte, Marcel Mauss sostiene que la cultura da forma al cuerpo y describe con detalle lo que él denomina las técnicas del cuerpo. Concepto que explica cómo el ser humano en toda sociedad sabe cómo usar su cuerpo (Martínez, 2004). Estas técnicas corporales son una de las formas más importantes para que los individuos acojan los elementos socioculturales de su ambiente e integrarlos a su personalidad para adaptarse en la sociedad; a través de ellas y de su cuerpo, un individuo llega a conocer una cultura y a vivir en ella.

Por otro lado, para establecer en qué momento este fenómeno se convierte en un laberinto, hablaremos de los mecanismos de gestión del cuerpo desde el Estado. De acuerdo con Foucault (1996), cuyo objeto era estudiar los efectos del poder sobre el cuerpo, hablaremos de la construcción de una micropolítica de regulación del cuerpo y una macropolítica de vigilancia de las poblaciones. En varias de sus obras, el autor francés investiga el origen y perfeccionamiento de las instituciones modernas, y, sobre todo, cómo a través de ellas se ejerce el control de los cuerpos y, por tanto, de las personas. De igual manera, Foucault enfatiza en las prácticas de biopoder que buscan vigilar sus cuerpos tanto por su sexo como por sus condiciones físicas y mentales. Este escenario que plantea el autor sitúa a las personas con PCI en una posición de opresión y sometimiento. Sin embargo, también da lugar a estrategias de resistencia, que separan las preconcepciones de dichas subjetividades que las define como “personas asexuadas, inferiores, pasivas y víctimas permanentes” (Pérez, 2012, p. 53).

El término biopoder lo hablaremos a profundidad más adelante. Es importante entender para este apartado que este término reemplazó el antiguo poder de matar, como forma de exigir sumisión y lealtad al soberano, por nuevas formas de control que se consuman a través de la mecánica de poder (anatomopolítica), que lo explora, desarticula y recompone mediante reglas, educación corporal, exigencias físicas de las escuelas, fábricas y cuarteles. En efecto, Foucault profundiza su análisis señalando que si bien existe control sobre los cuerpos a través de

regímenes disciplinarios como las escuelas, hospitales y cuarteles, es en el siglo xx que demuestra que los controles sobre los cuerpos se van transformando y adaptando a nuevos escenarios. Ahora bien, lo anterior no lleva a un nuevo tipo de dominación que cumple con las formas de legitimidad dictadas por Max Weber, sino que tiene sus bases en una legitimidad de carácter técnico-científico o en relación con el poder médico y la medicalización. Por eso, a este conjunto de instituciones disciplinantes las denominaremos la clínica (Foucault citado por Martínez, 2004).

Entender la relación entre el cuerpo y el poder a través de los postulados de Foucault es esencial para entender las vivencias de las mujeres con discapacidad. No obstante, Foucault no hace distinción del género. Concepto que para los fines de este artículo es indispensable visibilizar, desde la mirada feminista, que el cuerpo femenino ha sido utilizado como objeto transaccional mercantil. Si bien en un capítulo no es posible recoger todos los aportes sobre este tema, sí es posible centrarse en una idea central que recopilan varias autoras. Esta plantea que el cuerpo femenino es, en cierta medida, un cuerpo que deja de pertenecer ya que se percibe como un cuerpo para satisfacer a los demás.

Para problematizar la discapacidad y el cuerpo femenino, es necesario partir de la teoría de Foucault sobre las prácticas disciplinarias que engendran los cuerpos dóciles de las mujeres. En primer lugar, el cuerpo femenino está atado a prácticas disciplinarias que fabrican un tipo de cuerpo tradicionalmente femenino, por lo que la feminidad es una construcción social: “es una forma de aplicar y reaplicar las normas de género que revisten otros tantos estilos de cuerpos” (Martínez, 2004, pp. 133-134).

Por una parte, tenemos las técnicas corporales que producen un cuerpo femenino convencional. Según Bartky (1994) dichas técnicas son aquellas que rediseñan el cuerpo como cirugías, las que pretenden conseguir una forma de expresión corporal femenina en el movimiento y las dirigidas a decorar el cuerpo como el maquillaje. Estas conforman un sistema de micropoderes como bien advierte Foucault (1979). Lo más notable de este proceso es que el poder está en todas partes y en ninguna a la vez, ya que, si bien lo reconocemos en el sistema, no existe una organización estructurada. La ausencia de esta estructura formal crea la idea de que la

feminidad es voluntaria y natural, de modo que estas disciplinas pretenden crear sujetas mansas, cuerpos dóciles y obedientes (Martínez, 2004).

Entonces, en este punto es importante preguntarse: ¿Acaso lo natural es lo normal? Así como el resto de conceptos que estamos deconstruyendo, la noción de normal es una construcción social. Paul Preciado (2013) pone de manifiesto que la norma tiene unas bases históricas que genera lo anormal y está fundada en una determinada forma de organizar el mundo del trabajo. En primer lugar, una de las normas universales que se propagó y que ha sido aceptada como política es la heterosexualidad. Así como el hombre fue símbolo de humanidad por muchos años, en la actualidad podemos verificar que se impone un canon en cuanto a la clase, la raza, el género y la productividad.

Ahora bien, entonces: ¿Qué es la discapacidad? De acuerdo con Preciado (2013), el concepto nace a inicios del siglo xx a causa del proceso de industrialización y producción. Una de las definiciones del cuerpo con discapacidad es “un cuerpo que no puede entrar como cuerpo productivo en la cadena taylorizada” (Preciado, 2013, 27m28s). Por tanto, un cuerpo que no consigue ajustarse a la máquina en la producción es un cuerpo improductivo y cuya improducción aparece como discapacidad. Así, Preciado afirma que los presupuestos que tenemos de la discapacidad y otras diversidades están íntimamente relacionados con fallas patológicas que no permiten el desarrollo de un cuerpo nacional sano. En este sentido, nacen nuevos términos para hablar de discapacidad. Por ejemplo, del término invalidez nace la noción de infirme, que proviene de una palabra francesa que se traduce como débil o enfermizo.

Infirmo es lo contrario de *malade* (enfermo). En este caso, estar enfermo se puede considerar como temporal y, tarde o temprano, gracias a la medicación y al tratamiento en una institución médica, la persona podrá reintegrarse a la producción. En contraste, el primer término tiene una disfuncionalidad que se percibe como constitutiva; recorrerá una serie de instituciones de encierro (instituciones médicas, de asistencialismo, de tratamientos) y que tienen como principal modelo de referencia la prisión (Preciado, 2011). En efecto, a lo largo de los siglos XVIII y XIX la lista de infirmos va creciendo:

(...) los malformados, los locos, los sífilíticos, los pestiferados, los cretinos (esto es, los mentalmente débiles), los homosexuales, las histéricas..., así como las instituciones totales en las que estos son encerrados —los manicomios, las casas correccionales— (el espacio de reclusión por excelencia para homosexuales e histéricas), los orfanatos, los asilos para ancianos (Preciado, 2011, párr 48).

Hay algo en común entre estas instituciones de encierro, todas están interconectadas y crean un laberinto de invisibilidad. Para la época era normal que una persona pasara del orfanato a la casa correccional, de la casa correccional a la prisión o el manicomio y de estas al asilo para ancianos. Preciado (2011) define este proceso como limpieza social. Sus reflexiones nos permiten repensar los espacios físicos y la forma en que estos fueron edificados. El imaginario social que hemos construido sobre algunos cuerpos encarna, de manera casi imperceptible, para aquellas personas que encajamos.

Paul Preciado, con base en las teorías de Foucault, nos permite entender cómo la sociabilidad que lleva a producir conceptos de discapacidad lo hace bajo el supuesto de que este reposa en una base sexual natural o fundamentos médicos científicos incuestionables. Sin embargo, insistimos en que tal consideración es una producción del mismo proceso sociocultural. Así, la producción de todos los conceptos de la diferencia, incluido el género, se sostienen en todas las prácticas sociales, incluso las que nacen del discurso y del lenguaje. Ello produce que el cuerpo humano sea codificable según binarismos de ser varón o mujer, de ser normal o no, de ser apto o no (Preciado, 2016).

## **El biopoder: una máquina disciplinaria de cuerpos**

En el apartado anterior, se mencionaron conceptos previos al biopoder. Término que usa Michel Foucault en su libro *Historia de la sexualidad* (1976) para hablar de la evolución del ejercicio de poder de los Estados. Si antes el poder se basaba en la capacidad de matar, en la modernidad las nuevas formas de control se basan en la capacidad de controlar la vida.

El biopoder se ejerce a través de actos disciplinarios, control minucioso de las operaciones del cuerpo y de la sujeción constante de sus fuerzas. Estas transforman el objeto dócil y lo convierten en útil para el Estado (Foucault, 1996). De acuerdo con Paul Preciado, la biopolítica es el arte de gobernar los cuerpos libres. No obstante, ¿son los cuerpos con discapacidad vistos y auto entendidos como libres? Tratar de descifrar qué significa el biopoder no es posible en este espacio por la magnitud de preceptos que tiene alrededor. No obstante, es posible más bien entender cómo se ejerce. La gestión de los cuerpos es un poder que no solo se centra en el despojo de objetos y de la vida, sino que también se centra en controlar esta última, de hacerla crecer, organizarla, disciplinarla y optimizarla con fines productivos para el Estado a través de técnicas disciplinadoras que normalizan acciones (Toscano, 2008).

En ese sentido, Preciado (2011) habla de una proliferación de instituciones totales, tales como la cárcel, la fábrica, la escuela, el hospital. Estas últimas, el autor las describe como celdas de producción de subjetividad. Una de las instituciones más relevantes para este análisis es el hogar, el espacio doméstico. Ahora bien, aunque Foucault no lo toma en consideración, Preciado lo determina como un espacio transversal en pugna entre el poder soberano y el poder biopolítico. “No es puramente disciplinario, pues escapa a la gestión estatal y en gran medida sigue estando regulado por leyes que son de naturaleza tanatopolítica” (Preciado, 2011, párr. 27). En este sentido, para el Estado liberal, el estereotipo de familia heteronormada es el núcleo de la sociedad y, por tanto, la familia en sí es una cuestión pública. Para Donzelot (1979), la familia está a cargo de regular las prácticas privadas de los sujetos. En efecto, a partir del núcleo familiar se instauran diferentes niveles de autoridad y subordinación, con distribución de tareas y roles según la edad y las identidades sexo-genéricas. De hecho, el Estado otorga a la familia la función de “reproducir y sujetar a sus miembros tal y como el poder necesita, convirtiéndose en una capilaridad tentacular del biopoder” (Cabezas y Berná, 2013, p. 788). Por ello, los sujetos son la representación sólida de la familia.

En la modernidad, cada uno de los integrantes “pasan a estar controlados por, y a controlar a, los demás; siendo el papel de las mujeres-madres clave

en el desarrollo de estas prácticas de carácter policíaco” (Cabezas y Berná, 2013, p. 788). Cada miembro del grupo familiar personifica su rol y sabe las limitaciones de su accionar. Así, este tipo de poder demuestra su modelo exitoso. Finalmente, Preciado da un paso más y abre el debate a la muerte de la clínica. El autor destaca un nuevo modelo de gestión somatopolítica que caracteriza a las sociedades neoliberales contemporáneas.

Las políticas feministas y homosexuales de los años setenta se caracterizaron por centrar sus esfuerzos en entender lo que Foucault llamó el nacimiento de la clínica. Idea que busca dismantelar sus instituciones disciplinarias como la familia, la escuela, el hospital, la prisión o la fábrica. Sin embargo, el contexto político ha cambiado radicalmente: la nueva gestión neoliberal, la economía de la deuda y los recortes de servicios sociales anuncian una intempestiva muerte de la clínica, de acuerdo con Preciado (2013).

Tanto la obra de Foucault como los aportes de Preciado sobre el autor son referentes para el análisis, para entender cómo el aparataje estatal clasifica y gestiona los cuerpos con discapacidad. De este modo, junto con una perspectiva feminista, analizaremos de mejor manera porqué son los cuerpos femeninos quienes son restringidos de una participación activa.

## Hallazgos o resultados

### Los prejuicios encarnados y el cuerpo en movimiento

*... lo personal es político.*

Millet

Ana, Isabel y Carolina<sup>2</sup> son tres mujeres de edad joven con parálisis cerebral infantil en diferentes grados. Las tres han compartido algunos

---

2. Ana, Isabel y Carolina son nombres ficticios.

espacios. Sin embargo, no se conocen entre ellas y, por tanto, no se llamarían amigas. A simple vista, ellas parecen diferentes, pero sus historias de vida, anécdotas y vivencias tienen algo en común: La discriminación y el rechazo. Esto se trata de algo más grande que solo sentir la mirada de rechazo. Esa discriminación se convierte en violencia una vez que el poco o nulo acceso a transitar por la ciudad incide en sus decisiones, proyectos y su vida misma.

Para entender la teoría de Foucault, el biopoder y las reflexiones de Preciado, pongo de protagonistas de esta investigación a estas tres mujeres que día a día ponen el cuerpo en este laberinto. Es necesario compartir las vivencias del propio cuerpo con discapacidad construido en una sociedad discriminatoria y capitalista. También resulta necesario entender que la producción social de los cuerpos nos permite discernir, analizar y explicar las desigualdades sociales presentes en dicho proceso. En este sentido, debe tenerse en cuenta que los cuerpos femeninos y masculinos se producen de manera diferenciada.

Este segmento parte de la premisa de que los cuerpos con discapacidad se producen en una gran maquinaria cultural y la importancia de analizar y explicar sus vivencias. Noción que deja de lado el enfoque médico y el reduccionismo biológico. Para ello, se analizan tres historias de vida de mujeres que tienen una lesión cerebral desde su nacimiento con el fin de entender en qué momento los imaginarios sociales encarnan en su cuerpo y se vuelven parte de ellas a través del modelo social. El modelo social pone en evidencia ciertas características que determinan la cultura alrededor del cuerpo discapacitado. Estas contribuyen de manera decisiva a la inacción frente a las dificultades de accesibilidad y la exclusión legítima del espacio. Mientras el modelo médico le da importancia a la deficiencia corporal y sus límites, desde la mirada social se pone en evidencia la desventaja de ser diverso.

De los relatos más poderosos abordados en la presente investigación se encuentra el de Carolina, el cual será presentado a continuación.

Carolina nació en febrero de 1989 y es una mujer con PCI<sup>3</sup> grado uno positivo. Esto quiere decir que ella puede moverse por sí sola. En abril de 2019, salimos por un café y me explicó cómo logra moverse en bus. Ella describió la experiencia como un acto de valentía y de rebeldía. Carolina señala que saber moverse en la ciudad le permite ser ella: Ver a su novio, ir a estudiar, salir con sus amigos. También usa plataformas digitales para su movilización, ya que coger un taxi particular siempre ha representado un problema. Carolina comenta que siempre le preguntan si hay algún adulto que la acompañe (Entrevista a Carolina, 17 de abril, 2019). Para esta mujer de treinta y dos años ser valiente significa poder moverse de forma independiente en la ciudad. Esa frase responde a las diferentes vivencias de Carolina.

A diferencia de Carolina, para Ana salir de casa no es una opción. Ana tiene veintisiete años, tiene PCI grado dos. Esto quiere decir que no puede moverse por sí sola, requiere de un aparato externo para moverse, dentro de casa utiliza un andador y fuera de casa usa una silla de ruedas. Ana vive con sus padres en el segundo piso de una casa ubicada al norte de la ciudad. Por esta razón, la entrevista se hizo en su hogar acompañada de sus padres. La casa está construida en un terreno inclinado, el patio es un garaje que está ocupado por un vehículo, no hay rampas y el espacio es limitado. Por ello, se le dificulta movilizarse en la silla de ruedas. En el barrio de Ana no hay rampas, la parada de bus se encuentra a dos cuadras, la calzada tiene grietas y hay una autopista de alta velocidad que desemboca en la calle principal. Hipotéticamente, si Ana decidiese salir, incluso con ayuda, no podría cruzar la calle para poder llegar a la parada de bus más cercana.

La madre de Ana nos acompaña en la entrevista, tiene aproximadamente sesenta años. Ella me comenta que han tenido muchas malas experiencias en el transporte público, por lo que decidieron usar todos sus ahorros y comprar su primer auto. De este modo, Ana puede salir segura

---

**3.** La parálisis cerebral infantil (PCI) se divide en cuatro grados, cada grado dependerá de su capacidad de movimiento. Dentro de la escala, el grado uno es la más baja y el grado cuatro la más alta.

de su hogar. A pesar de las facilidades que le ha brindado el carro, ella prefiere no salir (Entrevista a Ana Tipantaxi, 20 de abril, 2019).

La última mujer entrevistada se llama Isabel. Al igual que Carolina es una mujer con PCI grado uno positivo. Ella tiene veinte años, vive con sus padres y su hermano. La entrevista se hizo en su casa, en su dormitorio. Isabel comenta brevemente que su madre la lleva a los lugares que ella quiere, ya que tienen un auto. Ella nunca ha tomado un bus sola y no quisiera hacerlo. Normalmente cuando no puede usar el auto, se moviliza en taxi. Le gusta salir sola a caminar, pero solo a los alrededores del barrio donde vive su abuela, porque ahí ya la conocen y no la rechazan (Entrevista a Isabel Haro, 21 de abril, 2019).

Los discursos de cada una de ellas nos permiten ejemplificar cómo los imaginarios se han hecho parte de ellas. Tenemos tres mujeres con las mismas vulnerabilidades, pero con experiencias diferentes. De modo que la trayectoria social de una mujer con discapacidad afecta de manera desigual al cuerpo. Esto significa que lo expone, en mayor o menor medida, a la hostilidad de un espacio público donde no hay lugar para estos cuerpos diversos que, incluso cuestionando su misma presencia, están inmersos en la sociedad. Así, también, los extractos de cada conversación que mantuve con ellas nos permiten entender cómo los imaginarios que se han construido en su ambiente más próximo, como su hogar, alrededor de su cuerpo, han encarnado y dan como resultado tres mujeres diferentes. De ahí que la familia sea un punto clave para la perpetuación o no de las diferentes formas de vida y de ver la vida de estas tres mujeres. Asimismo, en sus relatos resalta una categoría clave para el análisis: *La clase social*. Por ejemplo, los procesos que han llevado a Carolina, la mujer de la primera historia, a ser una persona con poder de decisión sobre su propia vida, independiente, están relacionados con el poder adquisitivo de sus padres, la clase social, su preparación académica, su entorno y el acompañamiento terapéutico. De este modo, aunque la discapacidad no distingue ni clase ni poder social, es importante identificar cómo los factores económicos y sociales marcan la experiencia.

Esto se contrasta con el caso de Ana cuyo nivel socioeconómico es el más bajo de las tres entrevistadas. Sus progenitores terminaron la secundaria y empezaron a trabajar. Ana no tiene una red de apoyo fuerte y tiene mayores obstáculos de movilización. Además, los recursos de la familia de Ana son limitados. Hechos que dificultan que Ana tenga acceso a un apoyo terapéutico. A este escenario hay que añadirle que la familia de Ana ha perpetuado el estereotipo de dependencia y ha modelado un cuerpo sin capacidad de decisión.

Uno de los aspectos que resaltaron mientras hacía la entrevista fue la poca privacidad que tiene Ana en su casa. Durante las cuatro horas que estuve con ella, fui invitada a la sala y al comedor. Sus padres no permitieron que hiciéramos la entrevista en su cuarto. Una vez que ella decidió mostrarme su dormitorio, su madre se presentó en más de una ocasión a conversar con nosotras. La puerta no podía cerrarse. Hasta la presentación de este artículo, se conoce que Ana pertenece a un grupo de apoyo emocional para adolescentes y, previo a la pandemia, era el único motivo por el cual ella salía de casa. En la actualidad, se mantiene activa con dicho grupo a través de las plataformas virtuales.

Por otro lado, el caso de Isabel es interesante analizar. Su familia es de clase media, tienen los medios para transportarse y Isabel puede moverse por sí sola. No obstante, ni ella ni su familia quieren tomar el riesgo. Isabel tiene una red de amigas fuerte, asiste al grupo de apoyo emocional y tiene diferentes pasa tiempos que le apasionan, como leer o escuchar música, especialmente a Justin Bieber. Ella quiere estudiar diseño de modas. Sin embargo, para poder hacer su sueño realidad, su familia y ella deben organizar bien las cuentas. Razón por la cual la decisión queda a juicio de sus padres.

En este sentido, se puede decir que su familia en su afán por cuidarla y protegerla de todo lo externo ha modelado un cuerpo discapacitado y con miedo. En efecto, Isabel es una chica con muchos anhelos y proyectos, pero parece que no está en sus manos cumplirlos. Sin embargo, Isabel no cuestiona ni critica esta situación. Durante la entrevista profundicé sobre el poder de tomar decisiones, pero su respuesta mostró que se siente bien con este escenario.

En ambos casos, es evidente cómo la retórica del miedo atraviesa a estas dos jóvenes, sus cuerpos discapacitados, su exposición al mundo real y a sus familias. La forma en que cada familia e individuo reacciona contra el miedo es determinante para la construcción de un cuerpo con discapacidad.

Las entrevistas duraron entre dos y cuatro horas. Sus vivencias, experiencias y anécdotas revelan no sólo los episodios discriminatorios que viven a diario, sino la normalización de los mismos. Las preconcepciones sobre los cuerpos con discapacidad se han naturalizado de tal forma que se convierten en un *habitus* que también se encarna en nosotros, es decir, los sin discapacidad. En términos de Ferrante y Ferreira (2008): “la noción de violencia simbólica es adecuada para dar cuenta de estos procesos de exclusión social ya que, a través de la enfermedad y el padecimiento, se naturaliza una relación de dominación arbitraria e histórica” (p. 421). Existe una relación de causalidad entre la forma en que se construyen las ciudades y la ausencia de los cuerpos con discapacidad. La violencia simbólica, sutil y naturalizada, explica esta necesidad estatal de excluir la discapacidad lo visible.

Es necesario repensar y reflexionar sobre las dificultades que tienen las personas con discapacidad a la hora de moverse en diferentes espacios y acceder a los mismos. Esto resulta de suma importancia ya que es fundamental para el acceso y ejercicio de otros derechos de dichas personas, tales como la educación. Por ejemplo, Carolina logró culminar sus estudios superiores; mientras que Ana no ha podido ingresar a un centro de estudios superior y Isabel va a esperar un tiempo mientras se resuelven algunas cosas en materia económica y de movilidad.

Brevemente, quiero mencionar que en Ecuador el acceso a la educación es un derecho fundamental inscrito en diferentes instrumentos nacionales y ratificados en la palestra internacional. Según el Observatorio Social del Ecuador, el hecho de condicionar este derecho significa supeditar el ámbito social, económico, político y cultural que permite superar la pobreza, disminuir las inequidades. Hechos que impide que exista igualdad de oportunidades a través de la movilidad social y de una inserción laboral adecuada.

Además, no existen datos acerca de cuántos niños, niñas y adolescentes con discapacidad que acceden al sistema escolar para diagnosticar la magnitud del problema. Sin la sistematización adecuada, no va a ser posible formular políticas públicas que garanticen el derecho a la educación (Observatorio Social del Ecuador, 2019).

## La tragedia personal de la discapacidad

*La discapacidad no es una enfermedad, es una condición con la que aprendemos a vivir.*

Mosquera.

Tras conocer cómo las preconcepciones e imaginarios sociales limitan y anulan el acceso de los derechos fundamentales de las mujeres con discapacidad, en este apartado revisaremos las entrevistas en los aspectos más íntimos de su vida y cómo afectan en la vivencia de sus corporalidades. Carolina es quien habla de forma abierta sobre sus vivencias, temores y emociones. Además, critica al Estado y cuestiona las discriminaciones que vive a diario. Durante la entrevista, Carolina afirma que la discriminación atraviesa su cuerpo, específicamente su sexualidad.

Carolina tiene novio y una vida sexualmente activa. Ella ha conseguido ganar estas luchas gracias a la guía y comprensión de su madre, quien solicitó apoyo a un profesional para que solvete las dudas. Carolina además es activista por los derechos de las mujeres con discapacidad y ha utilizado su carrera de cine como trinchera para levantar su voz.

En contraste, Ana prefiere no hablar de su cuerpo, porque no se siente cómoda con él, dice que es gordo. Cuando lo mencionó, le hice varias preguntas al respecto con el fin de profundizar sobre esta idea de gordura, saber de dónde nace y porqué. Ana señaló que, en buena medida, su autopercepción y estima de su cuerpo tiene relación con la percepción que poseen sus padres de su cuerpo. Un ejemplo que dio Ana es que ellos suelen quejarse del dolor de espalda cada vez que la cargan.

Debido a su condición, para Ana es más difícil hablar de la maternidad, sexualidad o novios. Por momentos, se queda en silencio, sobre todo cuando su madre entra a la habitación. Luego, menciona que sí le gustaría tener novio. Aunque repite que ella no quiere ser una carga para nadie. En cambio, con Isabel la conversación es más relajada, se sonroja y ríe. Ella comenta que ha conocido varios chicos por redes sociales. En una ocasión, hizo una videollamada con un chico; querían conocerse, aunque ninguno de los dos mostró su cara por la cámara.

A partir de estos fragmentos tomados de las entrevistas se devela cómo el discurso médico define a la discapacidad como una tragedia personal. Este discurso repercute fuertemente en el nivel de percepción de la pérdida de derechos: en el momento en que alguien se ocupa de 'otro', éste deja de tener derechos; es el cuidador quien asume toda la autoridad (Allué, 2003, p. 2). Por otro lado, se evidencia que la construcción clínica de la discapacidad produce cuerpos y sus corporeidades, es decir, cada sociedad hará posible ciertos desarrollos, favorece algunos escenarios, apoya o excluye ciertas socializaciones corporales. En una sociedad en la que los estereotipos han ganado terreno por siglos no ha de sorprendernos que ni las mujeres con discapacidad escapen de la necesidad de cumplir con los cánones de belleza patriarcales.

En este apartado, la intención era conocer cómo viven estas mujeres su sexualidad, cómo se relacionan con su cuerpo, cómo se sienten con respecto a temas como la maternidad, el sexo y el amor. Sin embargo, cada una de ellas respondió diferente o, en su defecto, no respondió. Esto sucede porque el cuerpo es materia organizada, moldeada por y en su ambiente. De ese modo, cada una entendió y vive su corporeidad y sexualidad a su manera. No obstante, la diferencia es de resultados, no de procesos.

Con relación a este tema, las reflexiones de Gardien (2015) son vitales para demostrar cómo se han encarnado los imaginarios sociales en ellas. En este sentido, los cánones de belleza patriarcales impuestos y la cosificación del cuerpo femenino representan una norma que no es posible cumplir. Al no satisfacer estos preceptos, la vergüenza de este

cuerpo diferente surge y se encarna a tal punto de ver al cuerpo como ajeno o autoidentificarse como los otros las ven, esto es, asexuadas, pasivas o como víctimas permanentes. De ahí que lo material y lo social están inextricablemente vinculados, por lo que el sentir vergüenza como Isabel o el hecho de no concebirse como un ser sexuado como Ana da cuenta del imaginario que tienen sobre sus cuerpos. Asimismo, es importante tener en cuenta que cosificar los cuerpos femeninos no se reduce solo a verlos como objetos sexuales. De hecho, cosificar los cuerpos es tratarlos, en general, como cosas inertes, sin capacidad de agencia y, por tanto, sin derechos.

Al ignorar los derechos que tienen estas mujeres, las invisibilizamos su condición y a ellas mismas. La invisibilidad de las mujeres con discapacidad las ha mantenido en una situación de discriminación de género grave. Ellas viven las mismas desigualdades que las otras mujeres, pero con efectos aún más profundos que incluyen las desventajas sociales, económicas, educativas y profesionales.

## Conclusiones

En síntesis, se puede afirmar que el cuerpo es una categoría de análisis y de investigación que tiene diferentes dimensiones y puede ser usada en diferentes estudios. Además, el cuerpo es un instrumento de control social a través del cual el Estado ejerce violencias. En especial, violencia simbólica que posiciona los estereotipos y preconcepciones sociales sobre la diversidad y legitima la expulsión de las diferencias para el correcto desarrollo y desenvolvimiento de una sociedad sana y productiva.

De los tres casos analizados se desprende una característica principal asociado al *ser*. Ana, Isabel y Carolina son mujeres con discapacidad y en su trayecto social en diferentes ámbitos han sido consideradas como personas incompletas, dependientes, asexuadas y sin capacidad de tomar decisiones. Ello es el reflejo de un sistema que considera a la

discapacidad como un destino social no deseado y una muestra de cómo se materializa la violencia simbólica.

Una de las conclusiones más importantes del análisis de los casos es que el laberinto inicia a causa de la limitada movilidad que estas mujeres poseen. Quito, y cualquier otra ciudad moderna, han sido construidas de forma que la pobreza y la discapacidad se mantengan en la oscuridad. De hecho, en estas ciudades, el transporte, el acceso y la movilización son mermados, ya que no existen los medios necesarios para que ellas puedan ser incluidas. Los parterres, las grandes avenidas, las veredas y calles en mal estado son otros factores que también limitan su movilidad, en específico cuando dependen de otros artefactos para poder moverse.

La espiral continúa cuando la restricción de movilidad vulnera otros derechos fundamentales como son la educación y el trabajo, sin contar con la afectación a su derecho al ocio y recreación para vivir dignamente. Es inevitable no regresar a Butler (2002) y pensar en los cuerpos que importan. Efectivamente hay unos cuerpos que importan y otros que no, pero ¿de qué modo importan? Si bien, en el caso de las mujeres entrevistadas, sus cuerpos son útiles para políticas paternalistas del Estado, pero no como sujetos de derechos.

En lo referente a la autonomía, es fundamental la familia, su influencia y apertura para aportar seguridad a los cuerpos femeninos con discapacidad y fortalecer su capacidad de decidir. De todos modos, no hay que dejar de lado que las categorías como posición social, poder adquisitivo, preparación académica y acompañamiento terapéutico adecuado son factores que influyen considerablemente en el desarrollo de capacidades de las mujeres con discapacidad.

Finalmente, retomo uno de los postulados iniciales de este artículo: el cuerpo es inherente a la cultura. Por ende, la constante evolución del contexto sociocultural podría ser una oportunidad para abrirnos a la diversidad de cuerpos y desnaturalizar su exclusión. Si el contexto sociocultural ecuatoriano no evoluciona me temo que las mujeres con discapacidad están condenadas a una vida de encierro, a un laberinto de violencia que no tiene salida.

Si bien, existen ejemplos de procesos sociales positivos y se puede marcar diferencias, el resultado es el mismo. Se pueden construir identidades más fuertes que otras, más valientes, más autónomas que otras, pero mientras el Estado y el sistema sigan gestionando el acceso a derechos y perpetuando las diferencias, se seguirá confinando a las mujeres con discapacidad a la invisibilidad. Dado que en este artículo no podemos responder todas las interrogantes que se han abierto, instamos a la comunidad a abrir el debate en torno a estos temas para superar el binarismo sexogenérico y la condición de asexualidad con los que algunos estudios representan a las mujeres con discapacidad.

## Bibliografía

- Allué, M. (2003). *Discapitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*. Barcelona, España: Bellaterra.
- Bartky, S. (1994). Foucault, feminismo y modernidad del poder patriarcal. En: Elena Larrauri (Coord.), *Mujeres, derecho penal y criminología (197-210)*. Madrid: Siglo XXI.
- Beauvoir, Simone. (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.
- Bolos, S. (2008). La construcción y ejercicio de la ciudadanía de las mujeres participantes en organizaciones sociales. En: S. Bolos (coord.), *Mujeres y espacio público: construcción y ejercicio de la ciudadanía (27-86)*. México D.F., México: Universidad Iberoamericana.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona, España: Paidós.
- Cabezas, A. y Berná, D. (2013). Cuerpos, espacios y violencias en los regímenes biopolíticos de la Modernidad. De maricas y homosexuales habitando 'lo femenino'. *Política y sociedad*, 50(3), 771-802.
- CONADIS. (s.f.). *Agenda Nacional para igualdad de discapacidades 2013-2017*. Recuperado de: <http://riberdis.cedd.net/bitstream/>

handle/11181/5043/Agenda\_nacional\_discapacidades.pdf?sequence=1&rd=0031193106638058.

- Donzelot, J. (1979). *La policía de las familias*. Valencia, España: Pre-textos.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid, España: Alianza.
- Douglas, M. (1999). La pureza del cuerpo. *Revista de occidente*, 222, 37-50.
- Ferrante, C., Ferreira, M. (Noviembre de 2008). Cuerpo y habitus: el marco estructural de la experiencia de la discapacidad. En: Jornadas de Sociología. *Sociología y tecnología: ¿Qué futuro nos espera?* Asociación Madrileña de Sociología. Alcalá de Henares, España.
- Flores, R. (2009). *Observando observadores: Una introducción a las técnicas cualitativas de investigación social*. Santiago de Chile, Chile: Ediciones UC.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid, España: La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.
- Foucault, M. (1996). *Genealogías del Racismo*. Buenos Aires, Argentina: Caronte.
- Foucault, M. (2000). *Vigilar y castigar*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Gardien, E. (Julio de 2015). La producción del cuerpo discapacitado a partir de su ambiente: Por una superación del dualismo modelo médico/modelo social a partir de una sociología del cuerpo. En: *Coloquio I Franco latinoamericano de investigación en discapacidad*. París, Francia.
- Lagarde, M. (1996). *Identidad de género y derechos humanos. La construcción de las humanas*. Estudios Básicos de Derechos Humanos IV: IIDH.
- Lorente, I. (2007). Parálisis cerebral: actualización del concepto, diagnóstico y tratamiento. *Pediatría Integral*, 11(8), 687-698.
- Martínez, A. (2004). La construcción social del cuerpo en las sociedades contemporáneas. *Revista de Sociología*, 73, 127-152.

- Observatorio Social del Ecuador. (2018). *Situación de la niñez y adolescencia en el Ecuador, una mirada a través de los Objetivos de Desarrollo Sostenible*. Recuperado de: [https://www.unicef.org/ecuador/SITAN\\_2019\\_Web.pdf](https://www.unicef.org/ecuador/SITAN_2019_Web.pdf)
- Pérez, M. P. (2004). Mujeres con discapacidad y su derecho a la sexualidad. *Política y Cultura*, 22, 147-160.
- Pérez, M. P. (2012). Teoría feminista y discapacidad: un complicado encuentro en torno al cuerpo. *Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género GenEros*, 19(12), 51-71.
- Preciado, B. (Noviembre de 2011). *Cuerpo impropio. Guía de modelos somatopolíticos y de sus posibles usos desviados*. Seminario presentado en la Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla, España.
- Preciado, B. (9 de marzo de 2013). ¿La muerte de la clínica? *Conferencia en Museo Reina Sofía*. Recuperado de: <https://www.museoreinasofia.es/multimedia/muerte-clinica>
- Preciado, B. (septiembre de 2016). Feminismos Descentrados. *Nueva sociedad*. Recuperado de: <https://nuso.org/articulo/feminismos-descentrados/>
- Toscano, D. (2008). El biopoder en Michel Foucault. *Universitas Philosophica*, 25(51), 39-57.

## Entrevistas

Entrevista a Carolina, Quito, 17 abril, 2019.

Entrevista a Ana, Quito, 20 abril, 2019.

Entrevista a Isabel, Quito, 21 abril, 2019.

# Asociación Trans Nueva Esperanza: un relato de violencia y resistencia trans

---

Luisa María Villacís<sup>1</sup>

El presente artículo se deriva de un trabajo de titulación más amplio titulado “Cuerpos diversos, violencia transfóbica y ciudadanía: Asociación Trans Nueva Esperanza” el cual se construyó desde un enfoque exploratorio que buscó brindar información sobre la relación que tiene la transfobia y el ejercicio de la ciudadanía de mujeres trans que ejercen el trabajo sexual en una ciudad como Ambato. Esto permitió ampliar la información existente, puesto que los estudios que hay al respecto se enfocan en las tres grandes ciudades de Ecuador, como Quito, Guayaquil y Cuenca.

---

1. Abogada de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador Sede Ambato. Especialista en Derecho Constitucional por la Universidad Andina Simón Bolívar y de Género, violencia y Derechos Humanos por FLACSO Ecuador. Actualmente asesora legal de la Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos, INREDH.

La violencia hacia la población lesbiana, *gay*, *trans*, *intersex* y *queer* (LGBTIQ+) es una realidad concreta no solo en el contexto ecuatoriano, sino también en el mundo entero. En el 2015, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) presentó un informe que señaló que de enero de 2013 a marzo de 2014, en veinticinco Estados miembros de la Organización de Estados Americanos (OEA), ocurrieron setecientos setenta actos de violencia. Esto incluía quinientos noventa y cuatro asesinatos contra personas LGBTIQ+. En este informe se registraron cuatro casos violentos en Ecuador, tres de ellos ejercidos en contra de mujeres trans. De los tres casos, vale la pena resaltar, dos de ellas fueron asesinadas (CIDH, 2015).

En el 2013, a través de 2.805 entrevistas hechas a miembros de la población LGBTI en diferentes ciudades del Ecuador, se identificó que la violencia constituye un 65,6% y la discriminación un 55,8%. Hechos que ocurren en espacios públicos, mientras que el porcentaje de exclusión en espacios privados alcanza un 71,4% (INEC y CDT., 2013). En Ecuador, entre 1990 y 2019, se contabilizaron ochenta y dos muertes violentas de personas LGBTIQ+. De esta cifra, sesenta y cuatro de las víctimas fueron identificadas como mujeres trans, es decir, el 79% (EthnoData, s.f.). Mientras que para el 2020, fueron catorce los asesinatos contra personas sexo-genéricamente diversas. De estos casos, el 57% fueron perpetrados a transfemeninas (Asociación Silueta x, 2020).

La vulneración de derechos a la población LGBTIQ+ también tiene lugar en provincias como Tungurahua. En efecto, por medio de una encuesta llevada a cabo a trescientas ochenta y tres personas pertenecientes a diversidades sexo-genéricas se identificó que el 74% de dicha población percibe que no se respeta su derecho a la libertad, el 86% señaló que han sido víctimas de acoso social expreso o tácito y que el porcentaje de exclusión llega a un 66% (Salinas, 2016).

De estas cifras se puede colegir que la violencia hacia la población LGBTIQ+ es una problemática estructural y que, en su mayoría, las víctimas son personas trans cuya identidad de género no corresponde con el sexo asignado al nacer. Dicha identidad se manifiesta a través de su

cuerpo mediante la vestimenta, el comportamiento y los gestos que frecuentemente rompen los estereotipos de género caracterizados por el binarismo hombre/mujer en el que prima la heterosexualidad y lo cisgénero. Entonces, cuando un cuerpo desafía los paradigmas de una sociedad patriarcal se los califica como anormales y, por ende, susceptibles de ser disciplinados. Así lo señala la Asociación Silueta x (2014, p. 14) cuando dice que “los grupos que se muestran civilmente, corren un mayor riesgo en relación a su vida”, es decir, aquellos que se exponen visiblemente son los más violentados.

No obstante, la violencia no es la única problemática que aqueja a la población trans. También está la discriminación y la exclusión sobre todo en el ámbito laboral, porque los imaginarios sociales construidos alrededor de las identidades sexo-genéricas diversas, la anormalidad de sus cuerpos y el atentado de esas identidades a la sociedad impiden que las personas trans puedan acceder a empleos con igualdad de oportunidades. Situación que conlleva a que la población trans obtenga trabajos precarios y sea empujada al trabajo sexual que implica una nueva marginalidad y, por ende, inseguridad (Consejo Nacional para la Igualdad de Género, 2017).

A partir de estos antecedentes sobre la violencia que vive la población trans alrededor del mundo y en contextos como el ecuatoriano surgieron interrogantes como: ¿Qué pasa en la ciudad de Ambato con aquellos cuerpos transgresores a las normas de género? ¿El trabajo sexual constituye un elemento adicional para que la violencia se encrudezca aún más? ¿Acaso la violencia que se manifiesta como síntoma de la transfobia impide el ejercicio de sus derechos?

En consecuencia, la presente investigación pretende identificar cómo la violencia ejercida sobre los cuerpos trans impide el ejercicio de la ciudadanía de los miembros de la Asociación Trans Nueva Esperanza en la ciudad de Ambato. Para ello, es necesario entender que no solo la identidad sexo-genérica diversa de estas mujeres constituye un único factor para dicha violencia, sino que a ello se suma el ejercicio del trabajo sexual. Factor que debe ser considerado, ya que cuando estas

personas exhiben sus cuerpos en el espacio público son susceptibles de vivir violencia transfóbica.

## Metodología

La metodología de la presente investigación se caracteriza por ser cualitativa y se divide en dos partes fundamentales. Por un lado, a través de la técnica bibliográfica, se pretende llevar a cabo un debate conceptual y teórico de los tópicos principales como son: las personas trans y su construcción de la identidad a partir de la disidencia de las normas tradicionales que rigen en la sociedad y que constriñen sus vidas y sus subjetividades; la violencia transfóbica, sus modalidades y cómo esta se refuerza cuando el trabajo sexual, actividad ejercida por muchas mujeres trans, constituye un factor de estigmatización y rechazo; la concepción de ciudadanía que implica una construcción de actores sociales y no solo sujetos de derecho.

Por otro lado, se busca presentar los hallazgos de la investigación de campo hecha mediante entrevistas tanto semiestructuradas como estructuradas. En primer lugar, se hizo un grupo de discusión con las integrantes de la Asociación Trans Nueva Esperanza. Posteriormente, se hizo una entrevista a profundidad a Jéssica, vicepresidenta de la organización, para conocer qué tipos de violencia vive la organización y sus integrantes y cómo esta ha influido en el ejercicio de sus derechos. La segunda entrevista a profundidad se hizo al Coordinador del Consejo Cantonal para la Protección de Derechos de Ambato (en adelante CCPDA) con el fin de identificar cuáles han sido los avances a nivel de política pública y en términos normativos que se han llevado a cabo a favor de la población trans.

## Marco teórico o conceptual

### Cuerpos trans: construcción de identidades transgresoras

*Cuerpos, que transgreden normas y esquemas socioculturales, cuerpos transculturales, que rompen las doctrinas, los estigmas y los prejuicios, al construirnos en un mundo patriarcal hegemónico, transfóbico y excluyente, que niega nuestros derechos y posibilidades de dimensionar las diversas identidades (...) cuerpos que no responden a las bipolaridades macho-hembra, masculino-femenino o la norma de la heterosexualidad obligatoria.*

Charlotte Schneider

Las relaciones humanas se rigen por una serie de normas sociales que varían de acuerdo con la cultura, el tiempo y el lugar. Estas han sido concebidas como paradigmas y realidades irrefutables que construyen al ser humano y lo definen. De ahí surgen las normas de género. Dichas normas calificadas como naturales están compuestas por presupuestos como el binarismo y la heteronormatividad.

El binarismo se ha implantado como una regla irrefutable: Hombre/mujer, masculino/femenino, dominador/dominado, cultura/naturaleza, entre otros. Esta clasificación ignora las diversas subjetividades y más bien establece un molde en el que deben encajar los seres humanos. Hecho que conduce a la creación de una norma que señala aquello que es normal y aceptable y, por el contrario, repudia aquello que quede fuera de dicho esquema de entendimiento.

Tal esquema dual trae consigo otra norma de género: la heteronormatividad. Esta es calificada como “la matriz binaria según la cual se asignan, clasifican y regulan las identidades de género en las sociedades occidentales” (Gros, 2016, p. 246). La matriz binaria corresponde a hombres y mujeres contemplados bajo un modelo de heterosexismo calificado como legítimo y válido. Este es de carácter monista y totalitario, ya que no admite variantes o diversidades genéricas ni sexuales de ninguna clase e involucra al cuerpo, sus capacidades sensoriales y su performatividad. Por tanto, dicha matriz engloba tanto las maneras de sentir y pensar como

las formas de vestir, hablar, moverse e incluso comportarse en ámbitos privados y públicos (Red peruana TLGB, 2013).

Butler critica la ininteligibilidad cultural propia de la matriz heterosexual. La autora dice al respecto que: “para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa hombre, femenino expresa mujer) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria” (Butler, 2007 p. 292). Deconstruir la falacia de la lógica binaria implica reconocer aquellas subjetividades que desafían las normas y construyen su propia identidad a partir de una relación no esencial con el sexo, como las personas trans.

Millán (2008 p. 15) señala que los cuerpos son espacios en los que la orientación sexual, la identidad y la expresión de género coexisten “en relaciones de distinto orden y sincronía”. Así, se asumen diversas formas de ser y sentir en una sociedad erguida sobre una norma heterosexual y unas concepciones de género limitadas a la feminidad y a la masculinidad. En ese sentido, Millán (2008) señala que la persona transgénero o transgenerista se caracteriza por lucir o actuar fuera de las normas de género comúnmente aceptadas. En cambio, la persona transexual es aquella que se siente del sexo opuesto, razón por la cual decide hormonizarse y someterse a cirugías.

A pesar de que la autora intenta definir las identidades trans es importante destacar que estas no se pueden hegemonizar. “Muchas trans somos mujeres construidas en lo cultural, pero hay unas que psicológicamente sí se consideran mujeres biológicas, mientras que otras lo son desde sus reasignaciones de sexos o desde sus intersexualidades” (Schneider, 2008, p. 65). En este sentido, es importante establecer que las subjetividades son, sienten y se expresan de diversas maneras. Ello parte de la autodeterminación y de su libre desarrollo de la personalidad. Así, estos factores se constituyen como piedra angular de la autonomía que tiene el individuo de fijar su identidad.

Una vez abordadas y criticadas las normas de género presentes en la sociedad, así como la diversidad de identidades de los cuerpos trans que

difieren y transgreden dichas normas, es necesario señalar cuáles son las consecuencias de vivir una identidad sexo genérica diversa. Para ello se trae a colación las categorías de verdad, poder y disciplina de Foucault.

Las relaciones de verdad son preceptos culturales adoptados por la sociedad, reproducidos a través del discurso y legitimados mediante diversas instituciones. Situación que trae consigo una carga de poder. Estas verdades se forjan como paradigmas y, por ende, permiten identificar aquellas cosas que se escapan de la verdad y que son calificadas como falsas, esto es, como desviaciones que deben ser sometidas y disciplinadas. El cuerpo ha estado inmerso en relaciones de poder que actúan sobre él, “lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Sossa, 2011, p. 6). Dichas acciones son materializadas a través de un proceso de disciplinamiento, vigilancia y normalización que forma parte de la sociedad y que construye y moldea sujetos (Sossa, 2011).

Las personas trans al construir su identidad alejada de las normas de género tradicionales, de la verdad adoptada por una sociedad caracterizada por discursos homogeneizadores y, a la vez, patologizantes sobre aquello que se encuentra al margen, son objeto y sujeto de las diversas formas de disciplina. Estos cuerpos al ser calificados como subjetividades que cohabitan en el espacio urbano y que no han respondido al modelo abstracto de ciudadanía universal son asumidos como cuerpos incómodos y no naturales y, por ende, susceptible de ser disciplinados.

## **Violencia transfóbica: ¿Qué implica?**

*Lo que más ansío como persona trans, es que algún día, no muy lejano, las transfemeninas y los transmasculinos (...) podamos construirnos sin tener que estar pendientes de miradas indiscretas e inquisidoras, sin temor de morir por lo que somos, sin tener que luchar contra un sistema que nos excluye y nos niega.*

Charlotte Schneider

El discurso de discriminación, exclusión y violencia contra las personas que desafiaron las normas de género impulsa un proceso de disciplinamiento de tintes sociales e institucionales. Estos discursos que van desde la criminalización, pasan por la patologización y terminan en discursos de odio, construyen las raíces de la transfobia. La transfobia se manifiesta de diversas maneras, a través del abandono, rechazo, discriminación, odio, agresividad y violencia ejercida sobre quienes desafían las expectativas sociales sobre las normas de género. Esta puede ser perpetrada por diferentes grupos sociales como la familia, los medios de comunicación, la medicina, el derecho y las autoridades a través de sus discursos de poder. No es producto de un acto aislado o un fenómeno individual, sino que “incluye formas institucionalizadas de discriminación, criminalización, patologización y estigmatización” (Platero, 2014, pp. 211-212).

En Ecuador, con la tipificación de la homosexualidad, el Código Penal criminalizó aquellos actos que transgredan el paradigma de la heteronormatividad. En 1889 se introdujo por primera vez la sodomía como delito. Sin embargo, en 1938 el tipo penal se transformó en homosexualidad. Dicha tipificación provocó una consecuencia clara: “la ley nombra la conducta prohibida y constituye el sujeto anormal que debe ser perseguido” (Caicedo y Porras, 2010, p. 565).

Una vez legitimada, a través de la ley, la persecución y la violencia contra esta población, las consecuencias no se dejaron esperar y la represión no solo se limitó al homosexual, sino que se extendió a personas trans que ejercían el trabajo sexual en las calles del país. En las décadas de los ochenta y de los noventa, muchas personas por ser gays, travestis o transgéneros visibles, sufrieron la violenta represión de la policía nacional, “fueron asesinados por desconocidos en las calles (...) o debieron enfrentar enfermedades catastróficas como la tuberculosis y el sida” (Cabral, 2017, p. 28). La ola de detenciones arbitrarias, privaciones ilegales de libertad, violaciones e incluso asesinatos a personas trans, provocó que se articularan diversos actores para “formular marcos de injusticia que activan la acción colectiva” (Argüello, 2013, p. 141). Fue así como diversos colectivos, liderados y organizados especialmente por personas trans, impulsaron la despenalización de la homosexualidad en Ecuador.

El 27 de noviembre de 1997, el Tribunal Constitucional declaró inconstitucional el Artículo 516 inciso dos del Código Penal que tipifica el delito de homosexualismo consentido, bajo el argumento de que era una enfermedad. Por lo tanto, “eximía la responsabilidad delictiva y se debía despenalizar en razón de evitar su propagación en las cárceles” (Almeida y Vásquez, 2010, pp. 30-31).

Entonces, la violencia perpetrada a través de la criminalización tomó otros tintes, los de la patologización. Dicha situación reforzó aún más la estigmatización, el rechazo social y la transfobia. Los campos de la medicina y la psiquiatría, siguiendo la línea dicotómica de la persona normal y anormal, sitúan a la persona trans en un estado de enajenación. Mauricio Mizrahi señala que:

(...) el síndrome del transexual es una dolencia en la cual una persona tiene la convicción de que pertenece al otro sexo, lo cual es consecuencia de la paranoia que lo invade sin descartar la existencia de “cuadros de perversidad y de neurosis”, mientras que las mujeres que demandan el cambio de sexo “podría prevenir de una hipocondríaca (que pretendiera hacerse quitar los senos para no verse expuesta a una enfermedad) e incluso de histéricas (Mizrahi, 2006, pp. 48-49).

Esta posición ignora por completo el concepto de género y sitúa al sexo como un presupuesto natural que ha sido rechazado, lo cual trae consigo una enfermedad mental. Ello se evidencia cuando Mizrahi dice que mientras que al hombre lo invade un cuadro de perversidad, la mujer es tildada de hipocondríaca o histérica. Estas descalificaciones siguen estereotipos de género en los cuales la violencia corresponde a lo masculino y a lo femenino y se lo relaciona con el aspecto físico y con rasgos emocionales.

En efecto, desde 1980 la transexualidad es catalogada como un trastorno mental. En 1994, la American Psychiatric Association (APA) lo denominó el trastorno de identidad de género. En 2013, cuando APA publica su quinta edición (DSM-5) vigente actualmente, lo sustituye por disforia de género (Atienza y Armaza, 2014). Este cambio suponía el desuso de la palabra trastorno. Sin embargo, la palabra disforia, sinónimo de malestar, mantiene la carga patologizante.

Sumada a la transfobia institucional que se ha dado a través de la criminalización y la patologización, también se da la transfobia a nivel social. Esta se traduce en agresiones, golpes, maltratos e incluso asesinatos. Estos últimos calificados como crímenes de odio, puesto que parten de prejuicios contra orientaciones sexuales e identidades de género no normativas; sin mencionar el impacto simbólico que poseen (Gómez, 2008). Dichos actos envían un mensaje de terror generalizado a la comunidad LGBTIQ, razón por la cual se caracterizan por ser particularmente crueles y poseer altos niveles de sevicia.

En ese sentido, la violencia hacia personas trans, especialmente hacia mujeres trans, es el resultado de la combinación de varios factores, como la exclusión, la discriminación y la violencia en el ámbito de la familia, de la educación y de la sociedad en general; falta de reconocimiento de su identidad de género; involucramiento en ocupaciones que las ponen en un riesgo más alto de violencia; y alta criminalización (CIDH, 2015). La autora trans señala que “Nuestra única opción no puede ser la prostitución. Debe existir una opción que parta de la autonomía, no una sola que sea resultado de la falta de preparación escolar para asumir otros roles laborales” (Schneider, 2008, p. 64). Ante el rechazo familiar y social, así como la discriminación en centros educativos, muchas personas trans optan por ofrecer sus servicios sexuales en las calles. Situación que obliga a dicha población a exponer sus cuerpos en el espacio público y, por ende, las hace aún más susceptibles de ser víctimas de violencia. De este modo, los cuerpos no binarios se vuelven “arena donde se dan los innumerables combates ideológicos, religiosos, políticos, éticos, jurídicos, estéticos, etc.” (Díaz, 2008, p. 47).

Entonces, la violencia (castigo) hacia las personas trans no solo se da porque rompen las normas de género, sino porque sumado a ello muchas de ellas ejercen el trabajo sexual, el cual es calificado como inmoral y estigmatizado. Ahora bien, en el caso de la población transfemenina, se suma el factor de ser mujer, lo que se traduce en misoginia caracterizada como “un dispositivo de terror por el cual se suprime el cuerpo biológico y los significados que representan las mujeres transexuales” (Monárrez, 2006, p. 431).

## Hallazgos o resultados

### Asociación Trans Nueva Esperanza: reinas de la noche

“Somos diversas e iguales” es el eslogan de la Asociación Trans Nueva Esperanza. Esta organización se encuentra conformada por veinte trans-femeninas y cuatro mujeres cisgénero; la mayoría tienen entre veinte y treinta años de edad, vienen de diferentes provincias del Ecuador. Algunas de ellas terminaron el bachillerato y otras llegaron hasta la primaria. Todas trabajan en el parque doce desde las ocho de la noche, señala Jéssica, vicepresidenta de la Asociación Trans Nueva Esperanza.

Las identidades trans no son homogéneas, no todas construyen su identidad desde la misma perspectiva. Como dice Millán de Benavides (2008) los cuerpos son espacios donde la orientación sexual, la identidad y la expresión de género “son dimensiones que coexisten en relaciones de distinto orden y sincronía”, lo cual deriva en diversas formas de ser y sentir (p. 14). Entre las integrantes de la Asociación algunas de ellas se conciben como mujeres, otras como transgénero y otras se refieren a sí mismas en masculino pese a que su expresión de género es femenina. Es interesante como muchas de ellas al momento de hablar de su familia se autoidentifican como hermanas, lo que deriva en la construcción de una identidad femenina independiente del sexo anatómico masculino asignado al nacer.

Es importante mencionar que la asociación tiene catorce años de trayectoria. Ellas deciden organizarse cuando el Gobierno Autónomo Descentralizado de la ciudad de Ambato intenta impedir que sigan ejerciendo el trabajo sexual o la prostitución, como lo llama Jéssica. La autoridad municipal argumentaba que su trabajo era ilegal y, por ello, debían abandonar el lugar y dejar de ejercer la prostitución. No obstante, con el fin de defender sus únicos medios de vida, estas mujeres trans decidieron organizarse. Así nace una especie de pre-asociación que más tarde dará luz a lo que hoy es la Asociación Trans Nueva Esperanza. Sus fundadoras fueron Jéssica, Tania, Wende y otra mujer trans ya fallecida.

A raíz de estos catorce años hemos venido luchando, decidimos pelear que nos abran las puertas y nos den oportunidades. Ya no solamente peleamos por el trabajo sexual, sino por nuestros derechos, por ser más reconocidas, por ser más visibles, por demostrarle a esta sociedad que somos humanas con algo diferente, con una preferencia sexual diferente. Pero somos humanas que pensamos y actuamos como cualquier ser humano, vivimos como cualquier ser humano, peleamos como cualquier ser humano: por nuestras familias, por nuestros hermanos, por nuestras amigas (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

Como lo evidencia el relato de Jéssica, el trabajo sexual es un tópico transversal en la vida de este grupo social, es la actividad que les permite sostenerse a ellas mismas y, en muchos casos, a sus familias. En suma, el trabajo sexual fue la razón por la cual nació la asociación y el factor común que las une en la actualidad. Entonces, ¿qué significa para las mujeres de la asociación el trabajo sexual? Para responder esta pregunta se llevó a cabo una discusión grupal.

Al abordar este tópico muchas de ellas prefirieron no hablar. Para la mayoría, la labor que desempeñan no se puede denominar trabajo sexual, sino prostitución. Aceptación que implica el no reconocimiento de esta labor como un trabajo, sino como una actividad que en muchos casos fue su única opción. Dicho de otro modo, no existió una elección, sino que ellas se vieron obligadas a ejercer dicha actividad con el fin de subsistir.

El mismo hecho de nosotras ser trabajadoras sexuales, no es porque nosotros lo elegimos, muchas personas dirán “les gusta ese trabajo”, “ellas lo hacen porque les fascina”, pero a veces no es así. Nosotras no lo elegimos, nosotras no tenemos oportunidades de trabajo, de empleo. No tenemos opciones para nosotras poder ejercer otro tipo de trabajo, porque por nuestra condición sexual se nos han cerrado muchas puertas de trabajo, se nos han cerrado incluso instituciones públicas como colegios, universidades. Muchas personas hemos tenido el anhelo de quizás ser profesionales y servir a la sociedad (Grupo focal, Mayfer, 28 de agosto, 2019).

Este testimonio evidencia que la identidad sexo-genérica diversa fue el hecho de que les hayan negado el acceso a la educación y a otras opciones de trabajo. Todos estos, derechos garantizados en la Constitución

ecuatoriana, pero que claramente no se hacen efectivos en la realidad. Incluso, la frase servir a la sociedad implica, por un lado, una autopercepción como una entidad que está localizada fuera de lo que se llama sociedad. Por otro lado, dicha frase muestra como alguien cuya utilidad o servicio nace del ejercicio de una profesión que no es el trabajo sexual.

De acuerdo con Schneider (2008), la prostitución es la única opción que tienen las mujeres, pues es resultado de una falta de preparación escolar para asumir otros roles laborables. En la entrevista a profundidad a Jéssica, vicepresidenta de la Asociación Trans Nueva Esperanza, habla sobre la erradicación de la prostitución y señala que:

Mientras no haya oportunidades para las mujeres transgénero, la prostitución no la van a poder erradicar, no se va a poder erradicar la prostitución porque es el medio de vivir, el ÚNICO medio de vivir que la mujer transgénero tiene (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

Muchas personas desertan de sus estudios a causa de la discriminación y la violencia ejercida por estudiantes y maestros. Asimismo, se suma la situación familiar, que en muchos casos rechaza la identidad sexo-genérica diversa de la persona trans. En consecuencia, muchas de ellas encuentran como único camino de subsistencia el trabajo sexual.

Yo quise tener otra profesión, pero no pude. Estudié un año siendo trans estando en quinto curso, para mí fue un infierno tanto de parte de los alumnos como de los maestros. Aunque ellos eran profesionales (...) fueron más ignorantes, entonces no aguanté ni cuatro meses yendo ya travestida al colegio. No hubo apoyo de nadie, ni maestros, ni nadie. Entonces me tocó elegir lo más fácil. Bueno, fácil lo digo porque en la prostitución no te están pidiendo tantos documentos ni nada para ejercerla. Pero de ahí a que el trabajo sea fácil, no; porque es muy difícil, el trabajo sexual es algo tan difícil para nosotras que tenemos que vivirlo día a día (...) en el trabajo sexual se ven muchas cosas, demasiadas cosas feas (Grupo focal, Mayfer, 28 de agosto, 2019).

En adición a este testimonio se debe incluir el de Antonella. Ella rinde cuenta acerca de los peligros que corre una mujer trans cuando ejerce el trabajo sexual.

Para mí la palabra transexual es ser luchadora, no sabemos si hoy salimos de casa y mañana podemos regresar ya que existe muchas personas homofóbicas, transfóbicas, y eso para mí es una lucha diaria y continua, aguantar frío, con necesidades, con hambre. Nosotras somos las reinas de la noche. Saliendo (...) de la profesión antigua, vamos a nuestra casa con juguetes, con golosinas para nuestros sobrinos y nuestros hermanos (Grupo focal, Antonella, 28 de agosto, 2019).

En su testimonio, Antonella habla de la transfobia y su intrínseca relación con acciones violentas que incluso pueden quitar la vida a una persona. La violencia que viven puede llegar a ser más marcada. Dicho de otro modo, existe un ejercicio de violencia sumatoria y concurrente, ya que al ser mujeres trans, migrantes y al colocar sus cuerpos en el espacio público se encuentran más susceptibles de ser vulneradas. Sin embargo, se asume el riesgo, ya que es la actividad que les permite subsistir y ser el pilar de su familia.

## ¿De espinas a pétalos de rosa?

La violencia transfóbica ha sido parte de la vida de muchas mujeres trans. Sin embargo, ha habido períodos más fuertes y violentos que otros. En efecto, uno de los períodos de mayor represión y violencia hacia esta población fue antes de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador. La violencia ejercida por el Estado, a través de agentes de la fuerza pública, pusieron en zozobra a la población entera, ya que para combatir la delincuencia y la subversión se aplicó un sistema de abusos, torturas, asesinatos y desapariciones.

Cuando ya pusieron el dólar acá fue que yo regresé. Llegué a Ibarra, de ahí pasé a Quito porque ahí ya había trabajado, ya conocía, ya me sabía desenvolver en Quito. Pero Quito comenzó a ponerse muy violento, había mucha violencia. Eso fue justo en el tiempo en el que estaba León Febres Cordero como presidente, uno de los más malditos con la población de mujeres transgénero, con la comunidad LGBTI. Entonces, Quito se puso muy peligroso, muy terrible, mataban a cada rato, cada fin de semana aparecía una mujer transgénero muerta y nadie hacía nada (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

Un ambiente de legitimación de la violencia, cuerpos que transgreden las normas de género y la tipificación de la homosexualidad, constituyeron elementos clave para un proceso de castigo y disciplinamiento que se tradujo en persecución, discriminación y violencia. Algunos testimonios rinden cuenta de la magnitud de los castigos que eran perpetrados a las mujeres trans que ponían sus cuerpos en las calles para ejercer el trabajo sexual.

Antes, ser una mujer trans era un peligro, porque hasta los policías abusaban de una, la correteaban, le echaban gas, le pegaban, la encerraban con los hombres, en las celdas les mandaban a los hombres para que se orinaran o se cagaran encima de una. Hay veces le echaban a uno mierda, meado, a mí me tocó pasar eso ya en mi adolescencia, cuando me lancé a la prostitución, era una violencia atroz para la mujer transgénero que hoy por hoy ya no se ve (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

Esta situación de zozobra no solo se vivía en Quito como capital, sino era una situación constante en Ecuador. Sin embargo, las mujeres trans tenían sus propios mecanismos de resistencia contra un sistema de violencia legitimado que era ejercido por el Estado y la sociedad.

Yo sí sufrí bastante en el tiempo de antes, hasta nos dejaban desnudas en la calle, nos botaban en los ríos, a las pilas (...) las chicas que están saliendo recién a la flor, ellas viven como un paraíso, no como nosotras que hemos vivido bastantísimo, hasta gas nos echaban en la boca y no podíamos decirle a nadie, porque antes no había ley para nosotras. La mayoría de nosotras andábamos con una funda de heces fecales para cuando había batidas para mancharnos toditas para que no nos llevaran presas. Esa es nuestra historia, muy triste (Grupo focal, Wendy, 28 de agosto, 2019).

Con relación a este escenario de clara vulneración y exterminio de las disidencias sexo-genéricas, sobre todo de aquellas cuya expresión e identidad de género se manifestaba en los espacios públicos, se organizaron y exigieron al Estado respeto e igualdad por sus derechos.

La ciudadanía de las mujeres trans de la ciudad de Ambato no tiene una fecha reciente. Esta encuentra su nacimiento en hitos bañados de horror, persecución y muerte. Las mujeres de la asociación reconocen

que los derechos no fueron otorgados por el Estado y sus autoridades, sino conquistados por las luchas de diversos actores.

La comunidad LGBTI siempre ha luchado y peleado por los derechos, detrás de nosotras hay muchas generaciones que han muerto, algunas ya no están, algunas son ancianas, tienen su edad. Pero todas han luchado por empoderarse, porque la comunidad LGBTI esté empoderada de sus derechos y sepan que sus derechos están ahí y que deben hacerse cumplir (...) Ahora la gente camina sobre pétalos de rosa cuando nosotras hemos caminado por las espinas, nada ha sido fácil (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

De lo anterior se puede plantear la pregunta: ¿Realmente las actuales generaciones de diversidades sexo-genéricas, especialmente las mujeres trans, caminan sobre pétalos? ¿Es ahora más fácil la vida para la población trans que ejerce el trabajo sexual? La respuesta hay que examinarla con cuidado, puesto que tiene ciertos matices, los cuales serán abordados a continuación.

En la actualidad, después de la conquista de la despenalización de la homosexualidad, el reconocimiento de la igualdad y no discriminación por razones de identidad de género y orientación sexual, así como el reconocimiento de derechos como el matrimonio entre personas del mismo sexo y otros logros más, han construido un escenario en el que la persona de diversidad sexo-genérica se encuentra protegida por mandato de la ley tanto nacional como internacional. Jéssica, vicepresidenta de la asociación, señala que actualmente “el policía se ha convertido en el amigo del ciudadano (...) antes el policía maltrataba, humillaba, se creía que por tener el uniforme podía hacer o deshacer” (Entrevista a Jéssica, noviembre, 2019).

Sin embargo, aún la realidad de muchas personas trans se ve trastocada por la vulneración de sus derechos, por la falta de acceso a la educación, por la discriminación y la violencia. En la actualidad, los actos de odio y la violencia transfóbica son perpetrados a diario. Por ejemplo, Mayfer, integrante de la asociación, en una ocasión fue agredida por un grupo de personas al regresar a su casa, la golpearon mientras la insultaban.

Los insultos hacían referencia principalmente respecto a su identidad sexo-genérica diversa. Lastimosamente, en este caso, no hubo una respuesta eficaz de las autoridades.

El Consejo de Protección de Derechos le ayudó a la chica. Ella puso la denuncia, le dieron medidas cautelares, pero ahí quedó (...) por la agresión que sufrió la compañera transgénero no hubo juzgados. El Juez y la señora Fiscal dijeron que eran lesiones leves, que si ella quería seguir el juicio debía coger un abogado privado (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

En la entrevista a Kléver Peñaherrera, coordinador del CCPDA, se le hizo la siguiente pregunta: ¿Existe algún protocolo que siga el Consejo Cantonal de Protección de Derechos de Ambato en cuanto a la protección de derechos de mujeres trans? Su respuesta fue:

Nosotros si tenemos aprobado como política pública en el Consejo Cantonal para la Protección de Derechos la ruta de atención a la violencia que realmente no es dirigida a personas trans, pero si es totalmente inclusiva para todos los sectores poblacionales que sean víctimas de violencia (Entrevista a Kléver Peñaherrera, 17 de agosto, 2019).

Es menester añadir que para garantizar los derechos de las personas no es suficiente un cuerpo normativo o un instrumento que brinde luces sobre la problemática. Se trata de actuar de manera oportuna y articulada con otras instituciones con el fin de identificar la situación específica, garantizar una tutela judicial efectiva, así como una sanción y una reparación integral a la víctima.

Respecto a la situación actual de las personas trans que ejercen el trabajo sexual, se puede decir que la violencia es una problemática estructural que no puede ser erradicada de una etapa de la historia a la otra, sino que toma otros tintes. Jéssica relata un episodio de violencia que tuvo mientras ejercía el trabajo sexual. Asimismo, en su relato se puede evidenciar cuáles fueron las consecuencias de dicho acto transfóbico y misógino.

Ha habido varios casos en que los clientes han violentado a las chicas. Incluso yo he sido víctima (...) Él me llevó a su departamento, le dije:

“págame” y él me contestó: “no tengo para pagarte”. Bueno yo dije como estoy en el departamento de él no voy a hacer problema, yo me voy (...) Entonces a lo que cojo para abrir la puerta, ya me había dado dos puñaladas. En ese momento no sentí nada. Cuando lo vi con el cuchillo lo que hice fue halar una cobija gruesa y con eso me lancé encima de él y me saqué los tacos para caerle a tacasos. Fue una pelea a muerte, yo me lancé por una ventana de vidrio, salí en sostén y calzón, bajé hasta abajo y me fui a mi casa (...) llegué bañada en sangre (...). Cuando yo llegué al hospital, me desmayé. Había perdido mucha sangre (...) Lo que me dijo el doctor fue que yo corrí con suerte, porque no me agarró ninguno de los pulmones (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

A pesar de haber perdido casi la vida y de constituirse en un acto extremo de violencia transfóbica, la mujer trans no hizo ninguna denuncia, puesto que:

Ante agresiones la mayoría no pone denuncia de las mujeres transgénero, porque las autoridades no le dan el seguimiento o la importancia que deben darle. Te digo hasta yo, yo iba a poner una denuncia. Pero si no voy a ver la acción que yo quiero ver o el resultado que yo espero, prefiero no hacerlo. Entonces por eso muchas deciden no ponerla y defenderse como pueden (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

De ahí otra función importante de la asociación. La pertenencia a la asociación constituye un mecanismo de las mujeres trabajadoras sexuales para precautelar su integridad, pues no solo les brinda la posibilidad de organizarse y reclamar sus derechos, sino también permite que las “apoyen si algún abusivo viene a faltar[les] al respeto, a botar[la] del sector de trabajo” (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019). Este espacio no solo es considerado el nido de acción de las mujeres trans, sino también el refugio que brinda facilidades cuando una mujer trans ha sido rechazada por su familia:

Las chicas vienen acá llorando y uno como organización les dice trabaja (...) ahorra tu dinero para que mañana o pasado dejes esta vida y te pongas un negocio y así se cachetea a la familia”. Entonces la familia por más cerrada que sea va a decir nosotros lo botamos, le dimos la

espalda, pero él sea lo que sea él salió adelante, subió (Entrevista, Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

## **Ciudadanía: un concepto difícil de definir**

Cuando se hizo el grupo de discusión, se hicieron dos preguntas que vale la pena mencionar aquí. En primer lugar, se les preguntó a las mujeres: ¿Qué significa ser ciudadano o ciudadana? Luego: ¿Qué derechos conocen ustedes que tienen? Por un momento, las voces de todas cesaron. Hecho que muestra, de cierto modo, que el concepto de ciudadanía no se encuentra muy presente en el discurso de las mujeres trans de la asociación. Después del silencio, Mayfer hizo una intervención y dijo lo siguiente:

Ser ciudadana es sentirse parte del país, de la sociedad y creo que, como ciudadanos, tenemos los mismos derechos, las mismas oportunidades y obviamente tenemos deberes que cumplir. En el caso de nosotros, casi no se dan mucho los derechos, siempre los vulneran. Un derecho que yo conozca, sobre nosotras, es la igualdad de género, que tenemos que ser tratadas como todas las demás personas, tener oportunidades como todas las demás personas (Grupo focal, Mayfer, 28 de agosto, 2019).

El concepto otorgado por Mayfer encaja con la concepción tradicional de sujeto de derechos que tiene derechos y obligaciones. Sin embargo, ella nunca aborda algún supuesto de construcción como sujetos políticos o la importancia de la articulación y la participación de tal grupo social. Mayfer pone énfasis en la vulneración, que impide un ejercicio pleno de la ciudadanía. Asimismo, la entrevistada hace referencia a “ser tratadas como todas las personas”. Esta concepción de sí misma como sujeto externo a esa sociedad es reiterada y se encuentra presente en diferentes partes de su testimonio. Situación que alarma de cierta manera ya que su concepto de ciudadanía se encuentra precisamente en ese sentimiento de pertenencia a un país o a una sociedad.

En contraste, durante la entrevista a profundidad con Jéssica, se le hizo la misma pregunta y ella respondió: “¿Para mí ser ciudadana? ¿qué te puedo

decir para mí ser ciudadana? A Dios, se me tupió la mente, me quedé en blanco” (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019). Esto demuestra que no existe una concepción clara de qué significa ser ciudadano. Incluso, durante el desarrollo de la entrevista se hizo alusión a la categoría de ciudadanía en una sola ocasión y fue cuando se habló de la labor actual de la policía. Mientras que la palabra derechos sí fue expresada en diversas ocasiones.

La primera vez que mencionaron dicha palabra fue cuando Jéssica habló del momento histórico en el que nació la asociación, es decir, el ejercicio de su derecho a ejercer el trabajo sexual dependió de su organización como mujeres trans y la creación de un colectivo que les permitió tener mayor visibilidad y, por ende, ser agentes en toma de decisiones. Entonces, se convirtieron en “hablantes de palabra y hacedores de actos” como sostiene Dietz (1990) cuando se refiere a la ciudadanía desde una mirada de la democracia y la participación (p. 126).

El segundo momento en la que Jéssica hace referencia a la palabra derecho es en una anécdota sobre su privación de libertad por ocho días en Brasil. Todo ocurre porque ella no portaba una cédula que concordaba con su identidad de género femenina. Señala que “en ese tiempo no teníamos el derecho de sacar la cédula mujer-femenina” (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019). En esta parte del testimonio no se relaciona la palabra derecho con un ejercicio. Más bien en este apartado Jéssica relata cómo la falta de reconocimiento de su identidad por el Estado dio como resultado otra vulneración: la privación de libertad en un país ajeno al propio.

La tercera vez que la entrevistada profiere la palabra derecho trae a colación una palabra alarmante, esto es, amenazas. Jéssica señala que el constituirse como representante visible de la Asociación Trans Nueva Esperanza y luchar por sus derechos conlleva un peligro incesante, lo que claramente limita el ejercicio de su ciudadanía.

Nosotras decidimos pelear, pelear por nuestros derechos y luchar y salir a las calles, hablar con las autoridades, pelear por allá, pelear por acá. Muchas veces las activistas, las defensoras de los derechos

como yo, que me considero una triunfadora y pionera, (...) a veces nos vemos bastante amenazadas. Nos dicen “te vamos a matar porque tú eres la que sales hablando, porque tú eres la que las defiendes”. Aquí en Ambato me han amenazado bastantísimo (...) me han mandado mensajes bastante fuertes o me han hecho llamadas por teléfono y yo he ido a averiguar y sale un número clandestino. O sea, no he tenido cómo actuar. Me han dicho: “te vamos a matar, cuando aparezcas con la boca llena de gusanos vamos a ver qué vas a hacer” (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

Finalmente, Jéssica hace alusión a los derechos que han sido conquistados por la asociación y los concibe en dos aspectos: Las condiciones que tiene una persona trans en la cárcel para precautelar su integridad y seguridad y los derechos en el ámbito de la salud:

Gracias a Dios, ahora las chicas transgénero tienen el apoyo que una nunca tuvo (...) ahora el sector de la salud se está dando también porque nosotras, por medio de la organización, caminamos, pedimos, fuimos, hablamos y dijimos: “mira ¿por qué esto no se está dando? Esto es lo que carecemos y por tales razones venimos”. Pero ¿por qué la población de mujeres transgénero no viene al sector de lo que es salud pública? Muchas buscaban lo privado o se iban a Quito a hacerse ver ¿por qué? Pues porque aquí existía mucha homofobia, mucha burla. Ahora tenemos más derechos. Por ejemplo, en la cárcel ahora te preguntan incluso a dónde quieres ir: donde los hombres o donde las mujeres. Hay mucho respeto, los presos ya saben que no se pueden meter con una mujer transgénero porque tiene derechos, porque la ley, la constitución y todo eso la ampara (Entrevista a Jéssica, 5 de noviembre, 2019).

Según Vargas (2000), hay tres tipos de ciudadanía: Objetiva-subjetiva, desde arriba-desde abajo, activa-pasiva. En cuanto a las dimensiones de ciudadanía que se pueden identificar en las personas transgénero de la Asociación Trans Nueva Esperanza tienen una perspectiva objetiva a través del reconocimiento de sus derechos y obligaciones, incluso hay un entendimiento pleno de que las violencias homofóbica y transfóbica constituyen una barrera para el ejercicio de la ciudadanía. Esto ha generado temores en la misma población y, por lo tanto, limitaciones al ejercicio de sus derechos.

En esa misma línea, la estrategia de desarrollo de los derechos ciudadanos de la asociación se ha caracterizado por tener un eje desde abajo, ya que las mujeres trans que la conforman se constituyen como sujetos y actores que desde un contexto de exclusión y discriminación han impulsado procesos que han tenido repercusiones directas en el ejercicio de sus derechos. Finalmente, la dimensión activa de su ciudadanía no solo se relaciona a la dinámica de derechos y responsabilidades que las mujeres trans tienen con su comunidad política, sino también con la acción misma a través de la participación y el compromiso activo que se ejerce a través de la Asociación Trans Nueva Esperanza. Asimismo, es necesario hacer alusión al contexto en el cual una mujer trans pretende ejercer su ciudadanía. Para ello, se contó con el testimonio del coordinador del CCPDA, quien señaló lo siguiente:

En este momento nosotros estamos integrando ya el Consejo Consultivo de la población LGBTI en nuestro cantón, también han sido ya tomados en cuenta dentro de la reforma a la ordenanza del sistema cantonal para la protección de derechos. En este sistema se regula también que una persona que represente a las diversidades sexuales sea parte del pleno y que se tome en cuenta también sus necesidades dentro de este organismo. Se han generado ya muchas actividades, como tú conoces, en el tema de la integración y se ha generado también el tema de la posibilidad de muchos proyectos en beneficio de la colectividad. En cuanto a las personas trans específicamente nosotros no tenemos una actividad dirigida solo a este grupo poblacional no, pero sí a toda la comunidad (Entrevista a Kléver Peñaherrera, 17 de agosto, 2019).

A pesar de que se encuentran en proceso ordenanzas que buscan el desarrollo pleno de derechos de la población LGBTIQ aún se perpetúa la dinámica que muchas instituciones estatales buscan ante los requerimientos de las mujeres trans, es decir, la subsunción de ellas en la basta población de diversidades sexo genéricas. Factor que impide que se den acciones específicas para el bienestar de la población trans en la ciudad de Ambato. Esta omisión del Estado sitúa a las mujeres en un contexto de desprotección, en el que el marco legal local no las reconoce y mucho menos actúa sobre sus necesidades específicas.

De todo esto se puede colegir que la ciudadanía de las personas transgénero de la Asociación Trans Nueva Esperanza se encuentra limitada por los actos de violencia transfóbica que se dan en el contexto ambateño. A diferencia de Jéssica hay muchas chicas trans que no relacionan la ciudadanía con la participación directa. Sin embargo, el hecho de pertenecer al colectivo y asumirlo como el espacio de refugio contra la violencia que viven, constituye en sí un acto de resistencia contra una sociedad que las niega.

## **Conclusiones**

La construcción de los cuerpos de mujeres trans responde a una transgresión a las normas sexo-genéricas constituidas como paradigmas en la sociedad. No se puede hablar de la identidad de las mujeres trans, puesto que sería homogeneizarlas y obviar su diversidad en el que la orientación sexual, la identidad y la expresión de género se conjugan de diversas maneras. Su vulneración implica una reacción social negativa calificada como violencia transfóbica. Esta no solo tiene una dimensión social, sino también una dimensión institucional que ha criminalizado y patologizado a las mujeres trans.

Ahora bien, vale la pena recalcar que la Asociación Trans Nueva Esperanza es un colectivo conformado por mujeres trans y mujeres heterosexuales. Sin embargo, esta investigación se centró en las mujeres trans que ejercen el trabajo sexual en la ciudad de Ambato. Del trabajo de campo que se llevó a cabo, se pudo identificar que son algunas manifestaciones de violencia transfóbica las que atraviesan a las mujeres de la asociación. La violencia transfóbica no solo se limita a un maltrato físico o verbal infligido sobre sus cuerpos a manera de disciplinamiento de sus identidades sexo-genéricas diversas, sino que se extiende a la acción y omisión del mismo Estado y sus dependencias.

La falta de política pública dirigida específicamente a la población trans de la ciudad de Ambato o una ordenanza dirigida a erradicar la exclusión,

discriminación y violencia que viven a diario las disidencias sexo-genéricas brindan un contexto de desprotección en el que la población trans no es reconocida ni visibilizada. Este contexto es el caldo perfecto de cultivo de violencia transfóbica, en el que las mujeres trans de la asociación prefieren buscar modos personales de defensa a entrar en un aparato de justicia que las niega y las revictimiza.

La conformación de la Asociación Trans Nueva Esperanza representa un paso en la construcción de ciudadanía de las mujeres trans que ejercen el trabajo sexual en Ambato. Esto se debe a que la asociación les permitió tomar acción en las decisiones municipales que afectan el ejercicio de la prostitución (como ellas la llaman). Además, ha constituido un espacio de empuje para otros logros sobre todo a nivel de salud. Pese a este escenario, las caras visibles de la Asociación señalan que han recibido amenazas fuertes sobre su articulación como Asociación, lo que se constituye como limitantes a su ejercicio. Finalmente, se puede concluir que la Asociación Trans Nueva Esperanza han llevado una labor de resistencia en un espacio tinturado de violencia transfóbica que a diario las niega.

## Bibliografía

- Almeida, A. y Vásquez, E. (2010). *Cuerpos distintos: ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*. Quito, Ecuador: Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género.
- Argüello, S. (2013). *Un fantasma ha salido del closet. Los procesos de politización de las identidades sexuales en Ecuador y México, 1968-2010*. México D.F., México: El Colegio de México.
- Asociación Silueta x. (2014). *Acceso a la justicia y Derechos Humanos para el sumak kawsay TILGB en Ecuador*. Recuperado de: <https://siluetax.files.wordpress.com/2012/06/informe-del-acceso-a-la-justicia-y-los-derechos-humanos-para-el-sumak-kawsay-tilgb-2014.pdf>
- Asociación Silueta x. (2020). *Informe 2020 Runa Sipiy Ecuador: Asesinatos, muertes violentas, no esclarecidas, intentos de asesinatos, secues-*

- tros y torturas. Recuperado de: <https://redsiluetax.files.wordpress.com/2021/03/informe-runa-sipiy-asesinatos-2020.pdf>
- Atienza, E. y Armaza, E. (2014). La transexualidad: aspectos jurídico-sanitarios en el ordenamiento español. *Salud Colectiva*, 10(3), 365-377.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- Cabral, A. (2017). *Los fantasmas se cabrearon: Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos.
- Caicedo, D. y Porras, A. (2010). Igualdad y diversidad sexual. La hegemonía de la heterosexualidad en el derecho ecuatoriano. En: D. Caicedo y A. Porras (eds.), *Igualdad y no discriminación: el reto de la diversidad* (547-573). Quito, Ecuador: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH]. (2015). *Violencia contra personas lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex en América*. Recuperado de: <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/Violencia-PersonasLGBTI.pdf>
- Consejo Nacional para la Igualdad de Género. (2017). *Una aproximación a la situación de los derechos humanos de las personas trans en Ecuador*. Recuperado de: <https://www.igualdadgenero.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2019/10/ESTUDIO-TRANS-EN-ECUADOR-CNIG.pdf>
- Díaz, E. (2008). ¿Tiene la bioética un lado rosa? En: B. Espinoza (ed.), *Cuerpos y diversidad sexual: aportes para la igualdad y el reconocimiento* (40-56). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Dietz, M. (1990). El contexto es lo que cuenta: feminismo y teorías de la ciudadanía. *Debate feminista*, 1,114-140.
- Ethnodata. (s.f.). ¿Por qué los femicidios de mujeres trans no son considerados femicidios? *Centro de Etnografía Interdisciplinaria Kaleidos y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO*. Recuperado de: <https://www.ethnodata.org/es-es/femicidios/transfemicidios/>

- Instituto Nacional de Estadística y Censos [INEC] y Comisión de Transición para la definición de la institucionalidad pública que garantice la igualdad entre hombres y mujeres [CDT]. (2013). *Estudio de caso sobre condiciones de vida, inclusión social y cumplimiento de derechos humanos de la población LGBTI en el Ecuador*. Recuperado de: [https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas\\_Sociales/LGBTI/Analisis\\_situacion\\_LGBTI.pdf](https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_Sociales/LGBTI/Analisis_situacion_LGBTI.pdf)
- Gómez, M. (2008). Violencia por prejuicio. En: C. Motta y M. Sáenz (eds.), *La mirada de los jueces: Sexualidades diversas en la jurisprudencia latinoamericana*, T2. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre editores.
- Gros, A. (2016). Judith Butler y Beatriz Preciado: una comparación de dos modelos teóricos de la construcción de la identidad de género en la teoría queer. *Civilizar*, 16(30), 245-260.
- Millán, C. (2008). El camino de la l a la t. Recorrido por una sigla. En: B. Espinoza (ed.), *Cuerpos y diversidad sexual: aportes para la igualdad y el reconocimiento* (10-15). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Mizrahi, M. (2006). *Homosexualidad y transexualismo*. Buenos Aires, Argentina: Astrea SRL.
- Monárrez, J. (2006). *Las víctimas del feminicidio juarense: mercancías sexualmente fetichizadas*. Mérida, Venezuela: Fermentum.
- Platero, L. (2014). *Transexualidades: acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona, España: Bellatera.
- Salinas, A. (2016). *El derecho a la libertad y sus efectos en la comunidad GLBTI* (tesis de pregrado). Universidad Técnica de Ambato, Ambato, Ecuador.
- Schneider, C. (2008). Transgenerismo (transgénero, transgenerista): una deuda pendiente en la Academia, el poder ejecutivo, el poder legislativo, la cultura, la sociedad y el Estado en general. En: B. Espinoza (ed.), *Cuerpos y diversidad sexual: aportes para la igualdad y el reconocimiento* (58-67). Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

Red peruana TLGB. (2013). *Informe anual sobre derechos humanos de personas trans, lesbianas, gays, y bisexuales en el Perú 2012*. (12). Recuperado de: <https://promsex.org/wp-content/uploads/2013/05/informetlgb2012.pdf>

Sossa, A. (2011). Análisis desde Michel Foucault referentes al cuerpo, la belleza física y el consumo. *Polis Revista Latinoamericana*, (28), 2-21.

Vargas, V. (2000). Una reflexión feminista de la ciudadanía. *Estudios Feministas*, 8(2). doi: <https://doi.org/10.1590/%25x>

## Entrevistas

Jéssica (vicepresidenta de la Asociación Trans Nueva Esperanza), 5 de noviembre, 2019.

Kléver Peñaherrera, coordinador Consejo Cantonal para la Protección de los Derechos, 17 de agosto, 2019.

Participantes de grupo focal: Daniela, Mayfer, Amy, Valery, Mary, Yamileth, Cary, Flor, Cristell, Antonella, Valeska y Jéssica, 28 de agosto, 2019.



# Parir en Guapi: un espectro entre la realidad y un parto libre de violencia

---

Estefanía Buitrago-Sánchez<sup>1</sup>  
y Laura Escamilla-García<sup>2</sup>

Hablar de parto humanizado<sup>3</sup> y de violencia obstétrica, es una discusión que se ha tornado pública hace relativamente poco tiempo. Sin embargo, las prácticas violentas en las salas de parto de los hospitales no son recientes ni mucho menos nuevas. Las razones por las cuales la conceptualización de

---

**1.** Abogada de la Universidad Icesi de Cali. Actualmente Asistente de investigación para el Observatorio para la Equidad de las Mujeres OEM.

**2.** Abogada de la Universidad Icesi de Cali. Actualmente coordina la línea de formación del Observatorio para la Equidad de las Mujeres y es candidata a grado de la Maestría en Derecho en Modalidad de Investigación de la Universidad Icesi.

**3.** Se entiende por parto humanizado una forma de vivir, entender el embarazo y el proceso de parto en donde se pondera la autonomía y la voluntad de la mujer, desde el reconocimiento de que todas las mujeres tienen derecho a una vivencia de este momento de forma digna y con libertad para decidir sobre su cuerpo y los procesos que el parto puede conllevar. Así mismo, el parto humanizado toma en cuenta las recomendaciones realizadas por la OMS para tener un parto respetuoso de los derechos humanos de las mujeres (Chávez Hidalgo, 2021).

la violencia obstétrica es compleja se pueden explicar desde tres puntos generales: Primero, la violencia obstétrica tiene un carácter estructural; segundo, se legitima por los diferentes roles de género y, tercero, es normalizada tanto por el personal médico como por las mujeres.

En primer lugar, el carácter estructural de la violencia obstétrica (vo) hace referencia a que las prácticas médicas que configuran la violencia obstétrica responden precisamente a sistemas institucionales, sociales y culturales arraigados en la sociedad. En consecuencia, dicha violencia se encuentra arraigada, asimismo, en la práctica médica. En palabras de Danúbia Mariane Barbosa y Celina María Modena (2018):

La oms considera la vo parte perteneciente a una cultura institucional enraizada, marcada por la banalización, invisibilidad y naturalización del fenómeno en el cotidiano asistencial. Las características descritas permiten el no reconocimiento de la vo como practica de violación de los derechos humanos y grave problema de salud pública mundial (p. 08).

Así las cosas, considerar la vo como un elemento estructural, pone de presente que este tipo de violencia encuentra sus raíces en aspectos mucho más profundos. Estas se encuentran específicamente en las prácticas médicas, las formas en las que se enseña la medicina en las universidades y, sobre todo, las formas en las que desde el cuidado de la salud (desde un punto de vista occidental) se conciben los cuerpos de las mujeres, el parto e incluso la maternidad. Lo anterior nos indica que las prácticas médicas y las formas en las que se atienden los partos desde la prestación del servicio de salud no están exentas de los roles de género. Factor sumamente importante que permite conceptualizar la vo como un tipo de violencia basada en género. Esto se debe a la idea de que la mujer es el sexo débil, que necesita ser guiada o mantenida por una figura patriarcal, quien decide lo mejor para ella, es precisamente lo que legitima las relaciones de poder que se configuran al momento del parto (Barbosa y Modena, 2018). Estas relaciones de poder se robustecen desde lo que Foucault denomina poder y saber. En este caso, la relación entre poder y saber se configuran a partir del lugar de experticia

y cualificación que les otorga cierto saber a las enfermeras y médicas a la hora de llevar a cabo un parto (Jojoa Tobar *et al.*, 2019).

Lo anterior abre paso al tercer punto que dificulta la conceptualización de la vo, esto es, la normalización de la misma en los comportamientos cotidianos de la prestación de los servicios del personal médico. Situación que conduce a que las relaciones humanas o el diálogo entre las mujeres y estas figuras de autoridad médica sean frágiles y escasas. En consecuencia, se da una pérdida de autonomía de las mujeres, así como una restricción o pérdida del derecho a decidir sobre sus cuerpos (Barbosa y Modena, 2018).

En este sentido, cuando se habla de derechos humanos se suele pensar en un todo. En efecto, dicho concepto engloba todo un conglomerado de problemáticas que suelen pasar inadvertidas. Por tanto, pensar en la salud obstétrica como un campo de posibles vulneraciones a los derechos humanos abre el panorama y permite preguntarse: ¿Qué constituye una vulneración en términos de salud obstétrica? ¿Qué es la violencia obstétrica al momento del parto? ¿Quiénes son los actores y actoras inmersos en esta problemática? ¿Cuáles son las garantías con que cuentan las mujeres en el momento del parto, en término de derechos humanos? Todas estas preguntas guían esta discusión hacia la necesidad de hablar de la vo como una realidad desapercibida que viven las mujeres. En adición a lo anterior, quienes viven dicho tipo de violencia, suelen ser mujeres que tienen dificultades para acceder a un servicio de salud digno a causa del espacio geográfico que habitan. Por tanto, no se puede pasar por alto que el acceso a la salud está supeditado a una cuestión de raza y género.

Este trabajo aborda todas las preguntas expuestas anteriormente: (i) En primer lugar, se inicia con la conceptualización de la vo que se enmarca en la violencia de género; (ii) luego, se analiza bajo el marco de los fundamentos normativos de diferentes órganos e instrumentos internacionales de protección de los derechos de las mujeres —en lo concerniente a las vo— la experiencia de mujeres que dieron a luz en Guapi; (iii) finalmente, se presentan algunas consideraciones, recomendaciones y conclusiones pertinentes.

Para el desarrollo de esta investigación se utilizó una metodología conformada por dos partes. La primera se trata de la búsqueda de literatura y normativa basada en la conceptualización y análisis de la violencia obstétrica como violencia de género y desde una perspectiva de los derechos humanos. La segunda parte incluye dos grupos focales llevados a cabo entre marzo de 2020 y febrero de 2021. En ellos participaron ocho mujeres que han dado a luz en Guapi, cuyos nombres fueron modificados para proteger su identidad. Dicha metodología se hizo con el fin de conocer las experiencias de estas últimas al momento del parto. Finalmente, se hicieron seis entrevistas semiestructuradas tanto al personal de salud como al personal administrativo del Hospital ESE y a la Secretaría de Salud del municipio. Para ello, se seleccionaron los funcionarios de acuerdo con su ocupación, con el objetivo de conocer acerca de la prestación de servicios de atención en el parto.

## **Violencia obstétrica**

Para empezar, es importante plantear qué se entiende por violencia obstétrica y cuáles son las acciones, omisiones, expresiones o situaciones que llegan a configurar este tipo de violencia en el momento del parto. Así las cosas, para conceptualizar la VO, es clave pensar en la CEDAW, la definición de violencia contra las mujeres que plantea y que hace parte del ordenamiento jurídico colombiano por medio del Artículo 2 de la Ley 1257 de 2008. Este dice:

Por violencia contra la mujer se entiende cualquier acción u omisión, que le cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual, psicológico, económico o patrimonial por su condición de mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, bien sea que se presente en el ámbito público o en el privado (Ley 1257, 2008).

Esta definición de violencia en contra de las mujeres conduce a pensar que la VO se trata de aquellas acciones u omisiones que generan un detrimento y un daño en diferentes dimensiones a las mujeres, espe-

cíficamente en el momento del parto y en un contexto médico. De este modo, en lo concreto, la vo se puede definir como aquellas situaciones que configuran actos de negligencia, abuso, imprudencia y omisiones a las necesidades y peticiones de las mujeres en proceso de parto. En suma, se trata de actos discriminatorios e irrespetuosos que se basan en las relaciones de poder que se tejen entre los profesionales de salud e incluso el ambiente hospitalario y la mujer que se encuentra en estado de parto. Asimismo, estas situaciones se pueden dar en escenarios públicos o privados e, incluso, de forma directa o indirecta, lo que tiene como consecuencia la anulación de las mujeres como sujetas de derecho (Barbosa y Modena, 2018).

En adición a lo anterior, no se debe olvidar que la Asamblea General de Naciones Unidas (2019) reconoció que hubo una falta de consenso a la hora de construir una única definición sobre violencia obstétrica. Al respecto, afirmó que se trata de una terminología utilizada solamente en América Latina. No obstante, como se trataba de dar un concepto general que se incluyese como parte de los derechos humanos, la asamblea optó por acobijar dichos asuntos bajo el término de violencia contra la mujer durante la atención del parto. Ahora bien, a pesar del dictamen de la asamblea, el presente texto parte del concepto de violencia obstétrica por tratarse de un término ampliamente utilizado en América Latina. Sea como fuere, a lo largo del capítulo se hace alusión a la violencia al momento del parto para hacer referencia exactamente a la misma problemática. Esta se define como una serie de acciones llevadas a cabo por el personal de salud que perjudican los procesos reproductivos y el cuerpo de las mujeres (Medina, 2009). Hechos que se traducen en tratos que deshumanizan a las mujeres durante el proceso del parto por medio de prácticas invasivas. Estas incluyen procedimientos innecesarios no consentidos por las pacientes, comentarios despectivos y discriminatorios contra las mismas, entre otros.

En este orden de ideas, es posible afirmar que la vo tiene diferentes manifestaciones que repercuten en diferentes dimensiones de los derechos de las mujeres. La vo según la Organización Mundial de la Salud (OMS) tiene cinco grandes categorías en las que puede manifestarse: (1) Por

medio de intervenciones y medicalización rutinera y no necesaria sobre la madre o el bebé; (2) abuso, humillación y agresión verbal o física; (3) falta de insumos e instalaciones adecuadas; (4) prácticas llevadas a cabo por el personal médico sin el consentimiento de la mujer y, por último, (5) discriminación por razones culturales, económicas, religiosas o étnicas (Barbosa y Modena, 2018).

De acuerdo con estas dimensiones, es importante aclarar que la VO tiene una relación estrecha con la violencia institucional. Como ya se mencionó, una de las dificultades para conceptualizar y entender la VO como una forma de violencia, se atraviesa por la normalización del fenómeno y por las relaciones de poder que se tejen en la relación médico-paciente. Sin embargo, son precisamente dichas relaciones asimétricas entre la paciente y el personal médico que configuran la VO, así como reproducen la violencia institucional. Hecho que refuerza la idea de que la paciente no es un sujeto legítimo o activo en un proceso que pasa y afecta su propio cuerpo.

La relación médico-paciente debe entenderse no sólo como el mero trato entre la paciente y su médico, sino que debe ser vista de manera general como la interacción con todo el personal de salud que presta los servicios a la paciente (Ocampo, 2002). De esta forma, cada uno de estos actores —médicos, enfermeras, practicantes, etc.—, construyen dicha relación. Esta última se caracteriza por ser una interacción extensa entre la paciente y el personal médico que ocurre desde el momento en el que la mujer entra a la sala de parto hasta cuando es dada de alta.

La violencia institucional y cómo ésta tiene relación directa con la VO, hace referencia a la negativa del personal de salud a prestar un tratamiento o a brindar asistencia de forma oportuna, así como ofrecer información a las pacientes de forma deliberada, incompleta o defectuosa. Igualmente, se reproduce la violencia institucional cuando se dan largas esperas para recibir la atención en las instalaciones de salud, así como la negación de medicamentos, atención o manejo del dolor (Bruyn, 2003).

Entonces, tanto la violencia institucional, que sobre todo da cuenta de las falencias en la prestación de los servicios de salud, como la VO que hace

referencia a las formas de relacionamiento entre el personal médico y las pacientes, generan situaciones violentas que anulan la autonomía de las mujeres para tomar decisiones en su proceso y durante el parto. Por lo anterior, y como ya se ha reiterado, la vo tiene un sustento estructural e institucional en los que confluyen múltiples factores. Esto hace que la vo se configure como una forma de violación a los derechos humanos (Fuentes, 2015).

Tales expresiones en las que se puede configurar la vo pasan por diferentes esferas de la autonomía y de la vida de las mujeres, es decir, que la vo puede tener manifestaciones psicológicas, simbólicas y físicas. En primer lugar, la violencia psicológica se puede manifestar por omisión del personal de salud, puesto que este no brinda la información necesaria durante las consultas previas sobre el proceso y trabajo de parto, ni del parto mismo (Jojoa Tobar *et al.*, 2019). En consecuencia, el sistema de servicios hospitalario no tiene en cuenta las solicitudes o inquietudes de las pacientes. En cuanto a la violencia verbal se evidencia en los comentarios ofensivos y burlas que en ocasiones tiene el personal de salud. Dichos comentarios suelen hacer referencia al comportamiento sexual de las pacientes o acerca de su tolerancia al dolor.

Respecto a la violencia simbólica, esta se sustenta en la naturalización de las relaciones asimétricas entre el personal médico y las pacientes. Luego, la violencia simbólica se traduce en un rezago e invisibilización de las mujeres en el proceso y en el momento del parto. El personal médico aísla, silencia, e infantiliza a las mujeres por medio de regaños, frases despectivas. En ocasiones, estos imponen su autoridad médica a las mujeres y tienen en cuenta sus necesidades, dudas o miedos.

## **Violencia obstétrica como violencia de género**

Hasta este punto se han arrojado algunas pistas que responden al porqué la vo es una forma de violencia de género. Sin embargo, es importante profundizar más al respecto, puesto que entender la vo como una violencia

asociada al género conduce a entender no sólo el carácter estructural de la VO, sino el carácter estructural de las violencias basadas en género.

Ligar las violencias basadas en género con la VO trae a la discusión los diferentes aspectos que legitiman la violencia en el contexto ginecobstétrico y cómo estos aspectos se encuentran enraizados en las relaciones de género. Esto se debe a que la forma en la que concibe a la mujer en el momento del parto suele pasar por cómo se concibe el cuerpo de las mujeres en este proceso. De este modo, las situaciones de VO se evidencian muchas veces en cuestionamientos sobre las capacidades de las mujeres para ser madres. Esto, inevitablemente, se encuentra permeado por el imaginario sobre lo que se supone que es una buena madre. En otras palabras, se suelen presentar situaciones en las que el personal de salud acalla las demostraciones de dolor o preocupación de las mujeres en el parto con frases despectivas. Por ejemplo, estos suelen referirse a las quejas o muestras de dolor de las mujeres como sinónimos de debilidad. Conductas que no son características propias de la idea de buena madre, puesto que el personal las relaciona con debilidad e incapacidad de criar a un hijo.

Otro factor que destacar en el análisis de la VO como violencia de género es el recrudecimiento de la misma cuando se trata de mujeres jóvenes o adolescentes, mujeres racializadas o de bajo nivel socioeconómico. Así, con relación a la vivencia de la VO, la categoría de ser mujer aparece como una categoría transversal a la raza y a la clase.

## **Parir y Derechos Humanos**

A partir de las constantes vulneraciones a los derechos de las mujeres en el ámbito de la salud, específicamente durante el parto, la Asamblea General de Naciones Unidas reconoció la poca atención brindada tanto por el personal de salud, como por los Estados a una problemática que viven constantemente las mujeres. En consecuencia, la asamblea escribió un informe que dice que:

el maltrato y la violencia contra las mujeres en los servicios (...) durante la atención del parto son entendidas como una forma continuada de las violaciones que se producen en el contexto más amplio de la desigualdad estructural, la discriminación y el patriarcado, aseverando también que son consecuencia de una falta de educación y formación y de la falta de respeto a la igualdad de la mujer y a sus derechos humanos (ONU, 2019, p. 6).

Respecto a lo anterior, se comparte, a continuación, el testimonio de una de las madres guapireñas con quien se hizo la investigación.

Mi cuñada hace menos de un mes tuvo su bebé, pero eso estuvo difícil, porque lo tuvo por fuera del útero y como ella estaba en Guapi arriba, eso estaba muy lejos y tuvo que llegar al hospital. Cuando llegó, ella estaba muy pálida con una hemorragia interna. Lo primero que me dijo la doctora fue “la paciente en cualquier momento puede morir”, porque cuando llegó ya eran como las siete y pues a esa hora ya no hay avioneta y lo primero que me dijo fue que en cualquier momento se podía morir. Yo sentía que la que se iba a morir era una, es que cómo le llegan y le dicen a una eso de primeras, una cosa de esas no Dios mío, pa’ asustarla a una (Grupo focal, Sandra, madre guapireña, 2 de marzo, 2021).

En el contexto de los servicios de salud materna y reproductiva, las condiciones y limitaciones del sistema de salud son causas subyacentes al maltrato y a la violencia contra la mujer durante la atención del parto (Naciones Unidas, 2019). Claramente, el relato de Sandra es un ejemplo de cómo el difícil acceso al hospital y las dificultades que supone el transporte fluvial y en medio de la noche, alerta sobre las travesías que deben tener las mujeres de la zona rural para llevar a término sus embarazos.

Al respecto, la ONU (2012) ha reiterado que los estados tienen la obligación de “dedicar el máximo de los recursos de que disponen a la salud sexual y reproductiva” y adoptar un enfoque basado en los derechos humanos para determinar las necesidades y las asignaciones presupuestarias (p. 11). Es así, como poco a poco se fueron construyendo las diferentes normativas que, de una u otra manera, comprometen al Estado colombiano en materia de protección de los derechos de las mujeres. La ratificación

de tratados y convenciones como *Bélem do Pará* o la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW) son ejemplo de ello. Asimismo, no se puede olvidar el compromiso que tiene el Estado colombiano de elaborar y aplicar, por todos los medios apropiados y sin dilaciones, una política encaminada a eliminar la discriminación y la violencia de género contra la mujer (ONU, 2019).

Ahora, si bien la conducta expuesta por la doctora no define en su totalidad la vo en sí, puesto que no fue directamente causada a la paciente embarazada, esta no puede pasar desapercibida. Por el contrario, debe revisarse en otro contexto bajo los comportamientos adecuados del personal médico en el ejercicio de su profesión. En adición a ello, es deber de los Estados garantizar que los trabajadores sanitarios reciban la capacitación adecuada en materia de ética médica y derechos humanos de los pacientes para prestar una atención respetuosa y no discriminatoria (OMS, 2015).

Por otra parte, muchas mujeres procedentes de diferentes partes del mundo han descrito prácticas profundamente humillantes, agresiones verbales y observaciones sexistas durante la atención del parto en los centros de salud (OMS, 2015). Ya se ha mencionado reiteradamente que uno de los momentos más vulnerables para las mujeres es el momento de dar a luz como tal. De ahí que estos comportamientos deban desaparecer. En efecto, se debe exigir al personal médico y a los hospitales un proceso asistencial de cuidado y respeto (Goberna, 2012). “A mi si me dijeron eso, que si no era tan machita para tener a mi hijo, que si fui dura pa’ hacerlo que por qué no lo soy también cuando lo estoy teniendo, que así no hacía cuando lo estaba haciendo” (Grupo focal, Lucía, madre guapireña, 2 de marzo, 2021).

Claro eso a usted le toca llegar rasurada, eso hay unas enfermeras que le dicen a una ¡hay no se pudo rasurar jmmmm! las enfermeras de turno llegan a decirle esas cosas a una, y yo con esa barriga que sí que estaba cargada yo (Grupo focal, Estela, madre guapireña, 2 de marzo, 2021).

La Organización Mundial de la Salud (OMS) ha reconocido que este tipo de maltrato no solo vulnera el derecho de las mujeres a una atención

respetuosa, sino que también puede poner en peligro su derecho a la integridad física y a no ser objeto de discriminación (OMS, 2015). Al respecto también debe dejarse claro que estas conductas son expresiones de maltrato psicológico, las cuales en muchos casos generan secuelas emocionales. Tal es el caso cuando, por ejemplo, se le habla en voz alta y con regaños a la paciente (Medina, 2009).

El caso de Guapi es un caso representativo de violencia obstétrica. En los testimonios de las mujeres guapireñas, se puede evidenciar cómo derechos como la integridad física y psíquica se ven menoscabados en situaciones del parto en las que el personal de salud actúa mediante trato verbal hostil contra las mujeres. El hecho de cuestionar las prácticas sexuales y hasta de higiene personal son acciones que menoscaban la integridad psíquica de las mujeres, más aún cuando estos comentarios se hacen en un contexto de tensión para ellas como lo es el parto.

Entre muchos otros, el Artículo 5 de la *Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer* (CEDAW) es solo un ejemplo de la obligación que adquieren en este caso los médicos y todo el personal de salud cuando prestan los servicios. Estos deben ser prestados de forma que no menoscaben los derechos de las mujeres y que dejen de lado sesgos por razones preconcebidas, por ejemplo, con respecto a la raza, el género y la clase social.

Los Estados parte tomarán todas las medidas apropiadas para:

Modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres (CEDAW, 1979, artículo 5).

Un número cada vez mayor de investigaciones sobre las experiencias de las mujeres con el embarazo y, en particular, con el parto, evidencian un panorama alarmante sobre las violaciones de sus derechos humanos (OMS, 2014). Los comentarios inapropiados procedentes de algunos

profesionales de la salud reflejan una asistencia poco humanizada, que marca profundamente la experiencia del parto y el nacimiento (Arellano, 2018). Las expresiones ponen en tela de juicio los comportamientos sexuales de las mujeres y son solo algunos casos que se conciben como violencia obstétrica al momento del parto.

Asimismo, la práctica de la presión manual del fondo uterino durante el parto, conocida como maniobra Kristeller, hace parte del vo. Esta práctica no es recomendada por la oms (2015). No obstante, resulta ser una práctica utilizada de manera habitual en los partos naturales o sin complicaciones. En efecto, Felipa es solo un caso de los muchos que se presentan en Guapi.

Esa de la barriga a mí sí me la hicieron bien exagerada ¡uy no!, ahhhh, porque yo supuestamente tenía parto normal ¡no! y ellos comenzaron a hacer esos movimientos y por ratos y por ahí que se pusieron a hablar de no sé qué cosas y luego volvieron y que no, que me iban a mandar a remisión porque me tocaba cesárea (Grupo focal, Felipa, madre guapireña, 2 de marzo, 2001).

En contraste, la Asamblea General de Naciones Unidas sobre el enfoque basado en los derechos humanos del maltrato y la violencia contra la mujer en los servicios de salud reproductiva, con especial hincapié en la atención del parto y la violencia obstétrica (2019) presentó un par de casos en los que las pacientes embarazadas informaron que fueron víctimas de irrespeto a su intimidad y a la confidencialidad cuando hacen los exámenes vaginales durante el parto. La experiencia de Fernanda es otro ejemplo que configura un accionar que vulnera los derechos de las mujeres, entendido como vo.

Eso es que hay unos médicos que es una tocadera allá abajo, porque a mí que me tocó, que una enfermera me tocó y que luego la otra me tocó, y que luego, llamó al doctor y otra vez, y ese entraba y salía, no (Grupo focal Fernanda, 2 de marzo, 2021).

En el mismo sentido, por medio de la guía *Cuidados en el parto normal: una guía práctica* (1996) se establecen algunas “prácticas que son claramente perjudiciales o ineficaces y que debieran ser eliminadas” (p.

68). Entre ellas, los tactos reiterados, los cuales no sólo son incómodos, sino que en muchos casos menoscaban la salud física y psicológica de las pacientes.

En efecto, hay una serie de antecedentes que protegen a las mujeres de los maltratos recurrentes durante el proceso del parto. Al respecto, se debe recalcar que el derecho a la salud y a la salud reproductiva se encuentra en la Constitución colombiana. Asimismo, dichos derechos se han reforzado por todos los tratados ratificados por Colombia como la CEDAW, los DESC y el preámbulo de la constitución de la OMS. Tampoco se debe olvidar el derecho a la integridad personal, que hace referencia a no ser sometida a tortura ni a penas, tratos crueles, inhumanos o degradantes, contenido en la Declaración de los Derechos Humanos.

Pues en mi caso, los médicos hablaban como si yo no estuviera ahí. También me acuerdo que me hicieron subir la presión, porque empezaron a hablar de malformación. Después empezaron a decir que se había muerto un bebé. Y hablaban y hablaban y yo a punto de tener a mi hija y que me hablen ahí de muerte, no. Y entre las enfermeras también era una habladera. Pero pues me fue bien. Ya después de todo eso ahí si me dejaron mover y mi niña salió bien (Grupo focal, Carmen, 2 de marzo, 2021).

El relato de Carmen tuvo un gran impacto en el resto de las mujeres participantes del Grupo focal. Ellas afirmaban de manera vehemente que esto pasa mucho en Guapi, y que la opinión de las mujeres es obviada o prácticamente acallada por las decisiones de los médicos. En palabras de ellas: “las decisiones de las mujeres no son tenidas en cuenta” (Grupo focal, 02 de marzo, 2021). Sobra aclarar que el personal médico no tiene la intención de dañar y menoscabar los derechos de las mujeres. No obstante, la falta de sanciones de estas acciones conduce a una repetición de las mismas. Hecho que se torna más factible si no hay una reflexión del personal médico al respecto y siguen pasando por alto las consecuencias negativas que dichas conductas tienen en las mujeres. En adición a lo anterior, tales dinámicas violentas se tornan estructurales, ya que no solo son normalizadas por los agentes de salud, sino también por las mujeres en parto. En el caso de Carmen, ella normalizó

en su parto el hecho de que múltiples enfermeras hablaran de asuntos no concernientes al embarazo y que los médicos hablaran de la salud de su hija que estaba por nacer, lo que la hacía sentir angustia y temor.

Por su parte, Petra cuenta su historia al dar a luz afirmando que sus mejores partos fueron en casa era porque ella podía tomar decisiones sobre su cuerpo y elegir la posición en la que deseaba parir, así como tener cerca a personas de su elección como su madrina y su prima hermana quienes además de ser parteras generaban en ella un ambiente de seguridad y tranquilidad, uno que según Petra no se ofrece en los Hospitales.

Yo tuve tres hijos uno con partera, otro en el hospital y una se salió sola. Pero eso sí mejor con partera, porque, bueno, mi primer niño, si yo lo hubiera tenido con médico me lo hubieran hecho tener por cesárea por fuera del municipio. Yo parí con doce horas de dolor y dolores riquísimos..., entonces la partera que era mi madrina Carlota, una viejita bien habladora, ella me decía “ahijada venga acuéstese aquí, va a tener a su hijo acostada”. Ella me tendió mi estera, porque la cama tenía de donde agarrarse porque es que a mí no me gusta que eso que lo estén presionando, que vinieran a agarrarme, no me gusta. Y yo me fui, me acosté y mi muchachito ahí sí salió (...)

Sí yo tuve uno de mis hijos en el hospital, y la razón por la que yo digo que es mejor con partera es porque uno en el hospital no puede ir a tomarse sus bebedizos, porque a uno le dan allá esos medicamentos, en cambio con la partera no (Grupo focal, Petra, madre guapireña, 2 de marzo, 2021).

Colombia por ser miembro de la ONU está obligado a garantizar la autonomía reproductiva de las mujeres a partir de la aprobación de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (2015). Por tanto, si una paciente no desea que se le suministren medicamentos durante el proceso de parto tiene todo el derecho de decidirlo. Es, además, bajo el principio de autonomía dado por la bioética que debe primar siempre la decisión del paciente sobre los saberes del médico.

El deseo de Petra está respaldado bajo el deber de los Estados a respetar, proteger y hacer efectivos los derechos humanos de las mujeres. El

Estado colombiano debe garantizar la aplicación adecuada y efectiva del requisito de obtención del consentimiento informado en consonancia con las normas de derechos humanos y, al mismo tiempo, el hospital y el personal de salud deben respetar la autonomía de la mujer, su integridad y su capacidad para tomar decisiones informadas sobre su salud reproductiva (ONU, 2019). En consonancia, la OMS mediante el informe sobre *Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en centros de salud* sugiere, entre otras cosas, promover el apoyo social a través de un acompañante elegido por la paciente; este debe apoyarla en la movilidad, el acceso a alimentos y líquidos, la confidencialidad, la privacidad, la decisión informada, la información impartida a las mujeres sobre sus derechos, mecanismos de resarcimiento en caso de violación de derechos y garantía de un alto nivel de provisión de asistencia clínica profesional, con el fin de prevenir y erradicar el maltrato y la falta de respeto en el parto (OMS, 2015).

Cabe resaltar que dos de las ocho mujeres que hicieron parte del grupo focal decidieron no tener sus hijos en Guapi. Sin necesidad de tratarse de partos complicados, Sandra y Juliana eligieron tener a sus hijos en la ciudad de Cali. “Quise tener a mi hijo en otro lugar porque no hay una buena salud en este pueblo” (Grupo focal, Sandra, 2 de marzo, 2021). Sandra recuerda que le daba temor tener su hijo en el municipio, ya que para ella podía ser riesgoso.

Estas afirmaciones dan cuenta de las difíciles circunstancias en que las mujeres tienen sus hijos e hijas en Guapi. A esto se le debe añadir que la prestación de servicios es solo de primer nivel, puesto que el Hospital ESE no cuenta con cirugía, ginecología o pediatría y hay una dotación tecnológica e infraestructural médica precaria. De hecho, antes de febrero del año 2021, el hospital contaba con la atención de un único médico. De ahí que quienes tienen la posibilidad y los recursos optan por tener a sus hijos en municipios como Cali en hospitales como el Universitario del Valle o la Fundación Valle de Lili. Al respecto, el mismo personal de salud afirma que hay una necesidad desde hace muchos años por tener equipo adecuado y más apoyo del Estado.

No hay lo suficiente, no tenemos los recursos, lastimosamente desde el gobierno departamental nos han tenido prácticamente en el olvido, un abandono sistemático, y consideramos que requerimos un hospital de mediana complejidad para garantizar la atención no solamente a Guapi sino a los municipios aledaños de la costa pacífica, está el municipio de Charco, Timbiquí, entre otros.

Se requiere suplir las necesidades básicas que hoy nosotros requerimos dada la demanda, para ofrecer una atención digna y oportuna, se necesita el servicio de pediatría que es de vital importancia (Entrevista a Elkin, funcionario del hospital, 1 de marzo, 2021).

Para llegar a ser el Hospital más grande de estos municipios necesitamos una mejor infraestructura, y me imagino que debería haber más enfermeras y médicos. Se necesitan más equipos también, lo que más requerimos es un cirujano general (Entrevista a Camila, enfermera del hospital, 1 de marzo, 2021).

Necesitamos que se active lo de cirugías, ahí si no habría tantas remisiones a las ciudades, sino que tendríamos todo el equipo de especialistas. Por ejemplo, para las embarazadas más que todo, que esas si son a cada rato remisión, remisión, como aquí no hay cirujano ni salas de cirugía, entonces (Entrevista a Julia, enfermera del hospital, 1 de marzo, 2021)

Para mí lo que si necesitamos en Guapi es un hospital de segundo nivel, para que la atención sea aquí y no hay necesidad de sacar a alguien para las otras ciudades (Entrevista a Antonio, funcionario Secretaría de Salud, 1 de marzo, 2021).

Las diferentes entrevistas al personal de salud del Hospital ESE Guapi y administrativo de la Secretaría de Salud del municipio dejó como resultado una constancia importante sobre la falta de conocimiento acerca de lo que es el enfoque de género y diferencial. Si bien se mencionaron aspectos sustanciales de las fallas estructurales en la prestación de servicios y equipos de salud, también hay una falta de capacitaciones con enfoque de género con énfasis en derechos humanos para todo el personal.

El panorama ha dado luces acerca de la necesidad de reforzar también los principios médicos, específicamente los relacionados con la relación

médico-paciente. Principios propios de la bioética, la cual permite entender la preocupación por el respeto de los derechos fundamentales de la humanidad. A la luz de lo que Beauchamp y Childress (2009) entienden como los cuatro pilares de la Bioética que serán presentados a continuación:

- i. El respeto a la autonomía, que hace referencia a que el paciente actúe con conocimiento, intencionadamente, sin influencias externas
- ii. La no maleficencia, que hace referencia al hecho de no hacer o provocar daño intencionadamente hacia el enfermo
- iii. La beneficencia referida a la obligación moral de actuar en beneficio de los otros
- iv. La justicia referida a que las personas tienen derechos iguales, es decir, deben ser tratadas con igualdad.

Asimismo, la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos reitera la importancia de respetar la dignidad humana, los derechos humanos y las libertades fundamentales, así como mantener la prioridad sobre los intereses y el bienestar de la persona con respecto al interés exclusivo de la ciencia o la sociedad (ONU, 2005). A pesar de la existencia y conocimiento de estos principios, la profesión de la medicina ha propiciado espacios en los que se deja de lado la base de la bioética, esto es, el respeto por los derechos fundamentales. De esta forma, los escenarios de vulneraciones son amplios, en tanto lo es el ejercicio de la profesión. Los procedimientos tecnificados han propiciado escenarios en los que la paciente pasa a un segundo plano. (Momento en que se produce la violencia obstétrica).

Todas las posturas de las organizaciones que abogan por la protección de los derechos humanos sirven no solo como ejemplo de su verdadera aplicación, sino que también recuerdan el marco de aplicación del derecho en el contexto de Guapi. Lo anterior, porque se trata de derechos de todas y todos quienes hacen parte de la normativa colombiana mediante la ratificación de diferentes tratados. Estos últimos, instan a la protección

de los derechos de las mujeres, por lo que resultan ser las herramientas idóneas para exigir un parto humanizado. Este último es un término que engloba ciertas conductas que deben modificarse o prohibirse para prestar una atención en el parto que sea verdaderamente respetuoso de los derechos de las mujeres, ya que, como se expuso anteriormente, la situación de vo es una problemática de la cual son víctimas únicamente las mujeres quienes por su capacidad de tener hijas e hijos se encuentran propensas a ser expuestas a estas vulneraciones.

## **Consideraciones finales**

Para finalizar es importante tener en cuenta que el panorama de la vo en América Latina supone varios retos que van desde la formulación de políticas públicas, hasta cuestionar las formas en las que desde la enseñanza de la salud se conciben los cuerpos de las mujeres, el embarazo y el momento del parto. De esta forma, es necesario diseñar un entramado y un andamiaje que articule los protocolos de atención en salud, la educación sexual y reproductiva y la enseñanza a profesionales de la salud. Estos deben basarse en el respeto de los derechos humanos de las mujeres y deben incluir un enfoque de género. Todo lo anterior, permite generar algunas consideraciones y recomendaciones finales para que la vo pueda ser visibilizada y problematizada desde diferentes aristas que resultan claves, y sobre todo recomendaciones que tengan en cuenta que, como en el caso de Guapi, la formulación de herramientas que permitan evidenciar y erradicar la vo deben ser, necesariamente, recomendaciones que se analicen y se elaboren de forma situada. A continuación, se abordarán cuatro aristas centrales al respecto.

## **Diálogo intercultural de saberes**

En el contexto del municipio de Guapi en términos de salud y sobre todo en términos de salud obstétrica, es esencial resaltar la importancia de

las parteras y las comadronas en la comunidad. Esto resulta un factor de suma importancia, ya que por las características rurales (ruralidad dispersa) de Guapi y la situación precaria del sistema de salud municipal, la partería es una práctica clave tanto para el proceso de parto como para el cuidado de los cuerpos de las mujeres en general, incluyendo sus derechos sexuales y reproductivos. Asimismo, la partería como saber ancestral y tradicional tiene elementos culturales y sociales que no se pueden desligar del significado que tiene para los habitantes del territorio. Claro está, esto no ocurre solo en Guapi, sino en el Pacífico colombiano en general.

Mi abuela era partera, ella nos decía que aprendiéramos a hacer esto porque podía haber momentos en los que uno no podía encontrar un médico ni una enfermera. Mi abuela decía que uno no sabía, en el correr de la vida, lo que le podía deparar y que uno tenía que aprender de esto para salvar vidas (Cortés, 2019).

Rescatar la partería resulta pertinente, porque es la forma en la que muchas mujeres en el Pacífico, sobre todo en la zona rural dispersa, hacen seguimiento a sus embarazos y llevan sus partos. Por ello, si se habla de vo y salud perinatal en un territorio como Guapi, no se puede pasar por alto la partería. Esta representa un saber que propone una alternativa al sistema de salud convencional.

Así las cosas, la partería con todo lo que significa, pone sobre la mesa algunas cuestiones sobre el parto humanizado y sobre un acompañamiento constante y cercano durante el proceso de embarazo y de parto. El concepto que se teje no solo alrededor de las comadronas y las parteras, sino de la práctica misma o del arte de partear, implica el acompañamiento a las mujeres incluso antes del inicio del embarazo. En efecto, las parteras son sabedoras de secretos y de recetas sobre la salud sexual y reproductiva de las mujeres, lo que hace que las parteras como agentes clave de sus comunidades hagan un trabajo étnico, cultural y tradicional (Portela Guarín, 2017).

Sin embargo, cabe resaltar que actualmente en Colombia se cuenta con la aprobación del primer debate del proyecto de Ley 350 de 2020:

“Por medio del cual se define la partería tradicional afro del Pacífico colombiano, se exalta y reconoce como oficio ancestral y se adoptan las medidas para su salvaguardia, transmisión y protección”. Lo anterior, apunta al reconocimiento de la partería y a una posible articulación de saberes que permita vincular la prestación de los servicios de salud con los conocimientos y prácticas de las sabedoras tradicionales. Esto no con el ánimo de ponderar una forma sobre la otra, sino por el contrario de articular las herramientas y los elementos que permiten que las mujeres puedan tener más garantías en términos de salud. Asimismo, esto tiene la intención de que las mujeres logren tener un parto y un proceso que las ubique como sujetas de derecho.

### **Condiciones óptimas en la infraestructura y la prestación de los servicios de salud**

Otro punto importante es que las mujeres puedan tener acceso a una prestación de servicio de salud que permita que su embarazo y proceso de parto sea lo más amable posible. Sin embargo, es una realidad que en contextos como el colombiano y el latinoamericano la prestación de los servicios de salud no tiene la misma cobertura y no garantiza un acceso real a todas las personas ni en todas zonas geográficas. Dichas condiciones precarias del sistema de salud generan situaciones difíciles que las mujeres deben afrontar a la hora de requerir atención durante el embarazo y en el proceso del parto. Situaciones como el traslado al momento del parto, el desplazamiento de largas distancias —como es el caso de Guapi— y en caso de un parto riesgoso o de haber complicaciones durante el mismo, inevitablemente producen escenarios en los que se da la vo.

### **Regulación y definición de la vo**

Varios países en América Latina le han dado largo alcance a la *Convención Bélem do Pará* para penalizar la violencia obstétrica; entre ellos están México, Venezuela y Argentina. Desafortunadamente en Colombia hay poca investigación al respecto y la problemática no ha sido abordada

de manera apropiada. En efecto, no ha sido estudiada bajo el lente de la violación de derechos y mucho menos se ha constituido como una necesidad en materia de legislación. En este orden de ideas, falta aunar esfuerzos para lograr la promulgación de una ley que tenga en cuenta la diversidad en términos de la prestación de los servicios y atención en el parto, que cuenten obligatoriamente con un enfoque de género y derechos humanos y que contenga sanciones para aquellos que incumplan la protección de los derechos de las mujeres en el momento del parto.

Así las cosas, se busca la creación de leyes, decretos y políticas públicas que protejan a las mujeres contra la vo, reconozcan el derecho a una asistencia libre de violencia y reivindiquen la autonomía sobre sus cuerpos. Se espera, así, que las entidades judiciales consideren la vo un delito con atribución de penas, que puedan variar entre el pago de multas, procedimientos disciplinarios hasta condenas de prisiones mediante el juicio de los actos cometidos por los agresores (Barbosa y Modena, 2018).

## **Una reformulación a las prácticas médicas**

Para finalizar, no hay que dejar de lado la importancia de repensar la enseñanza de la medicina y las ciencias de la salud, pues es imperante pensar en cambios estructurales en los modelos de formación. Así, los procesos de aprendizaje deben incluir un enfoque de género y desde los derechos humanos. Este debe hacer énfasis en los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, las relaciones de género y las condiciones de dignidad, escucha y ética que deben ser tomadas en cuenta al momento del trabajo de parto.

En síntesis, las prácticas humanizadas y respetuosas de la autonomía de las mujeres hacen que desde la formación se piense en la humanización de la asistencia médica y de la prestación de los servicios en salud. Para lograrlo, es clave incluir en los programas de formación espacios que permitan a los profesionales reflexionar sobre sus prácticas desde los derechos humanos, el género y la interseccionalidad.

## Bibliografía

- Arellano, C. (2018). *Evaluación de la calidad en atención al parto normal en servicio murciano de salud* (tesis de maestría). Universidad de Murcia, Murcia, España.
- Barbosa, D. M., y Modena, C. M. (2018). La violencia obstétrica en el cotidiano asistencial y sus características. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 6. DOI: <https://doi.org/10.1590/1518-8345.2450.3069>
- Beauchamp, T. L. y J. F. Childress. (2009). 6ª Ed. *Principles of biomedical ethics*. Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.
- Bruyn, M. (2003). *La violencia, el embarazo y el aborto. Cuestiones de derechos de la mujer y de salud pública*. Carolina del Norte, Estados Unidos: Chapel Hill.
- Chávez Hidalgo, M. C. (2021, julio). *Qué entiende la Organización Mundial de la Salud por parto humanizado*. Recuperado de: <https://www.elmundo.cr/opinion/que-entiende-la-organizacion-mundial-de-la-salud-por-parto-humanizado/>
- Cortés, M. Á. (2019, octubre). Parteras del chocó. El don de recibir y salvar vidas. *Radio Nacional*. Recuperado de: <https://www.radionacional.co/cultura/parteras-del-choco-el-don-de-recibir-y-salvar-vidas>
- Fuentes, F. A. (2015). *Violencia obstétrica un enfoque de derechos*. México D.F., México: GIRE.
- Goberna, J. (2012). Autonomía, heteronomía y vulnerabilidad en el proceso de parto. *ENE. Revista de Enfermería*, 6(1). DOI: 71-78. 12/01/2020.
- Jojoa Tobar, E., Cuchumbe Sánchez, Y. D., Ledesma Renginfo, J., Muñoz Mosquera, M. C., Paja Campo, A., y Suárez Bravo, J. P. (2019). Violencia Obstétrica: haciendo visible lo invisible. *Revista de Salud UIS*, 51(2), 135-146.
- Medina, G. (2009). Violencia obstétrica. *Revista en Derecho y Familia de las Personas*, (4). Recuperado de: <http://www.graciamedina.com/violencia-obst-trica>

- Naciones Unidas.** (2015). *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Recuperado de: [https://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=S](https://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&Lang=S)
- Naciones Unidas.** (2019). *Asamblea General de las Naciones Unidas*. “Enfoque basado en los derechos humanos del maltrato y la violencia contra la mujer en los servicios de salud reproductiva, con especial hincapié en la atención del parto y la violencia obstétrica Nota del Secretario General”. Recuperado de <http://undocs.org/es/A/74/137>
- Naciones Unidas.** (1996). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Recuperado de <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx>
- Naciones Unidas.** (2012). *Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH)*, “Orientaciones técnicas sobre la aplicación de un enfoque basado en los derechos humanos a la ejecución de las políticas y los programas destinados a reducir la mortalidad y morbilidad prevenibles asociadas a la maternidad”. Recuperado de [https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session21/a-hrc-21-22\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session21/a-hrc-21-22_sp.pdf)
- Ocampo, M.** (2002). La bioética y la relación médico-paciente. *Cirugía y cirujanos*, 70(1), 55-59.
- Organización de las Naciones Unidas [ONU].** (1996). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Recuperado de: <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx>
- Organización de las Naciones Unidas [ONU].** (2012). *Informe anual del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos e informes de la Oficina del Alto Comisionado y del secretario general*. Recuperado de [https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session21/a-hrc-21-22\\_sp.pdf](https://www.ohchr.org/documents/hrbodies/hrcouncil/regularsession/session21/a-hrc-21-22_sp.pdf)
- Organización Mundial de la Salud [OMS].** (1996). *Cuidados en el parto normal: una guía práctica*. Recuperado de: <http://www.index-f.com/las-casas/documentos/lc0063.pdf>
- Organización Mundial de la Salud [OMS].** (2015). *Prevención y erradicación de la falta de respeto y el maltrato durante la atención del parto en los*

*centros de salud*. Recuperado de [http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/134590/WHO\\_RHR\\_14.23\\_spa.pdf;jsessionid=571CAF0C-9261CAFC7421035E0FD40BD5?sequence=1](http://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/134590/WHO_RHR_14.23_spa.pdf;jsessionid=571CAF0C-9261CAFC7421035E0FD40BD5?sequence=1)

Portela Guarín, H. (2017). El arte de partear. Curanderas, comadronas y parteras del pacífico colombiano. *Banco de la República*. Recuperado de: <https://proyectos.banrepcultural.org/parteria/es/el-arte-de-partear>

## Leyes

Constitución política de Colombia. (1991). *Gaceta constitucional número 116*, 20 de julio de 1991.

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer CEDAW (Resolución 34/180). 18 de diciembre de 1979.

Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer. (1994). *Convención Bélem do Pará*, 9 de junio de 1994.

Declaración universal sobre Bioética y Derechos Humanos. (2005). 19 de octubre de 2005.

Ley 1257. (2008). Diario Oficial, Congreso de Colombia, 4 de diciembre de 2008.

## Entrevistas

Entrevista a Elkin, funcionario del hospital, 1 de marzo de 2021.

Entrevista a Antonio, funcionario de la Secretaría de Salud, 1 de marzo de 2021.

Entrevista a Camila, enfermera del hospital, 1 de marzo de 2021.

Entrevista a Julia, enfermera del hospital, 1 de marzo de 2021.

Participantes de grupo focal a madres de Guapi: Estela, Lucía, Sandra, Felipa, Fernanda, Carmen, Petra, Juliana.

# **Investigar acompañando: Reflexiones sobre el trabajo de campo con Mujeres de Frente durante la pandemia<sup>1</sup>**

---

Vanessa Beltrán Conejo<sup>2</sup>

---

1. Este artículo es producto de la investigación de tesis de maestría del programa de Género y desarrollo de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador, titulada: Somatizar la (in)justicia: la politización de las experiencias de enfermedad y confinamiento de una mujer afroecuatoriana.

2. Feminista, politóloga de la Universidad de Costa Rica, Magíster en Género y Desarrollo por FLACSO-Ecuador. Interesada en la investigación-acción anti punitivista, y el estudio crítico de los discursos.

Conocí a Analía en noviembre del 2018 cuando la visité por primera vez en la Casa de Confianza de Chillogallo, como se conoce popularmente.<sup>3</sup> En aquel momento yo iniciaba mis estudios de maestría y me había acercado a la profesora Lisset Coba con el interés de vincularme al trabajo en contextos penitenciarios. Ella me sugirió hacer aquella primera visita como parte de una investigación que indagaba en la gestión de la salud y la enfermedad en las prisiones ecuatorianas. De aquel primer encuentro, surgió la posibilidad de acompañar el caso de Analía como una forma de comprender cómo se encarnaba la experiencia de enfermedad y el encierro penal en la historia de vida de una mujer racializada y empujada. Así, lo que comenzó como una serie de visitas a la prisión, se transformó en una relación de afecto y cercanía que, por casi dos años, transitó entre la cárcel, las clínicas de diálisis y los hospitales del centro y del sur de Quito.

Analía Silva es afroecuatoriana, cofundadora del colectivo feminista antipenitenciario Mujeres de Frente (MDF). Hay dos eventos centrales que, a lo largo del presente trabajo, han configurado la vida de Analía y que resulta de suma importancia mencionar. En primer lugar, ella fue criminalizada en múltiples ocasiones por el microtráfico de sustancias ilícitas, razón por la cual terminó presa. En cuanto al segundo evento, durante el año 2017, a Analía le diagnosticaron insuficiencia renal crónico-terminal. En consecuencia, ella, a lo largo de su vida, ha construido una crítica a la justicia de Estado encarnada en el deterioro de su salud y su paso recurrente por la institucionalidad médica y penitenciaria. Entre el desarraigo y el padecimiento, ella produce una postura política a partir del reconocimiento de sí misma como sujeta de la exclusión.

Este posicionamiento ha sido construido entre la singularidad de su experiencia y aquellas que se producen a diario con las compañeras

---

3. Lo que nombramos como la Casa de Confianza de Chillogallo, según el Servicio Nacional de Atención Integral de Personas Adultas Privadas de Libertad y Adolescentes Infractores (SNAI), es denominado como Centro de Atención Prioritaria Femenino de Quito que alberga a mujeres privadas de libertad embarazadas y/o con hijos de menos de tres años y casos especiales como el de Analía, que por su condición de salud y una medida de protección interpuesta meses antes de conocerla, descontó parte de su condena ahí.

de la organización de la cual ella es cofundadora. Para Analía Mujeres de Frente es como su familia (conversación con Analía Silva en Diario de campo, 12 de diciembre de 2020). Con ellas Analía ha tejido por años un lenguaje común de resistencia feminista y popular, entre afectos, cuidados y procesos de acompañamiento. Por más de quince años han trabajado juntas por la reconstitución del tejido social urbano. Este ha sido atacado por un orden de seguridad que expulsa a los más pobres a través de las economías populares legales e ilegales (Aguirre, 2019; Coba, 2015; Pontón y Torres, 2007).

A lo largo del proceso de investigación me acerqué a ellas. Lo que para Analía significaba una familia, en mi experiencia cobró el sentido de comunidad. Estudiantes, docentes, artistas, comerciantes autónomas, mujeres encarceladas y excarceladas, trabajadoras del hogar y trabajadoras sexuales; todas éramos parte de una red de cuidados y cooperación entre mujeres, tejida y retejida en la cotidianidad (Mujeres de Frente, 2020). En medio de aquella red, encontré amigas, compañeras de militancia con quienes fue posible comprender cómo se podía producir conocimiento crítico y riguroso desde la cercanía y el hacer-pensar colectivo.

Recurrí a la etnografía multilocal (Marcus 2001) como punto de partida metodológico. Hasta inicios del 2020, acompañé a Analía en sus traslados entre prisiones, a la obtención de su libertad y a sus visitas a distintas clínicas de diálisis en las que denunciaba prácticas de discriminación y violencia médica. A partir de marzo de ese mismo año, este proceso se vio intensificado con la declaratoria de emergencia sanitaria a causa de la propagación del Covid-19. En medio del confinamiento y las medidas de seguridad impuestas por el Estado de excepción (Decreto Presidencial N.º 1017), mantuvimos el contacto presencial por el tiempo que yo permanecí en la ciudad (hasta julio de ese año) y nos ajustamos a la virtualidad como un nuevo territorio de encuentro.

Sin duda, era mucha enfermedad, mucha violencia y un exceso de dolor colectivo con relación al crecimiento de los contagios y una crisis humanitaria multidimensional. Pude escribir sobre ello, gracias a la lectura acompañada, la reflexión en común y la experiencia de organización de la cual MDF me permitió ser parte. Fue en el encuentro presencial y virtual con

las demás que pude construir rutas de ingreso para resignificar aquellas emociones en clave analítica. Entre la condición reflexiva de la experiencia etnográfica, la revisión de literatura teórica y el vínculo político que entretejé con las compañeras, pude construir una voz académica, personal y política, distinta a aquella con la que había iniciado la investigación.

La confianza que genera el vínculo feminista hizo posible esa transformación. Ponerse en juego tanto en el rol de investigadora como en el de compañera y amiga, se tradujo en nuevos puentes reflexivos que conectaban los dolores de Analía con aquellas sensaciones que iba reconociendo en mí y no había podido nombrar. Ponerse en juego también implicó reconocer que los cuidados, con las otras y conmigo misma, eran una necesidad en un contexto sanitario que exponía la fragilidad de lo público y la urgencia de sostener redes de apoyo para sobrellevar la emergencia.

Después de volver a analizar los resultados de este trabajo, reconozco que hay una reflexión pendiente que está atravesada tanto por el debate teórico como por el material empírico recopilado y la dimensión ética, metodológica y política de la experiencia de investigar-acompañando. En este artículo, reconstruyo los principales hallazgos de la investigación para elaborar una reflexión centrada en el acompañamiento como camino metodológico, como posibilidad política y como núcleo articulador de la reflexión en clave de acción feminista. De dicho argumento se desprenden condiciones de posibilidad para resignificar el proceso de producción de conocimiento como un esfuerzo colectivo que potencia el surgimiento de un investigar juntas, que llega a ser posible en medio de la tensión, la pregunta y la porosidad de una relación colaborativa tejida en la diferencia. Todo ello es posible gracias al nuevo espacio de encuentro colectivo.

Para el desarrollo del presente trabajo, tomo como referencia las reflexiones de Donna Haraway (1995), en torno a la ética feminista en la investigación y el conocimiento situado. Lo pongo en juego con los aportes de otras investigadoras, como Verónica Gago (2015) y Raquel Gutiérrez (2016), para abordar la intersección entre la reflexión académica y el trabajo político que supone emprender una investigación pensada desde y para la acción. Asimismo, retomo algunas discusiones que se han venido gestando en el campo antropológico. Hecho que me obliga

a reconocer que el acercamiento a esta disciplina supuso un enorme desafío metodológico, que vino a enriquecer la caja de herramientas de la que una va construyendo para analizar el mundo social.

En cuanto a la estructura del texto, inicio con una sección en la que reconstruyo los hallazgos del estudio a la luz de reflexiones en torno a las violencias y el cuerpo-territorio. Luego, continúo con una sección que profundiza en los desafíos metodológicos y políticos del proceso de reflexión colaborativa. Finalmente, a modo de conclusión, abordo el debate acerca de nuevas preguntas de investigación y discuto los alcances y limitaciones de lo que implica el acompañamiento como clave de ingreso al análisis social.

## **Las violencias como contexto y territorios de politización**

A Analía el riñón comenzó a fallarle mucho antes de que llegara el diagnóstico oficial, en el año 2017. Inició como una molestia en su espalda que rápidamente se volvió crónica. Un día, el dolor fue tan fuerte que no le permitió levantarse de la cama. Fue entonces cuando ella acudió al encargado del área médica de la cárcel de Cotopaxi y le insistió que necesitaba ser trasladada a un centro de atención médica. Analía llegó en ambulancia al Hospital General de Latacunga, donde permaneció internada cuatro días.<sup>4</sup>

Desde ese momento y hasta la actualidad, la vida de Analía depende de una máquina que limpia su sangre durante tres sesiones semanales de tres horas y media cada una. Dicho tratamiento se conoce como terapia de hemodiálisis. Aunque en palabras de Analía esta es “la tortura a la que se somete para mantenerse con vida” (Conversación con Analía Silva, Diario de campo, 4 de octubre, 2019). En los últimos cuatro años, ella ha transitado por hospitales de segundo y tercer nivel, clínicas y centros

---

4. Esta es una breve reconstrucción del inicio de la enfermedad de Analía, producida a través de su relato y los datos extraídos de su expediente médico.

de salud que, sistemáticamente, intervienen su cuerpo para sostener su sistema renal. Los pinchazos, el catéter y los moretones acumulados alrededor de la clavícula se inscriben en ella como una trayectoria de vida que pasa por la prisión, la clínica y la calle. Ese recorrido llega al presente, en un contexto de pandemia que visibiliza no solo la fragilidad del sistema público de salud, sino también la profundización de las lógicas de exclusión que han caracterizado históricamente la gestión estatal de las desigualdades sociales (Aguirre, 2016; Dávalos, 2016; Paladines, 2016).

Cuando describe la evolución de la enfermedad, Analía señala cada cicatriz con su respectiva historia. Por ejemplo, una mancha oscura en la clavícula es el recuerdo de una mala praxis que casi le cuesta la vida. La gasa en su pecho encubre la salida de un catéter que ni el médico, ni los asistentes de enfermería supieron cómo poner; el antebrazo amoratado revela los intentos fallidos de colocación de la vía y las piernas hinchadas dan cuenta de la retención de líquido y la pesadez que le genera mantenerse en pie más de una hora.

Conforme recorríamos la memoria detrás de cada marca corporal, fue evidente que cada una de ellas plasmaba un reclamo reiterado contra la manera en que era tratada su enfermedad. Persistía el recuerdo de haber pedido atención médica mucho antes de que brotaran los episodios de crisis, los dolores crónicos que eran atendidos exclusivamente con paracetamol y la orden permanente de comprar medicinas que ni Analía ni muchos de sus compañeros podían costear. “¿A quién se le reclaman estas cosas?” —preguntaba ella—.

Vas a reclamar a la clínica y te dicen que ellos son responsables, pero que sin recursos no pueden hacer nada, que si quiero respuestas vaya al Ministerio de Salud y de paso les pida que les paguen. Cuando voy allá, el ministerio me dice que esto lo tengo que solucionar con la clínica (Entrevista a Analía Silva, 1 de septiembre, 2020).

Esta situación recrudeció a partir de la declaratoria de emergencia a causa del Covid-19. Durante este periodo el cuerpo de Analía toca un nuevo límite del dolor que pasa por la experiencia del aislamiento social, el temor al contagio, la profundización de la pobreza y el deterioro de

su condición de salud. “No es lo mismo ser enfermo rico que enfermo pobre”, me comentó ella un día que conversábamos sobre el coronavirus y su acelerada expansión en el país (Conversación con Analía Silva, Diario de campo, 24 de abril, 2020). Aun cuando era una frase que explicaba con precisión el panorama social del Ecuador en plena pandemia, era una idea que Analía venía construyendo desde antes. Particularmente a partir de su contacto directo con la gestión de la salud pública.

En efecto, yo misma atestigüé cómo rápidamente colapsó el sistema público de salud, ya fragilizado por las políticas de austeridad económica de la administración de turno y el efecto social de las alianzas público-privadas que han caracterizado la transformación del sistema sanitario nacional en los últimos diez años (Arteaga *et al.*, 2017; Dávalos, 2016). Si antes de la emergencia exigir el acceso pleno al derecho a la salud era, para Analía, un sinónimo de constantes excusas institucionales y trámites burocráticos, con la pandemia aquella lucha se tradujo en la resistencia a una violencia exacerbada por la escasez de recursos, la falta de presupuesto asignado a las clínicas de diálisis y el maltrato médico.

Fue a través de su testimonio, complementado con una revisión exhaustiva de la prensa, datos estadísticos, informes institucionales, discursos políticos y otros testimonios, que pude reconstruir este contexto. Registré en el Diario de campo aquellos eventos que yo asociaba a expresiones de violencia. Después de analizarlos me di cuenta de lo amplio que era mi objeto de estudio inicial, esto es, las violencias de Estado. Este se expresaba de diversas maneras, resultaba ser algo transversal al material empírico recopilado y me di cuenta de que lo que inicialmente yo consideraba como parte de mi objeto de estudio (las violencias de Estado), se expresaba de diversas maneras por todas partes y en todas las direcciones que confluían en el material empírico recopilado.

No podía ponderar qué pesaba más, si la dimensión de género, la raza, la clase, la condición de la enfermedad o la edad de Analía. La intersección de todas estas dimensiones, ancladas al carácter estructural de aquellas expresiones de violencias históricas ya conocidas por ella, emergían de

formas previstas y, a veces, también inesperadas.<sup>5</sup> Estas se expresaban, como señala Bourdieu (1999), entre el espacio de lo cotidiano, el terror estatal y el temor explícito.

Lo que atestiguaba en la clínica, lo veía también en las noticias que denunciaban la crisis humanitaria que vivía el Ecuador, en medio de la pandemia (Heredia, 2020). Lo veía en los discursos del presidente y en los indicadores sociales de salud, pobreza y desempleo urbanos (Defensoría del Pueblo, 2019; Velasco *et al.*, 2020a). Lo percibía en la calle, y en el trabajo con las compañeras de MDF. Lo veía en el silencio institucional sobre la situación de las prisiones, la reticencia a tratar el alto índice de hacinamiento carcelario en un contexto en el que el distanciamiento social era central para evitar el contagio masivo (Mujeres de Frente *et al.*, 2020). Eran las imágenes de la policía confiscando la mercadería de los comerciantes urbanos, los relatos de las compañeras que narraban la violencia policial en las detenciones por romper el toque de queda, la instauración de brigadas de seguridad comunitaria para que, entre vecinos, se vigilara el cumplimiento de las medidas. Recuperar el control de la seguridad; limpiar los mercados de los desobedientes; castigar a aquellos que violentaban las medidas sanitarias; eran algunos titulares que se reproducían regularmente en los medios de prensa (Ortiz, 2020; TVC, 2020).

A nivel nacional, se fortaleció el principio biopolítico del hacer vivir o dejar morir como pilar articulador de la gestión sanitaria. Bajo esta premisa, se justificaba lo que Espósito (2012) ya había elaborado en torno al concepto de *inmunización*. Dicho de otro modo, se trata de la exención de responsabilidad estatal sobre aquellos cuerpos nombrados como otros, cuya sobrevivencia era resignificada en términos de amenaza a una comunidad nacional producida por el Estado. Comunidad que estaba asentada en el criterio de exclusión de aquello que queda fuera

---

5. Desde la antropología de la violencia (Castro-Neira, 2019; Schepers-Hughes y Bourgois, 2004; Schepers-Hughes y Wacquant, 2002), encontré un planteamiento analítico que reflejaba la complejidad que atestiguaba en el acompañamiento. El llamado que hace este enfoque por atender a estas expresiones, situadas de forma contextual, resultó más relevante que definir a priori, lo que era y significaban las violencias experimentadas.

de ella, en los márgenes, despojada del fuero político. Así, su existencia reproduce el riesgo de amenaza y, por tanto, se vuelve objeto legítimo del impacto de las fuerzas de seguridad.<sup>6</sup> En este sentido, la *desciudadanización* de estos grupos justificaba su consecuente deshumanización y, así, la continuidad de un castigo que no escatimaba entre el adentro y el afuera del espacio penitenciario.

La liberación de responsabilidad estatal sobre aquellos cuerpos que buscaban la manera de encontrar una cama de hospital libre, una cita médica, de poder salir a comerciar sus productos para llevar comida a casa, o que reclamaban a las clínicas de diálisis por los insumos requeridos para la continuación de los tratamientos, se traducían en falta de recursos, recortes presupuestarios y crisis económica (Velasco *et al.*, 2020b). Las clases populares eran sinónimo de excedente, de aquello prescindible en tanto no se ajustara al dispositivo moral que caracteriza las relaciones económicas, la gestión pública del castigo penal y de la salud, en su expresión neoliberal (Aguirre *et al.*, 2020; Dávalos 2016; Gago, 2015).

La violencia sostenida era el contexto. La pandemia nos mantenía en encierro domiciliario, en estado de alerta permanente. Esto ocurría no solo por los aumentos del contagio, sino también por la crisis humanitaria que rápidamente se plasmó en un aumento desmedido de muertes, tanto en Guayaquil, como en Quito. Dicha situación, sin duda, tocaba nuestros cuerpos, y con especial dureza, el cuerpo ya enfermo de Analía. En consecuencia, decidí cambiar el foco de la investigación. Esta pasó de abordar la experiencia penal de Analía a analizar la relación entre las condiciones sociales del confinamiento y la sujeción institucional. El cuerpo era el espacio central de los relatos que Analía me compartía. Este siempre ligado a una tensión producida entre el reconocimiento de la expropiación y el anhelo del arraigo.

Todo aquello que los médicos reducían en sus diagnósticos a una enfermedad renal, ella lo resignificaba como síntoma de un proceso más

---

6. Espósito, Roberto. (2012) elabora este criterio de inclusión-exclusión de la vida a partir de los conceptos de *communitas*-inmunización. Resulta útil comprender este funcionamiento biopolítico a partir de las claves analíticas que propone Agamben (2005).

complejo. Este ligaba el deterioro de su salud con su condición de pobreza extrema y con la falta de condiciones permanentes para el sostenimiento de una vida digna.<sup>7</sup> La enfermedad renal crónica (ERC) es una patología clasificada como catastrófica por sus efectos biopsicosociales, esto es, alta tasa de mortalidad, años de discapacidad y costos del tratamiento. Según el Ministerio de Salud Pública del Ecuador, la ERC es la cuarta causa de mortalidad ajustada por edad, por encima del cáncer y la diabetes. Es reconocida como una de las enfermedades más complejas de tratar por “la referencia tardía o en estadios avanzados, ausencia de programas de identificación precoz en personas con factores de riesgo para ERC, falta de médicos especialistas y limitación de opciones terapéuticas” (Min. Salud Pública, 2018, p. 18).

A pesar de que en los expedientes clínicos el contexto social de la evolución de la salud de Analía quedaba prácticamente invisibilizado, en las memorias sobre su vida encontré algunas pistas para sostener la tesis de que había un vínculo entre el deterioro de su cuerpo y las condiciones en las que había vivido desde pequeña. Condiciones que se traducen en empobrecimiento extremo, vida callejera, falta de acceso a agua potable, alimentación de mala calidad, sobreexplotación laboral, encierro penal reiterado y falta de atención médica. En síntesis, la tesis plantea que todo ello se refleja en el colapso de sus riñones.<sup>8</sup>

Con el fin de pensar analíticamente estas relaciones y procesos, abordé los trabajos de las feministas comunitarias del Abya-Yala. Ellas hablan del cuerpo como territorio. En efecto, reconocer la unión de cuerpo-territorio resultó útil como categoría de análisis. Esta idea sitúa el cuerpo como

---

7. Taussig (1980) propone que el síntoma se torna objeto de control médico fundamental. Este no solo expresa el funcionamiento fisiológico del cuerpo, sino que también refleja los efectos de un sistema de acumulación que transforma los cuerpos y las experiencias en mercancías sobre las cuales se juegan las relaciones económicas.

8. Exploré estas condiciones a través de los encuentros con Analía y algunos datos que se reflejaban en sus expedientes de salud. A pesar de que esto coincide con lo expuesto en investigaciones médicas y epidemiológicas (Chonata, 2012; Robles-Osorio y Sabbath, 2016), no fue posible contar con una muestra de datos mayor para establecer comparaciones y hacer contrastes con grupos de casos.

una expresión multidimensional de la historia, la experiencia y el (des) arraigo. No obstante, su mayor acierto para la presente investigación es que ontológicamente expresa el cuestionamiento por la normalización del no tener como mampara de los procesos de expropiación que subyacen a la reproducción social de la desigualdad.

Cuerpo-territorio compactado como una misma palabra nos obliga a pensar también que no hay nadie que carezca ni de cuerpo ni de territorio. No hay falta y eso permite iluminar de otro modo los procesos de desposesión. Es el movimiento inverso a la propiedad privada, donde siempre se tiene que adquirir lo que no se tiene. Lo que ese movimiento, que parte de la falta, oculta, es la expropiación primera que la encubre, y la postula como origen (Gago, 2019, p. 91).

Colocar el cuerpo-territorio como centro del acompañamiento, era tomar una posición política sobre lo que expresaba la enfermedad de Analía y lo que las instituciones a las que había estado sujeta intentaban silenciar. Analíticamente, se buscaba reconocer que había un vínculo entre la expresión del dolor físico y la desesperación que le producía la falta de dinero para costear sus medicinas. En otras palabras, era responder cómo y por qué —al mismo tiempo que se reconocía como grupo de atención prioritaria por el Estado y población en condición de vulnerabilidad— a Analía se le había excluido sistemáticamente de la posibilidad de acceder a un bono solidario que le permitiera costear la dieta especializada que debía seguir.

De este modo, a través de la noción cuerpo-territorio, se devela la estructura de poder que ejerce el saber médico sobre los cuerpos de las pacientes. Así, por un lado, se recupera el valor del saber que se produce en la experiencia encarnada y, por el otro, se identifica la jerarquía que produce el lenguaje técnico-especializado. Analizar los datos a través de esta categoría, me permitió identificar lo que Analía me repetía y que también atestigüé, en el trabajo colaborativo que sostuvimos con la red de Mujeres de Frente durante la pandemia: el poder institucional que se expresaba como fuerza unívoca, total e incontestable, era simultáneamente agrietada por la resignificación que estas mujeres hacían de su cuerpo como un territorio de lucha cotidiana.

Eran tiempos de excepción. El Estado había hecho uso de todo su aparato institucional para legitimar el uso de la fuerza como estrategia de control social. En la cárcel de Guayaquil, las personas privadas de libertad fabricaban los ataúdes que serían utilizados para recoger los cadáveres que quedaban esparcidos en las calles. Mientras que en Quito las muertes aumentaban en pleno espacio público (Diario El Comercio, 2020). El lenguaje de cuidado común era materializado en una política de gestión sobre la vida que expresaba el legado colonial y clasista de la producción histórica de la nación ecuatoriana (Aguirre, 2019; Goetschel, 2019). Pero justo cuando el Estado ejercía la dominación indiscutible, se fracturaba el carácter total de su alcance. En este sentido, el Estado aparece como:

(..) madeja situada y concreta de relaciones sociales para el encausamiento y control de la vida colectiva. Madeja cristalizada en relaciones de poder que sujetan el despliegue de la capacidad de forma por tramas y articulaciones que componen el cuerpo social (Bolívar Echevarría citado por Gutiérrez, 2017, p. 20).

La grieta se producía cada vez que nos juntábamos en los talleres de salud comunitaria que sostuvo MDF por el tiempo que duró el confinamiento. En los encuentros semanales por Zoom, las llamadas de WhatsApp, los mensajes de apoyo e información que compartíamos en el chat de la organización, resignificábamos la promoción comunitaria de la salud. La promoción de la salud se entiende aquí como:

El proceso que permite a las personas incrementar el control sobre su salud. Este concepto se pone en práctica usando enfoques participativos; los individuos, las organizaciones, las comunidades y las instituciones colaboran para crear condiciones que garanticen la salud y el bienestar para todos (OMS, 2020, p. 7).

En consecuencia, mientras el gobierno recurría a la noción de cuidados comunitarios en términos de seguridad ciudadana, nosotras poníamos el cuerpo para cuidarnos entre nosotras. Nos reuníamos semanalmente para socializar el conocimiento que no llegaba a los territorios urbano-populares, porque desde mucho antes de la pandemia el nivel de promoción de la salud se había desfinanciado (Maldonado, 2020). Al hablar de y desde nuestros cuerpos, reflexionamos sobre las condiciones estructurales que

mediaban nuestra manera de lidiar con la emergencia y las posibilidades que construíamos juntas para reivindicar el valor de nuestras vidas.

Como respuesta a un discurso institucional que se sostenía de la constante construcción de enemigos internos, se tejían estrategias de contestación que surgían justamente de la ruptura de esas distancias y de la potencia del encuentro entre las personas distintas y desiguales. *O nos salvamos entre nosotras, o no se salva nadie*, era el slogan que nos motivaba a continuar trabajando en las sesiones de formación y promoción de la salud, pensadas desde abajo y desde nuestras propias necesidades de cuidado y acompañamiento. Era un ejercicio por la recuperación de la autonomía sobre nuestra salud y también era una práctica política de recuperación de la palabra.

Si hasta ese momento había utilizado el término de resistencia como categoría analítica para abordar este proceso, la experiencia de participar en la organización me mostraba la necesidad de traducirlo en términos de politización. Politizar, en este caso, significaba potencia: una reivindicación de los límites de lo posible a través de un pensar situado en la secuencia de luchas, de memoria producida al calor de los contextos singulares y colectivos, y, sobre todo, de recuperación de la voz, para denunciar la expropiación y defender la salud como sinónimo de autonomía. Esto sin duda me mostró la riqueza política de pensar la investigación-acción desde el acompañamiento y la participación política organizada. Sin embargo, también develó grandes desafíos que se producen cuando insistimos en construir conocimiento juntas, desde los múltiples lugares que confluyen cuando decimos trabajo en la diferencia y la desigualdad.

## **El desafío de construir una voz**

Salí del Ecuador a mediados de julio del 2020, cuando el contexto sanitario permitió la apertura de fronteras aéreas y se abrió la posibilidad de regresar en un vuelo humanitario a Costa Rica. Fue hasta ese momento que pude dimensionar el complejo camino recorrido y las transformaciones que había tenido este trabajo, desde aquel primer momento en

que Lisset y yo conversamos sobre la necesidad de indagar en la gestión estatal de la salud en contextos penitenciarios. Fue en ese momento cuando las distancias pesan y se reconstruye lo vivido, que caí en cuenta que, en medio de ese acompañamiento intenso que sostuvimos por dos años, yo también me había transformado.

La reconstrucción de este proceso dejó ver el carácter poroso, frágil y contradictorio que tienen las investigaciones cuando nos colocamos en relación con las otras, con quienes construimos cercanías, afectos y tensiones. No es fácil construir un nosotros cuando ponemos a dialogar una diferencia que ha sido situada en clave de desigualdad. No es sencillo confrontar la relación de poder que *a priori* atraviesa ese primer encuentro y es, quizás, hasta que se reconocen esos lugares que se pueden traspasar las dinámicas de idealización o extractivismo académico tan criticados desde la investigación comprometida en clave feminista (Hernández, 2018; Rappaport, 2007). En efecto, Haraway (1995) y Rappaport (2007) recalcan la importancia de volver a evaluar el tema y no invisibilizar aquellas distancias que enriquecen la colaboración:

La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología [...] El relativismo es el perfecto espejo gemelo de la totalización, ambos son “trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional (Haraway citado por Hernández, 2018, p. 13).

Aída Hernández (2018) profundiza en esa línea y plantea que:

El pensamiento crítico no está reñido con la rigurosidad académica, y construir una agenda de investigación en diálogo con los actores sociales con quienes trabajamos más que desvirtuar el conocimiento antropológico lo potencia y permite trascender el limitado mundo de la academia (Hernández, 2018, p. 83).

Si a través del diálogo en la diferencia se potencian procesos de reflexión crítica y politizada, ¿cómo plantear los límites que bordean esa colaboración para sortear la idealización de ese encuentro y poder así trascender la reproducción de las estructuras jerárquicas que intentamos problematizar?

Al inicio, Analía y yo discutimos varias veces cuáles eran las expectativas que cada una depositaba en lo que, en ese momento, llamamos el proyecto. Nombrar mis intenciones de investigar-acompañándonos fue un desafío enorme, porque implicó reconocer que, a pesar de que mi intención era construir un vínculo de confianza y horizontalidad, mi mirada iba a ser siempre distinta; es decir, siempre iba a ser la mirada de quien sigue y acompaña, al mismo tiempo que analiza las experiencias que se producen en el campo.

Emprender este proceso fue asumir el hecho de que mi mirada iba a ser confrontada por otras cuyos intereses debían ser parte del diálogo. Entre ellas, estaban las mujeres de la organización, Analía y también las funcionarias públicas. Ciertamente, las tensiones que podían emerger de ese encuentro de miradas, no se disolvían en una promesa de acompañamiento comprometido, transparente y horizontal.<sup>9</sup> Tal cosa no era posible justamente, porque las tensiones eran producto de aquellos procesos históricos que también discutíamos. En otras palabras, el diálogo se veía atravesado por los lugares de enunciación de cada una que suponía confrontar una jerarquía de saberes. Al respecto, es inevitable pensar en la figura del colonizador que la misma academia ha reconstruido desde su práctica misma. Esta figura se fundamenta en la idea de que quien investiga, escucha y analiza a sujetos desposeídos de autonomía, recursos

---

**9.** En una ocasión, cuando discutíamos el consentimiento informado, Analía me cuestionó cuál podía ser el beneficio de participar en esto. Me preguntó si me haría millonaria a costa de su historia, si iba a publicar libros y venderlos sin que ella se diera cuenta. “Yo no quiero que le demos nuestra vida a la gente, y que luego se vayan, mientras nosotras seguimos igual de jodidas” (Conversación con Analía Silva, Diario de campo, febrero, 2020). Esta experiencia marcó el rumbo de la colaboración. Asimismo, permitió la construcción de una alianza que trascendió el momento de recopilación y análisis de datos.

y conciencia de su lugar en el mundo (Agudo citado por Castro-Neira, 2019; Hernández, 2018).

En los primeros meses de trabajo, esta relación se reprodujo de una manera particular. Antes de que saliera de prisión, en el año 2019, yo la visitaba para reconstruir su trayectoria de enfermedad y confinamiento. En aquellos encuentros, bastaba que yo me sentara para que ella comenzara a hablar por horas, sin necesidad de que yo hiciera alguna pregunta inicial o le propusiera un tema de conversación. Su crítica al Estado era permanente, coherente con lo que iba elaborando sobre la injusticia y la prisión. Sabía qué decirme, en qué momento, con qué tono y en qué orden, como si supiera con detalle qué era aquello que yo estaba buscando.

Yo llegaba a mi casa y sentía que no tenía nada, que no estaban surgiendo datos nuevos. Semanas después, Analía me confesó que cuando nos conocimos, me estaba poniendo a prueba. Quería saber quién era yo, cuáles eran mis intenciones y qué era lo que quería de ella. Al explicarme, reconocía que era difícil pensar una estrategia de cooperación con alguien que a penas conocía. Sobre todo, porque ella me veía como una estudiante, joven, extranjera y con poco conocimiento sobre las dinámicas internas de la prisión.

No fue hasta después, cuando los encuentros se hicieron regulares y comenzamos a trabajar en proyectos políticos paralelos a la investigación, que el planteamiento de una propuesta colaborativa se vislumbró como posibilidad real. La regularidad se tradujo en un proceso de diálogo mediado por la escucha, en el que pasé de escuchar exclusivamente lo que ella tenía que decir a colocar también mi propia voz. En la conversación fue que encontramos las condiciones de posibilidad para reconocer nuestros propios sesgos, las preconcepciones que traía cada una al encuentro y las distancias estructurales que debíamos reconocer y no pasar por alto.

Entre el extrañamiento y el desconocimiento inicial de los contextos médicos, penitenciarios y organizativos —que denominé territorios de análisis— me percaté de lo parcial que era aquella postura de privilegio con la que tradicionalmente embestimos a quienes llegan como investigadores al campo. Lidiar con la emergencia, en todos sus niveles, fue

una condición que vino a discutir los límites de aquella jerarquía; no solo porque exigía la resolución conjunta de las situaciones imprevistas que comenzaban a brotar, sino porque en medio de ese contexto la fragilidad y el temor eran sentimientos compartidos por todas quienes confluíamos en Mujeres de Frente.

Abrazar las preguntas que quedaban sin contestar y los cuidados que debíamos anteponer en plena pandemia, fueron claves para producir una cercanía genuina, a contrapelo de las experiencias que se iban desplegando en el acompañamiento. Cuando decíamos investigar en la emergencia nos referíamos a que cada vez hay más eventos imprevistos que dificultan el trabajo planeado. Más aún, cuando en lo personal había decidido aferrarme al acompañamiento como ingreso metodológico, a pesar del estado de excepción.

El 30 de junio del 2020 Analía tuvo una crisis de salud, llevaba varios días sintiéndose débil y la zona del catéter le molestaba, tenía fiebre y dolor en todo el cuerpo. Inicialmente creyó que podía estar contagiada de coronavirus y decidió no ir a la diálisis. Dos días después, tampoco fue porque seguía en cama. Llamamos a la clínica a solicitar una visita domiciliar de su médico tratante. Al día siguiente, contactaron a Analía por teléfono el centro médico y le sugirieron, como es habitual, dirigirse a un hospital de segundo o tercer nivel para que le revisaran la colocación del catéter. Esto implicaba asumir el costo del transporte al centro de Quito y exponerse a uno de los principales focos de propagación del virus de la ciudad. Solicitamos una referencia para que fuera internada y recibimos únicamente la evaluación técnica más reciente hecha en el centro.

Fui con Analía al centro de salud. Yo no sabía qué era una referencia médica y tampoco tenía claro el proceso que debíamos seguir una vez que llegáramos al hospital. Donde, además, los accesos estaban siendo restringidos por la saturación de personas diagnosticadas con el virus. Quien conocía cómo llegar al hospital desde la clínica donde estábamos era ella. Cuando llegamos al Eugenio Espejo, hospital de cabecera, tuvimos que idear juntas un plan para pasar los puestos de seguridad y llegar al consultorio del nefrólogo, donde presentaríamos finalmente, la referencia para que pudiese ser internada. Yo anuncié que iba en calidad

de acompañante para poder entrar; aunque en términos prácticos era Analía la que me condujo de un lugar a otro hasta encontrar finalmente la entrada asignada para casos como el suyo.

Esperamos por dos horas hasta que permitieran su evaluación. Ambas estábamos asustadas, sobre todo porque en esos días el terreno del hospital era un lugar asociado a la enfermedad, el maltrato y la muerte. La dejé en su camilla, me llevé su ropa y escondí su celular bajo la almohada para que pudiera contactarme cuando tuviera un diagnóstico. Iba saliendo cuando escuché que la enfermera le preguntó a ella cuál era su vínculo conmigo. “Es mi familia” —le respondió Analía a la enfermera— (Diario de campo, 13 de junio, 2020).

De muchas formas, Analía y quienes formaban parte de MDF, eran también mi familia. Conversábamos todos los días, compartíamos estrategias para sortear la emergencia y nos apoyábamos virtualmente y, a veces, también en físico para sortear los miedos y el cansancio que ya pesaban en el cuerpo. Ese día, casi dos años después de haberlas conocido, dimensioné la complejidad de lo que estaba escribiendo en aquella investigación, su carácter reflexivo y, al mismo tiempo, profundamente concreto. Eso que yo venía registrando en el Diario de campo con el máximo detalle posible, lo vivían ellas, en el cuerpo. De hecho, conforme nos íbamos acercando, también lo vivía yo.

En ese momento pude notar que nuestra relación tomó un giro. Ya no era la relación entre investigadora e investigadas, sino que era distinto y fue a partir de dicho giro que se empezó a construir la confianza mutua. Yo no sentía el mismo dolor que Analía, pero sí sentía una gran angustia de dejar a una compañera en un hospital, así como temor de haber estado expuestas al contagio. Sentimientos que me conectaron con los de ella (Ahmed, 2015; Aranguren-Romero, 2010). Esto ciertamente presentaba un desafío: ¿Cómo se sostiene la vigilancia teórica y metodológica cuando una es sujeta de su propio análisis? Yo también sentía furia cuando los médicos legitimaban un abuso contra ella a través de una explicación técnica. Sentía enojo cuando la doctora a cargo increpaba la condición de género de Analía para explicar su indisciplina o cuando me despedía de ella en el hospital con el temor de no saber qué tenía y cuánto tiempo

iba a estar ahí. Me sentí vulnerable en cada visita a la cárcel, ya que el cuerpo queda expuesto a un sistema de vigilancia que ordena el cacheo a partir de un criterio de sospecha fundado en la apariencia física. También me sentí contrariada cuando por mi condición de estudiante extranjera me perdonaron el haber ingresado a la cárcel con unas monedas que el escáner no pudo detectar.

El diálogo con otras compañeras, la lectura permanente de investigaciones y el regreso constante a la teoría, fueron algunos de los canales que utilicé para regular ese torbellino de afectos desbordados. Intenté aferrarme a los datos para ver a través de ellos y no solo a través de las emociones que provoca el contacto directo con las estructuras de poder que tanta violencia ejercen. Me concentré en identificar cómo esas estructuras de dominación también habían recaído sobre mi cuerpo. Develé, asimismo, que esa misma jerarquía era la que nos colocaba a Analía y a mí en lugares sociales distintos. Indagué en mi propia historia, identifiqué cómo a ambas nos pasaba por el cuerpo los efectos del sistema clasista, racista y patriarcal en el que estábamos inmersas. A lo largo del ejercicio descubrí que en la pregunta sobre los ¿cómo?, más que en los ¿qué? o en los ¿por qué?, encontraba un terreno fértil para sostener el diálogo y comprender mejor ese vínculo que íbamos produciendo.

Volví al Diario de campo, en el que había registrado los textos que habíamos escrito Analía y yo en medio de la pandemia y me encontré con un texto particular que me llamó la atención: la crónica sobre la salud y la enfermedad que habíamos grabado con Mujeres de Frente. Revisé las notas que habíamos enviado a la clínica de diálisis para exigir un mejor tratamiento. Asimismo, recordé la presión que como organización ejercimos en distintas instituciones del Estado para garantizar el acceso de Analía a la salud pública, con calidad y calidez. Hacíamos un uso estratégico de los procesos que discutíamos críticamente, para poder negociar con el Estado, lo que nos condujo a unir el saber que provenía de su experiencia con las herramientas técnicas y políticas que yo podía poner en juego. Caí en cuenta que juntas habíamos construido un lenguaje común que iba más allá del análisis teórico de los datos y que cobraba vida en el trabajo artesanal de vivir, registrar, discutir y reflexionar como condición básica para la politización. Al construir estas breves

iniciativas, socializábamos lo que yo venía registrando en el estudio y lo que ella pensaba sobre esas interpretaciones. Quizás, no era la forma que yo esperaba, pero era la que habíamos construido juntas.

Al volver a los datos, me percaté que había un terreno difuso en la manera como ella se vinculaba con la institucionalidad estatal, médica y penitenciaria, que por la postura política que yo misma estaba construyendo, en contra de la injusticia, no había analizado con la necesaria rigurosidad. “Con el Estado se negocia porque te mantiene con vida” me dijo una vez Analía (Conversación con Analía Silva, Diario de campo, 13 de junio, 2020). Esa frase abría una posibilidad de reflexión hasta ahora poco abordada, que tenía que ver con evidenciar los pliegues de nuestra actividad militante a la luz de otras agencias que brotaban en la práctica cotidiana.

En efecto, esta confrontó mi interpretación inicial y me señaló con contundencia que, aunque nunca íbamos a estar con el Estado, teníamos que saber jugar para sobrevivir (Conversación con Analía Silva, Diario de campo, 13 de junio, 2020). Indagué un poco más y me di cuenta de que, lejos de ser ingenua, la postura de Analía respecto al Estado era absolutamente estratégica. Sobre esa base, para ella cobraba sentido exigir al Estado los derechos que por ley merece y tomar la posición parcial de víctima pasiva (Meyers, 2019).

A partir de dicha relación logré comprender cómo en un contexto regido por el cercamiento y la reindividualización de las relaciones sociales juntarse a pensar con otras, por fuera de una misma, era en sí un acto político y una postura respecto a la investigación. Era una apuesta desafiante disponer de estos hallazgos fuera del ámbito de la academia, donde los diálogos tienden a establecerse a través de lenguajes relativamente homogéneos, entre personas que comparten saberes cercanos y formas de expresión similares. Sacar la discusión fuera de las aulas y ponerla con relación a situaciones concretas y subjetividades diversas implicaba un ejercicio extra que pasaba no solo por el saber, sino también por el cómo se comunicaban esos diálogos, cómo se ponían a prueba y con quiénes se discutía. El escribir también adquirió un significado más allá del encargo académico inicial.

El contacto cotidiano con Analía y con las otras compañeras que participaban de los talleres de salud comunitaria resultó fundamental para darle cuerpo a esa intención de ir más allá del ejercicio normalizado de investigar para una cúpula selecta. Sin dejar de lado el compromiso con la rigurosidad y los preceptos ético-metodológicos que hacían del trabajo una propuesta de investigación en ciencias sociales, fue fundamental cuestionar permanentemente por qué y para qué estaba escribiendo sobre la salud, la enfermedad, el Estado y la politización.

## **Conclusiones: (Co)Escribir también es un acto político**

Pensar el acompañamiento como camino metodológico, apuesta política, espacio de reflexión y acción feminista fue el motor central de la construcción de este texto. Había identificado una necesidad por profundizar en los alcances y limitaciones de esta forma de aproximarse a la investigación. Sin embargo, también había una necesidad de plasmar los múltiples aprendizajes que acuñé en el desarrollo de este proceso.

De múltiples maneras, investigar es poner el propio cuerpo a dialogar con otros. Tal y como lo sostiene Ahmed (2015), en la materialidad del cuerpo se abren nuevas dimensiones para comprender la complejidad de lo social. Esto en sí mismo supone la discusión de la jerarquía de saberes legítimos en el desarrollo de nuestros estudios, ya que recupera la dimensión de los afectos, los sentidos y la experiencia encarnada como objetos de análisis fundamentales. Uno de los preceptos que pone en cuestión la idea de investigar-acompañando es aquel que plantea que quien investiga es externo a las condiciones contextuales que analiza. Esto es un principio que discute la aproximación etnográfica en general y la apuesta de la investigación-acción feminista en particular.

Para Donna Haraway (1995), el proceso de investigación feminista se caracteriza por su capacidad de producir y comunicar historias, que pueden ser compartidas a muchas personas. No obstante, el rigor científico de

dicha forma de investigar no es excluyente, sino, más bien, dado por su carácter parcial y localizado. En este proceso, muchas personas que vinieron antes que nosotras y otras que cultivaron con sus memorias y conocimientos este trabajo, intentamos traer al centro la subjetividad, la particularidad y el compromiso político crítico en aras de producir un conocimiento que pudiera sacudir el *status quo*.

No hubiera llegado a confrontar esta reflexión de no haber sido por la posibilidad de participar en los procesos de coescritura feminista producto del trabajo junto a Mujeres de Frente. Acompañar la escritura de compañeras de la organización, se tradujo en un nuevo espacio de aprendizaje mediado por la escucha y el diálogo. En ese ejercicio de escribir con otras descubrí que lo que venía trabajando con Analía se encontraba también en los relatos de Yolanda, Rebeca y María. Estos hablaban de violencia médica, racismo de Estado y abandono institucional. De cierto modo, eran una continuidad materializada en trayectorias muy diversas, a veces cercanas y otras distantes, sólo comprensibles a través del análisis situado.

No tuve la capacidad de profundizar en estos testimonios por las limitaciones de tiempo y la tensión política, económica y personal que se fue acrecentando a raíz de la emergencia sanitaria. No pude, tampoco, cumplir la promesa inicial de entrar a prisión y sostener un trabajo con mujeres que estuvieran privadas de libertad y fueran diagnosticadas con alguna condición similar a la de Analía. En ambos casos, fueron decisiones riesgosas, tomadas como medida de autocuidado y como reacción a la imposibilidad de acceder a algunos datos por las condiciones del Estado de excepción.

Opté por asumir los límites en el alcance de los datos que sí había podido construir, recopilar y analizar, así como dejar abierta la posibilidad para que en una nueva investigación pudiera continuar abordándolos. Tomar esa decisión no fue fácil, sobre todo porque muchos hemos normalizado la idea de que un proyecto está completo, hasta que hemos tenido acceso a toda la información posible para responder a nuestra pregunta inicial. Consideraré que tenía datos suficientes para plantear reflexiones abiertas

y dispuestas a la crítica, y que valía la pena compartir con el resto, los hallazgos a los que habíamos llegado en este proceso.

Transitar entre la escritura en primera persona singular y plural, era reconocer el diálogo entre lo que a veces producíamos como consenso y lo que en otras ocasiones, yo registraba como un análisis personal. Poner en papel que a veces los desacuerdos impedían la concreción de un argumento, fue un ejercicio complejo, porque supuso reflexionar sobre esas zonas grises que se generan entre el diálogo con los otros, el vínculo colaborativo, las propias preconcepciones y el criterio de rigurosidad.

Llevar este debate al espacio académico supone un nuevo desafío por dos razones. En primer lugar, arroja preguntas importantes sobre la manera en ¿cómo producimos conocimiento social? y ¿cómo pensamos la rigurosidad, la ética y la objetividad en la investigación?. Segundo, en su limitado alcance, pregunta por el lugar que ocupamos como investigadores en los procesos que analizamos, las voces que reconocemos como legítimas y las estructuras de dominación que se hacen visibles en ese proceso. Esa fue la apuesta con la que nos comprometimos Analía, Lisset, yo y todas las compañeras que pusieron el cuerpo para darle vida a este estudio y dejarlo abierto a otros que vengan más adelante.

## **Bibliografía**

- Aguirre, A. (2016). *La delincuencia en Quito entre 1960 y 1980: discursos y prácticas de punición, transgresión y resistencia* (tesis doctoral). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- Aguirre, A. (2019). *Incivil y criminal: Quito como escenario de construcción estatal de la delincuencia entre los decenios 1960 y 1980*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Aguirre, A., León, T. y Ribadeneira, N. (2020). Sistema penitenciario y población penalizada durante la Revolución Ciudadana (2007-2017). *Urvio, Revista Latinoamericana de estudios de seguridad*, (27), 94-110.

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones. Regulación emocional*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aranguren-Romero, J. P. (2010). De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 2(63), 1-27.
- Arteaga, E., Cuvi, J. y Maldonado, X. (2017, mayo). Políticas neoliberales de salud en el gobierno de Correa. *La Línea de Fuego*. Recuperado de: <https://lalineadefuego.info/2017/05/23/politicas-neoliberales-de-salud-en-el-gobierno-de-correa-por-xavier-maldonado-erika-arteaga-y-juan-cuvi/>
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalinas*. Madrid, España: Anagrama.
- Castro-Neira, Y. (coord.). (2019). *Antropología de la violencia*. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Chonata, J. F. (2012). *Análisis de supervivencia de pacientes en hemodiálisis en el periodo 2000-2010 en el Centro de Diálisis Dialcentro* (tesis doctoral). Universidad San Francisco de Quito, Quito, Ecuador.
- Coba, L. (2015). *Sitiadas: la criminalización de las pobres en Ecuador durante el neoliberalismo*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Dávalos, P. (2016). *Salud Inc. Monopolio, ganancia y asimetrías de la información en el aseguramiento privado de la salud en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Defensoría del Pueblo del Ecuador. (2019). *Pronunciamento de la Defensoría del Pueblo ante la proforma presupuestaria 2019*. Recuperado de: <https://www.dpe.gob.ec/pronunciamento-de-la-defensoria-del-pueblo-ante-la-proforma-presupuestaria-2019/>
- Espósito, R. (2012). Inmunidad, comunidad, biopolítica. *Las Torres de Lucca*, (1), 101-114.
- Gago, Verónica (2015). *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*. Madrid, España: Traficantes de sueños.

- Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Goetschel, A. M. (2019). *Moral y orden: la delincuencia y el castigo en los inicios de la modernidad en Ecuador*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Gutiérrez, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares: Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Gutiérrez, R. (2016). ¡A desordenar! por una historia abierta de la lucha social. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Cátedra.
- Heredia, V. (Abril, 2020). Pacientes con insuficiencia renal denuncian falta de recursos en emergencia Covid-19. *Diario El Comercio*. Recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/pacientes-insuficiencia-renal-dialisis-centros.html>.
- Hernández, R. A. (2018). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. A. Escobar (ed.), *Prácticas otras de conocimiento T2* (83-106). México D.F., México: CLACSO.
- Robles-Osorio L. y Sabath, E. (2016). Disparidad social, factores de riesgo y enfermedad renal crónica. *Revista de Nefrología*, 36(5), 465-582.
- Maldonado, X. (2020). Pensar la pandemia: ¿Qué está pasando en Ecuador? CLACSO. Recuperado de: <https://youtu.be/4fokVov2ePk>
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Revista Alteridades*, 11(22), 111-127.
- Meyers, D. (2019). Two victim paradigms and the problem of impure victims. *Humanity: an international Journal of Human Rights, humanitarianism, and development*, 2(2), 255-275.
- Ministerio de Salud Pública. (2018). *Prevención, diagnóstico y tratamiento de la enfermedad renal crónica*. Recuperado de: [https://www.salud.gob.ec/wp-content/uploads/2018/10/guia\\_prevenccion\\_diagnostico-](https://www.salud.gob.ec/wp-content/uploads/2018/10/guia_prevenccion_diagnostico-)

co\_tratamiento\_enfermedad\_renal\_cronica\_2018.pdf. Recuperado el 23 de abril 2021.

**Mujeres de Frente.** (Abril, 2020). Es Justo Liberarlas: El Estado tiene la responsabilidad constitucional de proteger la vida de las personas privadas de la libertad bajo su custodia. *Ecuador Today*. Recuperado de: [https://ecuadortoday.media/2020/04/05/manifiesto-por-la-excarcelacion-es-justo-liberarlas/?fbclid=IwAR1\\_Gr4qW7mqscqey\\_K5uDj0eiPHyC-mgaVmPTedsqtKmCoTcfT56kVW6M78](https://ecuadortoday.media/2020/04/05/manifiesto-por-la-excarcelacion-es-justo-liberarlas/?fbclid=IwAR1_Gr4qW7mqscqey_K5uDj0eiPHyC-mgaVmPTedsqtKmCoTcfT56kVW6M78).

**Ortiz, S.** (Abril, 2020). Metropolitanos retiraron las ventas ambulantes en el Comité del Pueblo y La Bota; los informales reaccionaron con violencia. *Diario El Comercio*. Recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/municipio-retiraron-ventas-comite-contagio.html>.

**Paladines, J.** (2016). La mano dura de la Revolución Ciudadana (2007-2014). En: M. Sozzo (ed.), *Postneoliberalismo y penalidad en América del Sur*, (149-88). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

**Pontón, J. y Torres, A.** (2007). Cárceles del Ecuador: los efectos de la criminalización por drogas. *Revista Latinoamericana de seguridad ciudadana*, (1), 55-73.

**Rappaport, J.** (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista colombiana de Antropología*, (43), 197-229.

**El Comercio.** (Abril, 2020). Personas privadas de la libertad construyen féretros para donación. *Diario El Comercio*. Recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/detenidos-carcel-ambato-feretros-covid19.html>.

**TVC.** (Marzo, 2020). Investigan agresiones entre comerciantes y policías en el centro de Quito. *tvc, Quito*. Recuperado de: <http://www.tvc.com.ec/actualidad/investigan-agresiones-comerciantes-policias-centro-quito-35764>.

**Scheper-Hughes, N. y Bourgois, P.** (2004). *Violence in war and peace*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Blackwell Publishing.

- Scheper-Hughes, N. y Wacquant, L. (2002). *Commodifying Bodies*. Nueva York, Estados Unidos: Sage Publications.
- Taussig, M. (1980). Reification and the consciousness of the patient. *Social Science and Medicine. Part B Medical Anthropology*, 14(1), 3-13.
- Velasco, M., Hurtado, F. y Tapia, J. (2020a). ¿Estaba preparado el sistema de salud para enfrentar la pandemia? Quito, Ecuador: Observatorio Social del Ecuador.
- Velasco, M., Hurtado, F. y Tapia, J. (2020b). *El acceso geográfico desigual a la salud en Ecuador*. Quito, Ecuador: Observatorio Social del Ecuador.



# **Experiencias y resistencias de las mujeres *kichwas* de Allyshungo**

## **¿Cómo estudiar violencias basadas en género contra mujeres indígenas?<sup>1</sup>**

---

Tatiana Jiménez Arrobo

---

1. Este artículo corresponde a mi trabajo de tesis elaborado para la obtención del título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO sede Ecuador.

## **Introducción: Un continuum de experiencias posibles**

El presente trabajo es el resultado del proceso de investigación que tuvo como objetivo analizar los discursos y las narrativas acerca de las violencias basadas en género (VBG) en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tienen lugar en la comunidad Allyshungo del cantón Cascales. Este cantón se encuentra en Sucumbíos, una provincia caracterizada por la violencia de grupos armados irregulares y las actividades relacionadas con la explotación petrolera. Hoy en día, también se ha tornado un foco de migración venezolana y colombiana, especialmente de mujeres. La situación para las mujeres cuyas vidas transcurren en comunidades alejadas del centro de la provincia es dramática. La mayoría de ellas son mujeres indígenas víctimas de distintos tipos de violencias. Ellas no suelen tener el apoyo de sus familias ni posibilidades de acceder a redes de apoyo estatal que les brinden cobertura para la protección de sus derechos.

De hecho, según la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencias Contra las Mujeres (ENVIGMU) llevada a cabo por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2019) arroja que para el año 2019 el 64 % de las mujeres indígenas a nivel nacional han reportado haber experimentado algún tipo de violencia a lo largo de su vida. Cifra similar al porcentaje nacional de todas las mujeres que es de 64,9 %. De este último porcentaje, el 56,9 % corresponde a violencia psicológica, el 35,4 % a violencia física, el 32,7 % reportan haber experimentado violencia sexual y el 16,4 % reportaron haber sufrido violencia patrimonial a lo largo de su vida. Lo anterior demuestra que la violencia psicológica y la violencia física prevalecen entre las múltiples violencias que sufren las mujeres. De igual forma, es fundamental agregar que esta Encuesta ha mostrado que en la provincia de Sucumbíos el 66,3 % de las mujeres ha experimentado algún tipo de violencia a lo largo de su vida; porcentaje superior al nacional (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2019).

En consecuencia, las cifras de denuncias de violencia contra las mujeres reportadas por la Fiscalía General del Estado desde la vigencia del Código Orgánico Integral Penal (COIP), que corresponden a la provincia de Sucumbíos demuestran la situación de violencia contra las mujeres en este territorio y son apenas la punta del iceberg, pues se conoce que un alto porcentaje de mujeres no reportan, ni denuncian las violencias que experimentan. De este modo, por el delito de Violencia física contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 156 del COIP) se registraron 339 casos desde 2014 al 2020. En cuanto al delito de Violencia psicológica contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 157 del COIP) se han reportado 4.538 casos en el mismo periodo de tiempo. En lo que refiere al delito de Violencia sexual contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 158 del COIP) se han registrado 11 casos. Mientras que por el delito de Abuso sexual (art. 170 del COIP) se han reportado 579 casos y por el delito de violación (art. 171 del COIP) se registran 1.033 casos. Por el delito de violación incestuosa (art. 171.1 del COIP) no se han reportado denuncias en esta provincia (Fiscalía General del Estado, 2021).

Sin embargo, para el 11 de marzo de 2017 la FGE reportaba en su sitio web que entre el 85 y 90% de los agresores sexuales son parte del entorno familiar de las víctimas.<sup>2</sup> De hecho, un reportaje realizado por Carolina Mella para Visión 360 y transmitido por Ecuavisa el 12 de mayo de 2019 indicaba que en Sucumbíos para el año 2019 ingresaban anualmente novecientas denuncias por violencia sexual y al menos cuatrocientas de ellas se trataban de violaciones a niñas, en su mayoría cometidas por algún familiar.<sup>3</sup> De este modo la violencia en los entornos familiares es una problemática que no da tregua y se manifiesta de distintas formas.

---

2. “El abuso sexual infantil en la mira de la Fiscalía”, Fiscalía General del Estado, acceso el 26 de mayo de 2021, <https://www.fiscalia.gob.ec/el-abuso-sexual-infantil-en-la-mira-de-la-fiscalia/>

3. Mella, Carolina. Reportaje sobre incesto en Visión 360, emitido el 12 de mayo de 2019, Ecuavisa, un vídeo en YouTube (16:22 al 36:22), <https://www.youtube.com/watch?v=u-z3azR5EltU>

En ese marco contextual, considero al objeto de estudio en un entorno familiar y comunitario donde la construcción de discursos sociales y narrativas hacen posibles los fenómenos. Parto por reconocer que estos dan cuenta de la forma cómo las comunidades, familias, instituciones y demás agentes sociales administran la violencia, la experiencia y el dolor alrededor de las violencias que van en contra de las mujeres indígenas. Los discursos llegan a establecer un manto de legitimidad proveniente de marcos conceptuales y sociales sesgados que tienden a responsabilizar a las víctimas de los sucesos o ubicarlas como víctimas pasivas. En ese sentido, niegan su capacidad de apropiarse del dolor o de resistir a este (Das, 2008). Las preguntas que guiaron la discusión fueron: ¿Cuáles son los discursos y las narrativas acerca de las violencias basadas en género contra las mujeres en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tiene lugar en la comunidad Allyshungo del cantón Cascales? ¿Qué discursos atraviesan la disputa por la definición del concepto de violencias basadas en género contra las mujeres en la comunidad Allyshungo, del cantón Cascales? ¿Qué características componen las narrativas de las mujeres en torno a las violencias basadas en género, a partir de sus propias prácticas de significación y experiencia?

Mi argumento es que en los entornos familiares y comunitarios donde transcurre la vida de las mujeres indígenas, persisten relaciones de poder cuyas consecuencias se exacerbaban en contextos amazónicos y fronterizos. Se trata de territorios con estructuras estatales y locales débiles que son insuficientes y poco cualificadas para brindar atención y proveer servicios que garanticen seguridad y protección para las mujeres. De este modo, la violencia contra las mujeres indígenas se refuerza como consecuencia de discursos que responden a patrones socioculturales y de género, lo cual resulta en vulneraciones estructurales y sistemáticas que se manifiestan mediante la ausencia de atención y provisión de servicios de justicia adecuados a las realidades territoriales, lo cual las deja en total indefensión.

Para esto, comprendo a los discursos como formas mediante las cuales se manifiesta el poder y las ideologías de dominación y exclusión que

responden a contextos sociales e históricos específicos. Es decir, los discursos constituyen prácticas de poder y saber (Foucault, 1973), que se toman como verdad y son interiorizadas por los individuos y socializadas mediante su interacción familiar y comunitaria. Igualmente, cada individuo entiende y asume estos discursos de formas distintas, lo cual responde a sus propias experiencias. De este modo, indagar en la experiencia fue el hilo conductor entre el discurso y las narrativas.

Retomo a Joan Scott (2001) que propone a la experiencia como el origen del conocimiento y una forma de hablar de lo que ocurre, es decir se constituye la experiencia como una forma de interiorizar los discursos sobre las violencias basadas en género y que consecuentemente, influyen en las prácticas de significación de cada persona e inciden en sus narrativas. Por su parte, las narrativas vienen a ser una forma de lenguaje y de otorgar significado; mediante las narrativas las personas son guiadas a actuar basadas en contextos discursivos particulares. El contexto de ausencia estatal y de violencia amazónica-fronteriza en el que transcurre la vida de las mujeres *kichwas*, supone el enfrentamiento constante a discursos de dominación y exclusión que sustentan las desigualdades, el racismo, la falta de acceso a justicia y la violencia de género.

Por lo tanto, hablar de violencias en el entorno familiar es una tarea que implica cuestionar el discurso idílico de la familia como un lugar seguro y amoroso para todas las personas que lo integran, reconociendo que se trata de un escenario donde tienen lugar formas extremas de violencias basadas en género (VBG) e implica indagar en las formas cómo se establecen las relaciones de parentesco. Pues estas se encuentran envueltas en una trama de silencios e invisibilización sostenidas por órdenes discursivos que atraviesan los cuerpos de las mujeres. Hecho que las obliga a vivir en un *continuum* de experiencias posibles de violencias que las acompañarán a lo largo de toda su vida.

## **Reconociendo mi lugar de enunciación: metodología**

Para responder a mi pregunta de investigación me planteé como objetivo general: Analizar los discursos y narrativas de las mujeres acerca de las violencias basadas en género en el marco de prácticas de significación dadas a partir de la interacción social y comunitaria que tiene lugar en la comunidad Allyshungo del cantón Cascales. Para alcanzar dicho objetivo, planteé los siguientes objetivos específicos: (1) Identificar los discursos que atraviesan la disputa por la definición del concepto de violencias basadas en género contra las mujeres en la comunidad Allyshungo del cantón Cascales; y, (2) caracterizar las narrativas de las mujeres en torno a las violencias basadas en género contra las mujeres a partir de sus propias prácticas de significación y experiencia.

Propuse un diseño metodológico que partiera por reconocer mi lugar de enunciación (Mohanty, 2008), el cual está atravesado por la amalgama “patriarcado-capitalismo-colonialidad”, frente al que asumí una visión crítica desde los feminismos interseccionales y de frontera, que me llevaron a cuestionar mis formas de pensar, existir y concebir el mundo a mi alrededor. Esto me permitió situarme históricamente para orientar mi proyecto desde el paradigma constructivista de investigación para conocer ¿Cómo se conoce? y ¿Cómo se comunica lo que se conoce? (Zúñiga citado por Labra, 2016).

Asimismo, es importante resaltar que el enfoque metodológico cualitativo fue fundamental para analizar los discursos y narrativas construidos en torno a las violencias basadas en género (VBG). En esa línea propuse recabar información a través del método etnográfico, definido por Geertz (2003) como una descripción densa. Este método me ha permitido comprender las prácticas de significación respecto de las VBG contra las mujeres, en tanto que estas atraviesan los discursos y narrativas de los individuos y se reproducen en la interacción social y la vida cotidiana. Así, pude acercarme a responder interrogantes como: ¿Qué discursos caracterizan la manera en que la comunidad habla de violencia?, ¿a partir

de qué marcos históricos e institucionales surgen?, ¿cómo se entiende la violencia?, ¿cómo la interpreta la comunidad?, ¿cómo la vive la comunidad?, ¿de qué forma la cuestiona la comunidad?

El trabajo de campo se realizó en los meses de febrero y marzo de 2020. Esto comprendió un proceso de reconocimiento del campo etnográfico y acercamiento a los sujetos de mi investigación mediante entrevistas estructuradas y semiestructuradas que se introducían a conocer las dinámicas comunitarias y familiares de las mujeres. Muratorio (2005) señala que el campo es una construcción ideológica y “un espacio de práctica social donde lo dialógico no es una decisión teórica, sino una necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el Otro para sobrevivir” (Muratorio, 2005, p. 131). Por ello, mediante conversaciones y entrevistas basadas en preguntas estructuradas y semiestructuradas busqué conocer el entorno personal, las relaciones interpersonales y comunitarias en las que transcurrían las vidas de las mujeres *kichwas* de la comunidad.

Para complementar la información recolectada y con el fin de comprender la dinámica que han tenido las Violencias Basadas en Género (VBG) contra las mujeres indígenas *kichwas* de Allyshungo, acudí a entrevistas realizadas a personal que atiende en casas de acogida y de otras instituciones de atención a víctimas de violencias, la revisión de documentos institucionales y organizacionales que den cuenta de la manera cómo se incorpora la problemática a sus prácticas de prevención y protección.

Adicionalmente, es importante mencionar que privilegiar el bienestar de las personas que colaboraron con la investigación ha sido uno de los pilares fundamentales de mi trabajo, con ello buscaba no vulnerar sus derechos o revictimizarlas. Acudí a los acuerdos de consentimiento para cuidar su integridad e identidad y trataba de que los lugares donde se desarrollaban las conversaciones y entrevistas fueran espacios seguros para las personas entrevistadas y la entrevistadora. Además, he administrado y sistematizado la información de forma transparente y organizada.

Las limitaciones metodológicas y dilemas éticos enfrentados en el transcurso de la investigación, se presentaron en función de contratiempos

relacionados con las ocupaciones de las personas participantes. El Código de Ética de la *American Anthropological Association* enfatiza sobre la responsabilidad que debe asumir quien investiga respecto a las comunidades y territorios donde se hace el trabajo de campo. Tenemos la obligación de respetar los tiempos de quienes colaboran con la investigación, como un aspecto primordial para el establecimiento de relaciones respetuosas y recíprocas con las personas participantes. El apego a estos lineamientos y la ejecución de los distintos métodos de recopilación de datos, me permitió la continuidad efectiva de la investigación en terreno. La aplicación de técnicas como la observación participante y la escritura del Diario de campo, de forma constante y disciplinada, fueron esenciales para registrar información. De hecho, este ejercicio fue el principal aliado cuando comenzaron a presentarse limitaciones relacionadas con la pandemia mundial.

Asimismo, de modo paralelo, la coyuntura mundial de la pandemia a causa de la Covid-19 condujo a afrontar varios desafíos. Uno de ellos fue la decisión de salir del trabajo de campo luego del 16 de marzo de 2020, cuando el Gobierno Nacional declaró medidas de aislamiento obligatorio para disminuir los riesgos de contagio por coronavirus. Esa decisión me permitió reflexionar acerca de dos cosas. La primera reflexión está relacionada con lo que Muratorio (2005) llama la identidad forastera, la cual puede asumirse de diversas formas según los contextos sociales e históricos. En concreto, este contexto de enfermedad y muerte me llevó a aceptar mi vulnerabilidad en todos los sentidos, emocional y física, por lo que la búsqueda de seguridad se volvió fundamental. La segunda reflexión ocurre luego de reconocer mi propia vulnerabilidad. Gracias a ello, reconocí también la vulnerabilidad de las otras personas que eran sujetos de mi investigación. Hecho que hizo evidente las desigualdades que nos atraviesan, como un reflejo de las estructuras de poder que caracterizan nuestras relaciones.

Continuar con la investigación y mantener el contacto con todas las personas que viven en la comunidad fue otro desafío. Como era de esperarse, las dificultades de comunicación existentes disminuyeron las posibilidades de mantener un contacto directo y fluido con todas las personas.

Desde que el aislamiento preventivo obligatorio fue decretado en Ecuador, los diálogos con Lucía Saavedra<sup>4</sup> y su familia<sup>5</sup> se redujeron a llamadas telefónicas. Así, con mucha dificultad, a través de este ejercicio intenté acompañar y cuidar nuestro vínculo. En estas comunicaciones, conocí los desafíos que afrontaron por la pandemia, los cuales dan cuenta del contexto que viven muchas comunidades indígenas que viven la nueva normalidad desde el abandono y la soledad (Kolirin, 2020).

Fue necesario adaptarnos a una nueva realidad espacial, modificando propuestas y metodologías de investigación, que implicaron renuncia y que se sumen nuevos dilemas al trabajo de escritura y procesamiento de resultados. La salida emergente del campo sin haber ahondado en un proceso reflexivo directo y abierto sobre las violencias, junto a las mujeres que viven en la comunidad, implicó usar los datos con mayor cuidado y consideración.

Aunque obtuve el consentimiento de todas las personas que entrevisté durante la primera etapa, eso no significó la vigencia de los acuerdos. Apegada a los lineamientos reflexivos alrededor de “dar voz” a sujetos históricamente silenciados (Spivak, 2002) intentaba hacer del consentimiento un proceso de reflexión constante. Donde cada participante fuera consciente del uso de sus experiencias y de los giros que sus historias iban tomando en la investigación.

Obtener el consentimiento no se reduce a la firma de acuerdos que permitan la grabación de las entrevistas o que autoricen el uso de nombres reales o ficticios en la investigación. En realidad, implica reconocer que se trata de sujetos analizantes con sus propios intereses que pueden o no compartir nuestras prioridades intelectuales y que probablemente tienen su propia agenda con relación al trabajo que se propone. Por lo tanto, más allá de la actualización constante de los acuerdos, el consentimiento significa la reflexividad constante y compartida en la interpretación de la

---

4. Este nombre es un seudónimo.

5. Lucía Saavedra y su esposo Pascual Garzón me acogieron para que viva con toda su familia, mientras elaboraba mi trabajo de campo.

información. En últimas, se trata de ir más allá de la problematización de las relaciones de producción y el ejercicio de toma de decisiones. Esto, no solamente por la investigadora, sino también por los sujetos que participan en la investigación (Muratorio, 2005).

En ese sentido, la dificultad de llevar a cabo dicho ejercicio de reflexión constante y de toma de decisiones compartida, significó un dilema ético que complejizaba la sistematización y la escritura del trabajo de investigación. Por lo tanto, intenté ser justa con sus voces y experiencias, así como consciente de las dificultades para lograrlo. De este modo, procuré evitar universalismos y esencialismos que producen y reproducen mayores violencias contra grupos históricamente despojados de sus voces y conocimientos y, sobre todo, ser más cuidadosa con sus nombres y la información que me confiaron.

En consecuencia, este trabajo constituye un aporte para la comprensión de las formas cómo se administra las violencias contra las mujeres en comunidades indígenas *kichwas* de la Amazonía. Con este ejercicio de carácter etnográfico, propongo reflexionar alrededor de las voces y experiencias de Guillermina, Lucía, Sandra, Marisol y Soledad, quienes me guiaron en la comprensión de los discursos y narrativas que son resultado de las distintas dinámicas históricas, sociales, políticas y económicas que han atravesado su realidad, las cuales, articuladas a sus propias prácticas y cosmovisión, reproducen formas autónomas de gestionar la vida comunitaria y la lucha contra las violencias basadas en género.

## **Categorías claves para el análisis de las violencias**

La comprensión de los discursos que hacen posible la violencia contra las mujeres indígenas estuvo guiada por categorías como discurso, parentesco, violencia y narrativas, que fueron centrales para la investigación. A partir de los debates y aportes teóricos de Foucault (1988),

Van Dijk (2013) y Londoño y Frías (2011) se puede decir que la categoría discurso se analiza como una interacción situada y una manifestación directa de la ideología. Esta se encuentra vinculada al poder, el cual se asume como “una construcción social e histórica, (...) una categoría relacional y dialéctica que las personas no la poseen, sino que la ejercen al interactuar con otras y con su entorno” (Camacho, 2003, pp. 35-36). Por ello, Foucault sugiere revisar la experiencia de los sujetos a partir de la comprensión de la conciencia histórica y la realidad, que incentivan la producción y reproducción de un cierto ordenamiento interno (Conde, 2009; Foucault, 1988).

Se trata de contextos discursivos que nos remiten formas de pensamiento y comprensión sobre cómo opera el mundo y nuestro lugar en el mismo. Estos influyen en las “formas de organizar los modos de vida, las instituciones, las sociedades; formas de materializar y justificar las desigualdades, pero también de negarlas” (Luna, 2014, pp. 53-54). Por lo tanto, el género es uno de los principales discursos de exclusión que ordena las relaciones sociales y está basado en el sistema sexo-género (Harding y Hintikka, 2004; Rubin, 1986). Este se define como un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se basa en esas diferencias sexuales y se comprende como una forma primaria de relaciones significantes de poder (Scott, 1990). En otras palabras, el género es un sistema de dominación que se expresa mediante el control y la apropiación masculina del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres, pues “la ‘reproducción’ está ampliamente configurada para incluir la sexualidad, la vida familiar y las formaciones de parentesco, así como el nacimiento que biológicamente reproduce la especie” (Harding y Hintikka, 2004, p. 311). De este modo, las relaciones de género han organizado la vida social a lo largo de la historia y en todas las culturas actuales, a partir de la reproducción de una multiplicidad de violencias que atentan contra la dignidad y el sentido de valor de las personas y principalmente de las mujeres.

En efecto, las relaciones de parentesco y más precisamente la familia tienen un lugar estratégico para la formación de órdenes discursivos relativos al género; a pesar de la manera en que estos se configuren y

conciban están supeditados a entramados culturales que a determinaciones netamente biológicas y universales. En este sentido, las relaciones de parentesco van más allá de una lista de parientes biológicos, es más bien un sistema de categorías y posiciones que tienden a contradecir las relaciones genéticas reales (Rubin, 1986). En el marco de la teoría de la reciprocidad primitiva, el parentesco es sobre todo un sistema de intercambio que organiza la vida económica, política, ceremonial y sexual de la sociedad. En ella lo matrimonial constituye una forma básica de intercambio de regalos y las mujeres son el eje central de ese intercambio. Todo eso explicaría la regulación de la sexualidad, la fundación de leyes de exogamia y, en consecuencia, la prohibición del incesto.

Abordar violencia contra las mujeres con énfasis en la categoría género, nos ofrece un contexto histórico y social de la violencia. Este es útil para generar procesos de acompañamiento a mujeres víctimas y sobrevivientes, puesto que se hace hincapié en la diferencia sexual como construcción social (Nash citada por Velázquez, 2003). Es decir, lo anterior demuestra un orden discursivo alrededor del cual se entretajan una serie de prácticas sociales, creencias y códigos de comportamiento dados en función de la jerarquía sexual. Asimismo, Adán (2018), Plaza Velasco (2007) y Velázquez (2003) consideran que las violencias basadas en género (VBG) contra las mujeres deben entenderse como un fenómeno complejo que supone la articulación de una multiplicidad de actos, hechos y omisiones construidas sobre los cuerpos. Factores que producen tensiones que amenazan a las mujeres desde lo simbólico hasta lo físico. Por tanto, las VBG son también un dispositivo social que coartan el acceso a derechos humanos y reproducen desigualdades basadas en las diferencias simbólicas y subjetivas de los sexos, que responden a contextos históricos y sociales específicos.

Para las mujeres indígenas, las violencias son de carácter político, social, económico, espiritual, físico, sexual, psicológico y medioambiental. Dichas violencias tienen múltiples dimensiones: Interpersonal y estructural, pública y privada, estatal y no estatal. Por tanto, afectan profundamente la existencia de los pueblos y su diversidad como sociedad (Centro de Culturas Indígenas del Perú, 2013). Respecto a los orígenes de las VBG contra

mujeres indígenas existen interesantes debates. Desde la perspectiva de las cosmovisiones indígenas, se sostiene que tales violencias proceden de las ideologías del mundo occidental, cuyo momento fundante habría sido el proceso de colonización de los pueblos nativos de América. En contraste, para varios feminismos comunitarios de Guatemala y Bolivia se reconoce la existencia del patriarcado ancestral originario, mediante una reflexión profunda que trasciende la posición histórica situada que culpa exclusivamente al colonialismo (Gargallo, 2014).

A partir de las consideraciones previas, es importante inscribir este debate sobre las violencias contra las mujeres indígenas en el marco de una perspectiva interseccional, porque es crucial en la búsqueda de justicia para todas las víctimas de violencia. Asimismo, las opresiones de género no pueden tratarse al margen de otras relaciones de poder (Alcoff, 2018). En ese sentido, la interseccionalidad visibiliza los sistemas de opresión, dominación y discriminación que atraviesan las identidades sociales (Crenshaw, 1991). De hecho, Borda-Niño (2018) sostiene que varios autores han demostrado que la identidad étnica en relación con la violencia sexual en el contexto indígena boliviano es entendida por varios sectores de la sociedad como la familia, la opinión pública y varias instituciones, como un signo de primitivismo sexual y naturalidad del abuso. Factor que se convierte en una herramienta para culpabilizar a las mujeres indígenas de la violencia. En concreto, el abuso sexual se puede entender y experimentar de forma distinta según aspectos como la edad o la autoidentificación étnica de las mujeres, por lo que la discriminación étnica y de clase afecta notablemente sobre lo que se vive, se dice, se hace y se calla (Segato citada por Borda-Niño, 2018).

De acuerdo con el párrafo anterior, las narrativas constituyen una herramienta para indagar en las experiencias de las mujeres respecto a la violencia y los significados que les dan. La narrativa se puede comprender como una forma del lenguaje, en que las personas entienden sus vidas y la manera como ciertos eventos adquieren significado. Dichas narrativas se encuentran ligadas a contextos culturales que están consecuentemente atravesados por relaciones de poder (Bustamante, 2010). La narrativa está unida a la experiencia, la cual debe ser entendida como el origen

del conocimiento, así como una categoría que “sirve como una manera de hablar de lo que ocurrió, de establecer diferencias y similitudes, de decir que se tiene un conocimiento «inalcanzable»” (Roach citada por Scott, 2001, p. 72). La experiencia brinda las bases sobre las que se levantan las historias, pero además sirve para reconocer “la existencia de individuos, en lugar de preguntarse cómo son producidas socialmente las concepciones de sí y las identidades” (Scott citada por Arfuch, 2002, p. 92).

## **Disputas discursivas ante las violencias contra las mujeres *kichwas***

En este apartado, reflexiono sobre la forma cómo la justicia ordinaria y la justicia indígena se entrecruzan para atender y resolver las violencias contras las mujeres indígenas. Presento a la Ley para el Buen Trato, como una herramienta de las mujeres *kichwas* para gestionar varios tipos de violencias contra las mujeres y miembros de la comunidad. También se reflexiona sobre el uso de instrumentos como la kamachina para resolver problemas de pareja y cómo la administración de justicia indígena al estar liderada por hombres, se vuelve injusta con las mujeres puesto que estos actúan desde sus subjetividades atravesadas por prácticas dominadoras que intentan sostener el estado de las cosas.

**Alternativas para afrontar la violencia contra las mujeres indígenas en el marco de la Ley 103:** En 1997 surgen las primeras iniciativas de las mujeres indígenas con relación a la atención de la violencia contra las mujeres, enmarcada en la aplicación de la Ley 103 en sus comunidades. Se realiza la construcción e implementación del Reglamento de Buena Convivencia en Cotacachi, una iniciativa diseñada por tres instituciones, como son la UNORCAC, a través del Comité Central de Mujeres, la Asamblea de Unidad Cantonal, a través de la Coordinadora de Mujeres, el Municipio de Cotacachi a través del Centro de Atención Integral a la Mujer y Familia, con el financiamiento de UNIFEM.

El reglamento para la buena convivencia comunitaria *Sumak Kawsaipa Katikamachik*, que está enmarcada en los principios de la justicia indígena y la reparación del daño, establece sanciones que se incrementan cada vez que una persona comete la misma falta. Inés Bonilla, una mujer *kichwa* de Imbabura, explica que en los casos que constituyen delitos como la violación o el intento de violación, estos se derivan a los fiscales o juzgados penales, que son parte de la justicia del Estado (Bonilla y Ramos, 2009). Mientras que existen otros casos que sí puede sancionar el reglamento.

La experiencia de Cotacachi ha sido útil para comprender a la justicia comunitaria como un campo paralelo a la justicia ordinaria, que es útil y necesario para la prevención de la violencia contra las mujeres indígenas, en ausencia de una justicia estatal u ordinaria que aplique de forma integral y real, un enfoque intercultural y que reconozca a las mujeres indígenas como sujetas de derecho y ciudadanas (Bonilla y Ramos, 2009). Esta experiencia habría servido como antecedente para la construcción de la Ley para el Buen Trato en la provincia de Sucumbíos por parte de la Asociación de Mujeres de Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos (AMNKISE), que es una asociación filial de la FONAKISE y agrupa alrededor de 80 mujeres.

La Ley para el Buen Trato está fundada en el interés de enfrentar la violencia contra las mujeres *kichwas* al interior de sus familias y está respaldada por el marco legal de la FONAKISE y de la AMNKISE, que reconocen la existencia de violencia contra las mujeres *kichwas* en Sucumbíos como un problema prioritario e identifican cuatro formas de violencia, tales como: violencia física, violencia psicológica, violencia sexual y violencia económica. Y, al igual que el Reglamento para la Buena Convivencia de Cotacachi, en la Ley para el Buen Trato reconocen otras situaciones que constituyen violencia como la negligencia, el impedimento para trabajar o estudiar, y chimes (FONAKISE, 2009, p. 6). El aspecto más importante a destacar de la ley es la incorporación de sanciones y el procedimiento para denunciar violencia de género contra las mujeres, estableciendo una ruta para la misma. La cual se ejecuta mediante la práctica ancestral de la *kamachina* o consejo de una persona que sea respetada en

la comunidad, lo cual no significa en ningún sentido no apoyar a las mujeres que deciden denunciar actos de violencia ante las autoridades del Sistema de Administración de Justicia del Ecuador.

**Justicia indígena administrada por hombres:** Pequeño (2009) sostiene que “los hombres están atravesados por una lógica y un sesgo de subjetividad masculina que impone un orden y que busca perpetuarlo” (p. 87). Probablemente no se trate de una práctica consciente, sin embargo, el entorno social y comunitario atravesado por los discursos de opresión y discriminación hacia las mujeres, predispone la ejecución de prácticas injustas para las mujeres y que todo sea justificable. En estos entornos, poner en conocimiento de las autoridades comunitarias un hecho de violencia puede significar el enfrentamiento de varios obstáculos, configurados a partir de los marcos discursivos estatales y comunitarios. El primero es que la figura paterna está representada por el presidente de la comunidad indígena, cuyas prácticas están determinadas por sus propios valores y representaciones frente a las VBG; segundo, las relaciones de parentesco entre el agresor y quienes ocupan cargos de autoridad que contribuyen a establecer complicidades y silencios, mediante la no intervención. Tercero, “la forma de intervención y resolución de casos de violencia se estandariza y se concreta en una sanción moral para el agresor, y el uso del consejo para la pareja” (Segura, 2008, p. 104). Y, cuarto, pese a que la “Ley para el Buen Trato” busca ceñirse a los lineamientos de la justicia indígena y tender puentes con la justicia ordinaria, los procedimientos frente a delitos de violencia sexual no son claros y tampoco hay garantías de que estos casos realmente traspasen la frontera de la jerarquía comunitaria.

**La justicia ordinaria no responde a las necesidades de las mujeres indígenas:** Para denunciar casos de violencia contra las mujeres ante la justicia ordinaria, se puede acudir a las instancias como las Fiscalías Especializadas en Violencia de Género, las oficinas de la Defensoría Pública, las Unidades Judiciales competentes en Violencia contra la Mujer o Miembros del Núcleo Familiar, los Servicios de Protección Integral y la Junta Cantonal de Protección de Derechos. Sin embargo, la mayoría de estas instancias están ubicadas en las cabeceras provinciales, esto

dificulta a las mujeres que están en tercera y cuarta línea, acudir a la justicia ordinaria.

Además, es importante señalar que existen barreras de lenguaje y comunicación en las instituciones públicas, puesto que no todos los organismos de justicia cuentan con intérpretes o traductores para realizar interrogatorios cuando las víctimas o sobrevivientes lo requieran. En entrevistas realizadas a profesionales de salud que atienden en casas de acogida de Sucumbíos y Orellana, confirman que pueden solicitar traductores en *kichwa* pero otras lenguas están totalmente excluidas (shuar, waorani, achuar y el cofán); esto significa que las mujeres que han sido víctimas y sobrevivientes de violación que pertenecen a estas comunidades no puedan ser atendidas adecuadamente por los operadores de justicia.

Por consiguiente, estos aspectos se convierten en obstáculos de acceso a la justicia y desanima a las mujeres indígenas a denunciar la violencia. Mientras que, si deciden denunciar, experimentan prejuicios y estereotipos provenientes de los servidores judiciales, durante la toma de denuncia (Surkuna, 2021). Por otra parte, una entrevista realizada a Ruth Leiva profesional que atiende a víctimas y sobrevivientes de violencia en el Centro de Atención La Puerta Violeta de la provincia de Sucumbíos, sostiene que en el caso de las comunidades indígenas la violencia contra las mujeres está normalizada y no existe claridad y especificidad sobre las rutas de atención que se debe seguir para atender de acuerdo a cada territorio; donde existen lógicas comunitarias que impiden el ingreso de la sociedad civil o las instituciones de la justicia ordinaria (Ruth Leiva, profesional de salud mental de La Puerta Violeta, en entrevista con la autora el 09 de junio, 2021).

**La atención de la violencia sexual contra mujeres indígenas en una zona gris:** La zona gris se comprende como “un objeto empírico y una lente analítica que dirige la atención hacia un área turbia en la que las fronteras normativas se disuelven, en la que los actores estatales y las élites políticas promueven o toleran y/o participan en causar daño” (Auyero, 2007, p. 32), en esta área ocurren las violaciones a derechos humanos, pero no se registran debidamente y, por lo tanto, quedan impunes.

Si denunciar violencias ante la justicia ordinaria implica experimentar obstáculos y barreras durante la atención y la pérdida de redes de apoyo familiares y comunitarias, en el caso de la violencia sexual la situación es alarmante.

De acuerdo a la Ley para el Buen Trato, el tratamiento de la violencia sexual se debe gestionar con las autoridades del Sistema estatal de justicia y resolverse con llamados públicos de atención, llamados de atención en la Asamblea de la FONAKISE y el pago de una multa equivalente de un porcentaje de dos salarios básicos unificados completos. La Ley para el Buen Trato contempla también la imposición de una bandera negra en la vivienda de la persona agresora hasta que cumple con las sanciones dispuestas por la justicia ordinaria e indígena, firma de acuerdos, rituales para aconsejar y llamados públicos de atención en todas las instancias comunitarias: FONAKISE y AMNKISE. Sin embargo, estos procedimientos no se implementan pues la Ley para el Buen Trato aún no goza de una aplicabilidad formal en las comunidades indígenas.

Frente a esto, se produce un proceso de interlegalidad, es decir de complementariedad. La interlegalidad siguiendo a Boaventura de Sousa Santos se toma como que “no se trata de distintos órdenes legales concebidos como entidades separadas que coexisten en el mismo espacio político, sino se trata de concebir esos diferentes espacios legales superpuestos, interpretándose y confundidos tanto en nuestras mentes como en nuestras acciones” (Ávila Navarrete, 2010).

Es decir, se produce un entrecruzamiento entre las comunidades indígenas y el Estado, para responder a la necesidad de organizarse frente a la violencia contra las mujeres. Y, en el caso particular de la violencia sexual que es directamente tratado por el sistema de justicia ordinario, el Estado se convierte en un receptor formal de denuncias ante la ausencia de un campo con instituciones, procesos y prácticas consolidadas ante este tipo de delito (Ávila Navarrete, 2010). Sin embargo, esto no deja de ser ideal porque en la práctica la violencia sexual en comunidades indígena no llega a conocerse por la justicia ordinaria.

En la provincia de Sucumbíos, las denuncias por el delito de violencia sexual contra la mujer o miembros del núcleo familiar (art. 158 del COIP) desde 2014 a 2020, llegan a 11 casos, por el delito de Abuso sexual (art. 170 del COIP) se han reportado 579 casos y por el delito de violación (art. 171 del COIP) se registran 1.033 casos. No se conoce cuántos de estos casos corresponden a delitos cometidos en comunidades indígenas, pero es una cifra menor con relación a las cifras nacionales. Aunque a breves rasgos pareciera que la disputa entre la justicia ordinaria y la justicia indígena está resuelta, esto está lejos de ser real. En la práctica, no se ha resuelto cómo lograr una atención efectiva en los casos de violencia sexual en comunidades indígenas.

Como se puede ver, la jerarquización de la figura paterna al interior de las comunidades representa un obstáculo para las mujeres, sobre todo en la búsqueda de justicia y reparación en torno a la violencia sexual. “Las mujeres conociendo que pueden perder sus redes de apoyo, descartan acudir a la justicia por miedo a represalias. Este problema no se presenta únicamente en el país, la misma disputa se ha dado a nivel internacional cuando la cultura resulta un obstáculo para los derechos humanos” (Merry, 2003, p. 946), lo cual se agrava con la falta de protocolos especializados y de rutas que sean ampliamente difundidas sobre lo que pueden hacer las mujeres indígenas para realizar denuncias de violencia sexual (Surkuna, 2021).

## **Mapeando narrativas: Experiencias y resistencias**

Encontré que el matrimonio tradicional *kichwa* ha sido por largo tiempo el marco histórico que configura las relaciones de las mujeres y la composición familiar. Esta es la manera en que se reproducen las relaciones de parentesco. Mi argumento es que, desde temprana edad, para las mujeres *kichwas* el matrimonio era un mandato tradicional que traspasaba sus derechos de libre elección. Hecho que pone las vidas de estas

mujeres en la dicotomía entre el deseo y el deber, que al final aceptan con resignación. Por ejemplo, la experiencia del dolor con el que Marisol Aiza<sup>6</sup> enfrentó la decisión de su hermano de entregarla en matrimonio, cuando era niña, permea su narrativa constantemente.

Además, el matrimonio tradicional *kichwa* se caracterizaba por ser endógamo o arreglado, e implicaba un proceso de varias etapas que denominan llegadas: La *maquipalabra* o promesa inicial; la *tapuna* o pedido formal y la *pachtachina* (Muratorio, 2005). Dicho proceso involucra a toda la familia de la pareja e implica varios actos rituales. Aunque en Allyshungo, la pedida ya no es obligatoria debido a la situación económica y la baja producción agrícola de las tierras, no significa que ya no se unan en matrimonio o ya no preparan ritos y celebraciones. En ocasiones mis colaboradoras se ubicaban por fuera de sus relatos como observadoras de sus tradiciones y costumbres, lo que confirma que había cambios y diferencias en sus prácticas tradicionales con relación a las de sus ancestras. De hecho, Sandra recordaba que su abuela les prohibía casarse con colonos, pero los desobedeció, hasta que ellos mismos la hicieron casarse ante el Registro Civil, otra característica que ha tomado la unión matrimonial en su comunidad.

Y entonces ya usted sabe que nuestras hijas ya van cambiando, ya no son como antes que nosotros sí los antiguos, mis abuelos eran así que querían dar otras personas, pero nosotros no lo hemos hecho y ya es decisión de cada uno (Entrevista a Sandra Guamán, 14 de febrero, 2020).

Estos cambios que reconocen las entrevistadas dan cuenta de los procesos de transculturación que han atravesado las experiencias de las mujeres *kichwas* con relación al matrimonio. Al respecto, vale resaltar que anteriormente el matrimonio constituía un mandato tradicional que las mujeres asumían con resignación a temprana edad por presión de sus familiares. No obstante, con esto no quiero señalar que el matrimonio haya dejado de ser un mandato tradicional, sino que en la comunidad ya no es muy común dar a las niñas en matrimonio por una imposición de la familia. Asimismo, lo importante en este punto es que el matrimonio organiza la vida comunitaria y es un trato entre hombres o comunidades (Rubin, 1986).

---

6. Seudónimo.

La nueva pareja debe integrarse a la comunidad y asumir las responsabilidades que tienen en ese marco. Situación que muestra el peso que tienen los valores comunitarios y, particularmente, la autoridad masculina. Estos se fundamentan en la idea de que entre más matrimonios se celebren, más habitantes habrá en la comunidad y, en función de eso, también la incidencia ante las autoridades del Gobierno central y local será mayor.

De ese modo, pese a los cambios que las mujeres citan, ellas siguen siendo el objeto principal de ese intercambio que se produce con el matrimonio. Esto se debe a que se sigue involucrando aspectos productivos y reproductivos de la vida de la mujer, de los cuales se apropian los hombres (Moore, 1991). Adicionalmente los aspectos reproductivos no solamente sirven para la organización íntima familiar, sino también para toda la comunidad que se beneficia de estos intercambios. Ya no solo el trabajo y la propiedad estarían determinados por las relaciones de parentesco, sino también la supervivencia comunitaria (Moore, 1991).

En línea con lo que se ha narrado sobre el matrimonio, también es importante destacar las experiencias de resistencia a las imposiciones patriarcales sobre el matrimonio. Una tarde en el trabajo de campo me encontré con la historia de rebeldía de Marisol Aiza. Cuando narraba su historia, ella se sentía feliz por haber logrado cambiar su destino. Su historia nos ofrece un acercamiento a la resistencia de las mujeres en el marco de sus tradiciones y costumbres respecto del matrimonio. Marisol perdió a su madre a sus trece años de edad. Luego uno de sus hermanos la obligó a casarse. Según ella misma relató, a pesar de no desear casarse, nadie la escuchó. En consecuencia, a los cinco años de matrimonio, ella decidió huir de su esposo y dejarle los hijos, porque no los quería y no había deseado tenerlos. Este acto suscitó críticas y rechazo de su familia. Sin embargo, tal como ella relataba, volvió a la comunidad de Allyshungo para vivir tranquila y elegir por sí misma un nuevo conviviente.

Yo me puse a llorar. Pero yo no quiero marido, yo no vine por marido, si es que es así yo quiero irme para afuera (...) No, yo me voy, le dije, yo quiero regresarme si es posible mañana, si es que es así yo me voy donde mi papá, para afuera, me vine de visita. Y mi marido dijo: no tú no te vas de aquí. Ahora ya tienes que olvidarte de tu papá, yo soy

tu papá. Tráiganme el cuaderno, hizo el listado, esto y esto me traen para tal día, quince días le dieron plazo para que llegue con eso. Yo lloraba y lloraba por querer salir y no podía, pues yo en ese tiempo no podía nadar ese río grande para pasar. Yo no conocía ni el camino (...) Me vine botando hasta aquí, después que ya estuve con él, ya conocí el camino y me vine. Igual me trajeron de vuelta y me dijeron: Si no regresas con él tienes que devolver la plata. Entonces regresé. Luego tuve mis hijos. Cinco años estuve por allá en esa comunidad y finalmente regresé aquí (Entrevista a Marisol Aiza, 26 de febrero, 2020).

La narrativa en la que nos instala Marisol alrededor de su vida nos permite observar algunos aspectos sobre las tradiciones alrededor del matrimonio *kichwa*. Primero, se puede pensar que los discursos alrededor del matrimonio y las mujeres como objeto de ese intercambio, marcan la vida de ellas y sus decisiones. El primer aspecto que me interesó tiene que ver con la edad a la que las mujeres *kichwa* son pedidas en matrimonio. La investigadora Segura (2006) relata que muchas mujeres han sido obligadas a casarse muy jóvenes con personas desconocidas y mucho mayores que ellas. Una situación similar halló Muratorio (2005) en su trabajo de campo. La investigación de Muratorio confirma cómo las mujeres son objeto de regalo en el marco del establecimiento de las relaciones de parentesco. En este tipo de matrimonios arreglados, si la mujer abandona a su marido, ella debe volver con su familia. Situación que revela, a su vez, el carácter patrimonial que establecen los hombres sobre el cuerpo de las mujeres y como el matrimonio se convierte en la institución que luego pasa a regular y controlar a la esposa en función de los códigos comunitarios (Pateman, 1995).

La huida de este escenario se convierte en una forma de resistencia, porque ofrece posibilidades de transformación de la realidad en la que vive la mujer. Ello, asimismo, pone en entredicho aspectos relativos al consentimiento. Hecho que ocurre no solamente en el marco de las relaciones sexuales, sino también del cuerpo. El cuerpo se vuelve ese lugar por donde atraviesan los deseos y decisiones de cada persona y no del entorno comunitario. Sin embargo, la huida, al contrario de las formas de resistencia cotidiana campesina (Scott, 1985), no pasa desapercibida del entorno comunitario. Esto se debe a que la huida está atravesada

profundamente por los discursos de género y parentesco, que confluyen respecto del matrimonio tradicional *kichwa*. Por supuesto, esto no le quita el potencial transformador para quienes son las protagonistas y para las generaciones que les siguen, lo que ofrece un espacio para pensar el matrimonio más allá del peso de las costumbres y las tradiciones.

La misma tarde que conocí a Marisol también conocí a Soledad, quien se autoidentifica como *kichwa* del Coca. Ella tiene veintitrés años y huyó de la comunidad cuando tenía once años. Cuando le preguntaron por qué había huido, ella sostuvo que los profesores de su comunidad bebían mucho y cuando estaban alcoholizados abusaban de las niñas y mujeres. Al preguntarle sobre esto, me contó que los profesores de esa comuna abusaban de las niñas y, en ese entonces, ella tenía mucho miedo; por eso decidió irse. Hoy día, Soledad es una sobreviviente que dedica su vida a cuidar y alimentar a sus hijos e hija. Aunque tiene una demanda de alejamiento contra el marido, no se ha animado a usarla. Sin embargo, luego de establecer un poco más de confianza en nuestro vínculo, buscamos alternativas para sobrevivir a las violencias que la somete su conviviente. Nada la convenció, pues las alternativas que proponía y que apelaban a la justicia ordinaria, ella ya las había intentado. Incluso vivió en una casa refugio y ya no quería volver ahí. Finalmente le propuse la idea de comunicar a la comunidad lo que estaba pasando con el fin de que lo resolvieran con la *kamachina*.<sup>7</sup> Mi propuesta llamó su atención. Sin embargo, tampoco la convenció, porque significaba contarle sus problemas a la comunidad, de quienes ella era muy apartada.

La historia de Soledad me llevó a reflexionar más allá del *continuum* de la violencia para pensar en un *continuum* de resistencia, sin intención de romantizar el dolor que atraviesa y con el cual intenta sobrevivir. Para ella, esto comenzó desde los once años, cuando decidió huir a causa de los abusos que mencionaba anteriormente. La huida como forma de resistencia, une las vidas de Marisol y Soledad. No obstante, en el caso

---

7. Mecanismo de resolución de conflictos que significa “aconsejar” y se pone en marcha para resolver comunitariamente los conflictos de la vida de pareja. Esta actividad está a cargo de los miembros de la comunidad que sean más antiguos y con experiencia para brindar consejos.

de Soledad se pueden ver otras formas de resistencia, como el haber generado lazos con su suegra para que aconseje a su marido, el hacer las compras inmediatamente para evitar que su marido le quite el dinero, escuchar música para no sentirse vigilada por sus vecinas. Estas formas de resistencia no cambian radicalmente la vida de Soledad y sus hijos, pero ofrecen la posibilidad de sostenerlos mientras crecen. En últimas, es una forma de resistir para sobrevivir que no significa la ausencia de riesgos, pero mantiene un cierto orden respecto a la imposibilidad de otras estrategias. Dicha situación me suscita muchas preocupaciones: ¿Huir de este escenario es seguro para ella? Esto me lleva a pensar que muchas mujeres se quedan en casa resistiendo a la violencia de su marido por precautelar su propia vida; ya que huir podría ser una sentencia de muerte, ¿Huir o quedarse? ¿Qué salida hay?

## Conclusiones

Visibilizar la violencia contra las mujeres indígenas a partir de una perspectiva no solamente de género, sino también interseccional, permite rastrear los orígenes de estas violencias en los sistemas de opresión, dominación y discriminación que atraviesan las identidades de las mujeres indígenas. Tal estrategia constituye una respuesta a los paradigmas universalizantes que han intentado trasladar las experiencias de las mujeres blancas o urbanas hacia todas las mujeres sin considerar las circunstancias históricas y las especificidades relacionadas con su identidad étnica y territorial. Este hecho afecta notablemente el acceso de las mujeres a la justicia. Asimismo, se puede confirmar que los procesos sociales de los pueblos kichwas y particularmente de Allyshungo se encuentran en medio de un proceso de transculturación que enriquece sus narrativas de experiencias y resistencias. Esto se debe a que los cambios influyen en todos los ámbitos de su vida social y especialmente en su sistema de parentesco. Los valores comunitarios tienen un gran peso para las decisiones de las mujeres, especialmente de la autoridad masculina.

En la historia de vida de Guillermina pude reconocer que la gestión de las violencias basadas en género contra las mujeres no está en la agenda de las autoridades comunitarias, que son mayoritariamente hombres, porque están atravesados por una lógica y un sesgo de subjetividad lo cual lleva a suponer que la violencia doméstica debe resolverse al interior de cada hogar. Aunque en teoría hay una situación de interlegalidad entre la justicia ordinaria y la justicia indígena, lo cierto es que ninguna logra atender eficientemente las necesidades de justicia de las mujeres indígenas. La primera tiene muchos obstáculos para que las mujeres indígenas puedan acceder a la justicia porque las instituciones se encuentran lejanas a las comunidades, no brindan atención en el idioma que las víctimas requieren y es un escenario donde las mujeres indígenas son objeto de prejuicios y estereotipos basados en patrones socioculturales y de género. Mientras que la justicia indígena está administrada por una figura paterna representada en el presidente de la comunidad, que, al establecer complicidades y silencios con los agresores, dificulta que la violencia traspase la frontera de la jerarquía comunitaria.

En cuanto a las narrativas de las mujeres en torno a las violencias basadas en género, las historias de Liliana, Sandra, Marisol y Soledad, me demostraron que el matrimonio para las mujeres *kichwas*, era un mandato tradicional al que ellas mismas o sus ancestas se veían obligadas a acceder —sin remedio—, pues éste se caracterizaba por ser endogámico y arreglado, y ha sido por largo tiempo el marco histórico que configuran la relaciones de las mujeres y la composición familiar asegurando la relaciones de parentesco, y en consecuencia la violencia contra las mujeres. En esta comunidad ha sido muy tradicional “la pedida”, un ritual donde las mujeres son objeto de intercambio por una dote de alimentos que debe entregarse durante el ritual. Sin embargo, los sistemas de parentesco se encuentran en constante transformación y obedecen a factores históricos, sociales y económicos, que influyen frente a las necesidades de supervivencia de las comunidades. Lógicamente, esto influye también en el matrimonio, pues éste se ha visto inmerso en un proceso de transculturación. Así por ejemplo en la actualidad ya no se sigue el tradicional ritual y tampoco se entrega a las niñas al matrimonio. Sin embargo, el matrimonio es un eje articulador de las relaciones de género en la vida

social y comunitaria, que involucra aspectos reproductivos de la vida de las mujeres para la supervivencia comunitaria.

La historia de Marisol, otra de las protagonistas, me hizo mirar cómo la huida constituye una forma de resistencia a las tradiciones. Ella al ser obligada a casarse a la edad de 13 años, contra su voluntad, nos revela con su historia el carácter patrimonial que establece su hermano sobre su cuerpo y cómo el matrimonio —como una institución— pasa a regular a la esposa en función de los códigos comunitarios. Por otro lado, podemos reconocer en Marisol cómo la huida de este matrimonio introduce en ella unos valores que forman su identidad y construyen una noción clara y práctica sobre el consentimiento, que caracterizan sus narrativas en torno a la violencia basada en género contra las mujeres. En esta misma línea, una tarde en mi trabajo de campo coincidí con Soledad, una mujer *Kichwa* que también huye de la violencia y del abuso de sus profesores de primaria, a quienes acusa de beber alcohol y abusar de las estudiantes. En la historia de Soledad pude identificar cómo desde la infancia tuvo que soportar un *continuum* de violencias que está presente también en su vida matrimonial y cómo la huida la había salvado en varias ocasiones.

Las historias de estas cinco mujeres tienen en común distintas formas de violencias estructurales y sistemáticas vividas al interior de sus comunidades. No obstante, la resistencia se convierte en un *continuum* en el que ellas demuestran su capacidad para reponerse, recomponer sus vidas y las de sus vecinas. Es evidente que la justicia indígena y la justicia ordinaria no representan alternativas efectivas contra la violencia. No basta con que las víctimas reciban medidas de protección administrativas o acogimiento estatal, es necesario que la justicia indígena y la justicia ordinaria encuentren medidas efectivas de protección para las víctimas de violencia basada en género en comunidades indígenas y exista una red familiar, comunitaria y de apoyo estatal consolidada, dedicada al cuidado y la lucha contra la violencia, más allá de los discursos y las normas, como una práctica de vida.

## Bibliografía

- Adán, C. (2018). Conceptualizar la violencia contra las mujeres: ¿una reflexión epistemológica pendiente? *Revista andaluza de Antropología*, (14), 7-22.
- Alcoff, L. (2018). *Rape and resistance: Understanding the complexities of sexual violation*. Cambridge, Inglaterra: Polity Press.
- Arfuch, L. (2002). *Espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Auyero, J. (2007). *La zona gris: Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. <https://www.redalyc.org/pdf/4355/435541647014.pdf>
- Ávila Navarrete, M. (2010). *Interlegalidad y derechos de las mujeres: violencia de género en la nacionalidad shuar*. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo; FLACSO Sede Ecuador. Quito. 115. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3015>
- Bonilla, I. y Ramos, R. (2009). La construcción e implementación del Reglamento de Buena Convivencia en Cotacachi. En: *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral, compilado por Miriam Lang y Anna Kucia*. Quito: UNIFEM - Región Andina (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55655.pdf>
- Buendía, S. (Julio, 2019). En Ecuador, todas las niñas que dan a luz fueron violadas. *El Telégrafo*. Recuperado de: <http://tinyurl.com/y3to6wdu>
- Bustamante, J. (2010). *Las prácticas narrativas, una perspectiva histórica de su desarrollo*. DOI:10.13140/RG.2.1.3448.5841
- Borda-Niño, Carolina. (2018). *The Medicalisation of Incest and Abuse: Bio-medical and Indigenous Perceptions in Rural Bolivia*. New York, Estados Unidos: Routledge.
- Camacho, G. (2003). *Secretos bien guardados: maltrato, violencia y abuso sexual vs. ciudadanía. Una mirada desde los y las jóvenes* (tesis de maestría). FLACSO, Quito, Ecuador.

- Centro de Culturas Indígenas del Perú. (2013). *Violencias y mujeres indígenas*. Lima, Perú: Biblioteca Nacional del Perú.
- Conde, F. (2009). *Análisis sociológico del sistema de discursos*. Madrid, España: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Das, V. (2008). Violence, Gender, and Subjectivity. *Annual Review of Anthropology*.
- Fiscalía General del Estado. (2017). El abuso sexual infantil en la mira de la Fiscalía. En: *Fiscalía General del Estado*. Consultado el 26 de mayo de 2021, desde <https://www.fiscalia.gob.ec/el-abuso-sexual-infantil-en-la-mira-de-la-fiscalia/>
- Fiscalía General del Estado. (2021). *Respuesta al pedido de información sobre violencia contra las mujeres y aborto*: Ticket#2021072922000335, solicitada por el Centro de Apoyo y Protección de los Derechos Humanos-SURKUNA. Quito, Ecuador: FGE.
- FONAKISE. (2009). *Ley para el Buen Trato*. Quito.
- Foucault, M. (1973). *El orden del discurso*. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Philosophia*, 50(3), 1-21.
- Gargallo, F. (2014). *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de los pueblos de nuestra América*. México D.F., México: Editorial Corte y Confección.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Madrid, España: Gedisa.
- Gómez de la Torre, V., Castello, P. y Cevallos, M. R. (2016). *Vidas Robadas entre la omisión y la premeditación*. Quito, Ecuador: Graphus.
- Harding, S. y Hintikka, M. B. (2004). *Discovering Reality*. *Discovering Reality*. New York, Estados Unidos: Kluwer Academic Publishers.

- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2019). *Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencias de Género contra las Mujeres (ENVIG-MU)*, Boletín. Quito, Ecuador: INEC.
- Kolirin, L. (Agosto, 2020). Indigenous tribe in Ecuador appeals for help to deal with coronavirus. *The Guardian*, Recuperado de: <https://www.theguardian.com/global-development/2020/aug/30/indigenous-tribe-in-ecuador-appeals-for-help-to-deal-with-coronavirus>
- Labra, O. (2016). Positivismo y constructivismo: un análisis para la investigación social. *Rumbos TS*, (7), 12-21.
- Londoño, D. y Frías, L. (2011). Análisis crítico del discurso y arqueología del saber: dos opciones de estudio de la sociedad. *Palabra Clave*, 14(1), 101-122.
- Luna, L. (2014). *Los movimientos de mujeres en América Latina y la renovación de la historia política*. México D.F., México: Fem-e-libros.
- Mella, C. (Mayo, 2019). Incesto. En: *Visión 360*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=uz3azR5EltU>
- Merry, S. (2003). Constructing a Global Law-Violence against Women and the Human Rights System. *Law & Social Inquiry* 28, n.º 4: 941-978. [https://heinonline.org/HOL/Page?public=true&handle=hein.journals/lsoiciq28&div=42&start\\_page=941&collection=journals&set\\_as\\_cursor=6&men\\_tab=srchresults](https://heinonline.org/HOL/Page?public=true&handle=hein.journals/lsoiciq28&div=42&start_page=941&collection=journals&set_as_cursor=6&men_tab=srchresults)
- Mohanty, C. (2008). Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En: L. Suárez y A. Hernández (Comp.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (113-162). Valencia, España: Universidad de Valencia.
- Moore, H. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid, España: Cátedra.
- Muratorio, B. (2005). Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *Revista Íconos*, (21), 129-143.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. México D.F., México: Anthropos.

- Pequeño, A. (2009). Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana. En: *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral*. Compilado por Miriam Lang y Anna Kucia. Quito: UNIFEM - Región Andina (Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer. [https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio\\_view.php?bibid=114238&tab=opac](https://biblio.flacsoandes.edu.ec/shared/biblio_view.php?bibid=114238&tab=opac)
- Plaza Velasco, M. (2007). Sobre el concepto de 'violencia de género'. Violencia Simbólica, Lenguaje, Representación. *Extravío. Revista Electrónica de Literatura Comparada*, (2), 132-45.
- Rubin, G. (1975). El tráfico de Mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Revista Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Scott, J. (1985). *Las armas de los débiles. Formas cotidianas de resistencia campesina*. Nueva Haven, Estados Unidos: Yale University Press.
- Scott, J. (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En: J. Amelany y M. Nash, *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Barcelona, España: Ediciones Alfons el Magnanim.
- Scott, J. (2001). Experiencia. *Ventana*, 13, 42-73.
- Segura, M. (2006). *¿Resolución o silencio?: la violencia contra las mujeres kichwas de Sucumbíos* (tesis de maestría). FLACSO, Quito, Ecuador.
- Spivak, G. (2002). ¿Puede hablar La Subalterna? *Asparkia*, (13), 207-214.
- Surkuna. (2021). *La culpa no era mía. Obstáculos en el acceso a justicia de las sobrevivientes de violación en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Centro de Apoyo y Protección de los Derechos Humanos, SURKUNA.
- Van Dijk, T. (2013). *Discurso y poder*. Barcelona, España: Gedisa.
- Velázquez, S. (2003). *Violencias cotidianas, violencia de género. Escuchar, comprender, ayudar*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Whitten, N. (1976). *Sacha runa ethnicity and adaptation of Ecuadorian jungle quichua*. Illinois, Estados Unidos: University of Illinois Press.
- Zaragocín, S. (2019). Gendered geographies of elimination: Decolonial feminist geographies in Latin American settler contexts. *Antipode*, 51(1), 373-92.

# **Mujeres campesinas organizadas previenen las violencias de género. Experiencias en La Macarena y San Vicente del Caguán**

---

Jenny Marcela López Gómez<sup>1</sup> y  
Isabel Cristina Bedoya Calvo<sup>2</sup>

En el marco de la implementación del Acuerdo Final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y

---

1. Profesora del programa de Trabajo Social, Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.  
Correo electrónico: [jmlopezg@unisalle.edu.co](mailto:jmlopezg@unisalle.edu.co)

2. Profesora del programa de Trabajo Social, Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.  
Correo electrónico: [ibedoya@unisalle.edu.co](mailto:ibedoya@unisalle.edu.co)

duradera entre el Estado colombiano y el grupo insurgente FARC firmado en el año 2016, surge el interés de la academia por la generación de propuestas y aportes para el desarrollo de lo pactado. En consecuencia, se empiezan a fortalecer las alianzas entre la academia, organismos de cooperación internacional y las organizaciones sociales en territorios que se han visto afectados por el conflicto armado. En ese marco surge el convenio específico de cooperación interinstitucional entre la Universidad Nacional de Colombia, la Pontificia Universidad Javeriana y la Universidad de La Salle de Bogotá, financiado por la Cruz Roja Noruega, titulado: *Construcción colectiva de saberes y prácticas individuales y comunitarias que contribuyan a la promoción y gestión integral de la salud rural*. Así, el presente texto rinde cuenta de los resultados fruto de dicho trabajo.

La mujer campesina que habita la zona rural de los territorios de La Macarena y de la Zona de Reserva Campesina de la Cuenca del Río Pato y Valle del Balsillas, San Vicente del Caguán, no escapa de la situación de otras mujeres en contextos similares por las afectaciones del conflicto armado y la pobreza rural. Esto se debe a que la desigualdad de género, las formas de relacionamiento basadas en el patriarcado y la cultura machista persisten en el tejido social desde prácticas culturales que hacen que la mujer viva limitada a los roles tradicionales como ser madre, cuidadora y responsable de las labores domésticas; aunado a las tareas en la finca y las actividades comunitarias.

En Colombia la población total es de 48'258.494, la cual corresponde a 23'573.287 de mujeres (51%) y 24'685.207 de hombres (49%). En las zonas rurales habitan en total 11'833.841 de personas, cuya distribución por sexo corresponde a 6'142.329 (51.87%) de mujeres y 5'691.512 (48.13%) de hombres. Tomado del Censo Nacional mujeres rurales (DANE, 2018).

La mujer que habita el área rural de La Macarena (Meta) en general se puede decir que es una mujer de contextura alta y gruesa, que tiene apariencia física vigorosa, de tez cobriza por el sol, ojos grandes y mirada clara. La mujer de dicha región es trabajadora, se desempeña en

múltiples actividades en el hogar, la finca y la comunidad. Aunque vive una sobrecarga entre las labores domésticas y las actividades comunitarias, la mayoría se involucran en diferentes procesos con el propósito de mejorar sus vidas y las de sus familias.

El municipio tiene una población total de 26.890 habitantes de los cuales 4.723 viven en el área urbana y 22.167 en el área rural (DANE, 2018). La distribución porcentual entre hombres y mujeres del área rural respectivamente es de 51% y 49%, lo cual puede explicarse en razón a los hechos de violencia sistemática que se han dado por largo tiempo en el marco del conflicto armado en dicho territorio (Ministerio de Salud, ASIS, La Macarena, 2019). El territorio está conformado por las sub cuencas hidrográficas de los ríos Guayabero, Losada y Tunia o Macayá (Rincón, 2018). En el municipio hay presencia de tres asociaciones campesinas que acobijan buena parte de su población, estas son: Ascalg, Corpoayari y Asopeproc. Entre todas congregan 126 veredas, organizaciones de productores agropecuarios y también, se encuentra el Espacio Territorial de Reincorporación y Concentración (ETCR) Urias Rondón ubicado en el centro poblado Playa Rica (Vega *et al.*, 2019). Ahora bien, en cuanto a la población femenina, ellas están organizadas en tres asociaciones: La Asociación Ambiental de Mujeres Trabajadoras por el Desarrollo del Yarí (AAMPY), la Asociación de Mujeres Campesinas Ambientalistas de la Cristalina de Losada (ASMUCAD) y las mujeres de la Asociación Campesina Ambiental Lozada-Guayabero (ASCALG) (Vega *et al.*, 2019).

Cabe mencionar que San Vicente del Caguán es el segundo municipio más importante del departamento del Caquetá. En el área rural del municipio se ubica la Zona de Reserva Campesina de la Cuenca del Río Pato y Valle del Balsillas que es el otro territorio en el que se desarrolló la investigación. Este municipio tiene una población de 50.719 habitantes, de los cuales 26.642 son hombres y 24.077 mujeres (Ministerio de Salud, ASIS, Caquetá, 2019). Según el CNPV (2018) en el área urbana habitan 21.399 personas y en el área rural 20.991. La Zona de Reserva Campesina de la Cuenca del Río Pato y Valle del Balsillas tiene aproximadamente 4.950 habitantes, hace parte de la cuenca del Río Caguán y la recorren los ríos Balsillas, Avance y Pato.

Dar cuenta de esta experiencia implica situar históricamente que desde 1940 estos territorios han tenido distintas formas de ocupación socio espacial y poblacional. Es decir que la reconfiguración del territorio y la dinámica poblacional conjuga diferentes factores asociados de manera intrínseca a las olas de colonización campesina en esta región y sus habitantes, quienes históricamente han sido afectados por disputas entre actores de diversa índole: políticos, económicos y armados tal vez por la riqueza asociada a la biodiversidad que contiene, o por contar con amplias extensiones de selva; por ejemplo La Macarena (Meta) y San Vicente del Caguán (Caquetá) son municipios que conforman el pie de monte llanero y amazónico, y en sus territorios se encuentran reservas geográficas invaluable para Colombia y la humanidad como el Parque Nacional Natural Serranía de La Macarena y El Parque Nacional Natural Serranía de Chiribiquete, entre otras. Adicional a ello, (Jaramillo *et al.*, 2020) plantean que las dinámicas poblacionales en estos territorios se relacionan con procesos de colonización que en un inicio fueron campesinos sin tierra que huían de la región central del país por la violencia bipartidista entre las décadas de los 40 al 60, atraídos por la riqueza en bosques para la explotación maderera y buscando bienestar para sus familias. Posteriormente, hacia las décadas de los 70 y 80, se incentivó la ocupación de parte de terratenientes y grupos económicos, algunos legales y otros ilegales. Entre ellos, grupos vinculados al narcotráfico con la finalidad de sembrar y transformar la hoja de coca; en los 90 se presenta el aumento de procesos extractivos mineros energéticos, el monocultivo de la palma para extraer aceite y de la ganadería extensiva. Además, en medio de la presencia de actores armados como la guerrilla y los paramilitares. En este marco de conflictividades territoriales, se comprende la vida de las mujeres, situación que se hace compleja por el olvido y ausencia estatal enmarcado en lógicas administrativas centralistas que se convierten en un ambiente propicio para que los actores armados hayan elegido estos territorios manteniendo la pugna por el dominio y control del territorio, la población y los recursos.

En medio de las condiciones mencionadas, varias de las mujeres participantes refieren cómo en la década de los 80 al 90 del siglo pasado e inicios de este se vieron inmersas en enfrentamientos armados, tomas a centros poblados, reclutamiento de sus hijos, hijas y familiares por parte de los grupos armados y luego tener que llorar sus muertos o desaparecidos; lo cual se plantea como aspecto para comprender el contexto, puesto que no es objeto de este capítulo. Además de constituirse para el caso de San Vicente del Caguán (Caquetá) en zona de distensión, en medio del conflicto armado, lo que derivó en la fallida negociación de paz del gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002). También, han tenido que vivir las políticas de seguridad y estrategias militares que buscan la erradicación de cultivos ilícitos y control territorial como el Plan Colombia, el Plan Patriota, las Operaciones Emperador, Colombia Verde, el Plan de Consolidación Integral de La Macarena y la operación Artemisa. En el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2014 y 2014-2018), luego de un proceso de negociación de 6 años en los cuales se logra que las FARC dejen las armas y producto del proceso se genere el Acuerdo Final de Paz. Dentro de la implementación de este último, se genera la articulación y vinculación de la academia con estos territorios como se menciona al inicio del capítulo.

Las mujeres de este territorio son de características étnicas diversas, algunas tienen rasgos mestizos y otras indígenas. Son trabajadoras, tienen responsabilidades domésticas como el cuidado y manutención de la casa, las tareas de las niñas y los niños y el cuidado de la finca. Participan en la comunidad con entusiasmo y esperanza después de haber vivido la confrontación armada con toda la crudeza. El Acuerdo Final de Paz ha sembrado esperanza y, por eso, les parece muy importante involucrarse en diferentes procesos que beneficien a la comunidad y que transforme sus vidas. Este territorio tiene dos organizaciones de primordial importancia por su historia y porque articula otras organizaciones. Estas son: La Asociación Municipal de Colonos de El Pato (Amcop) y la Asociación Ambiental del Bajo Pato (Asabp). Amcop aglutina veintisiete juntas de acción comunal y diferentes organizaciones de productores agrícolas, también tiene comités de comunicaciones, convivencia, jóvenes, mujeres y la guardia campesina (Vega y Quintero, 2021). En Asabp se congregan

dieciséis juntas de acción comunal. Asimismo, la organización cobija al Resguardo Indígena de Altamira y varias organizaciones de productores agropecuarios. También, se encuentra el Espacio Territorial de Reincorporación y Concentración (etcr) ubicado en la vereda Miravalle.

### **Fotografía 1**

Encuentro con Mujeres

Vereda Puerto Amor, ASABP, San Vicente del Caguán.

*Fuente:* elaboración propia.

La violencia basada en género (VBG) es una realidad que se encuentra inmersa en la cotidianidad. Esta es producto de una cultura patriarcal arraigada que oprime a la mujer, la cosifica y la invisibiliza. En ese sentido, la limita en su desarrollo y libertad de expresión, la subordina al hombre mediante formas de dominación sobre su cuerpo y decisiones y establece relaciones de dependencia emocional y económica (OXFAM, 2021). Las mujeres de ambos territorios no siempre cuentan con relaciones de pareja que las apoyen. La mayoría de los hombres deciden si las mujeres pueden o no vincularse a las actividades comunitarias. En efecto, algunos hombres no les permiten participar ni siquiera en capacitaciones por temor a que las mujeres cojan vuelo, como suelen decir. Ahora bien, los hombres que les permiten a sus parejas participar de dichos espacios, en la mayoría de los casos no asumen las responsabilidades y tareas domésticas como la preparación de alimentos y el cuidado de las niñas y los niños, como se puede apreciar en la Fotografía 1. Situación que se convierte en un obstáculo estructural para la participación en los procesos de organización en el territorio y, en especial, en el incremento de sus capacidades como prepararse, tener acceso a oportunidades, ganar autonomía y ejercer su liderazgo en la comunidad. Una vez descrito el contexto general del territorio se puede pasar al siguiente apartado, el cual hace referencia a las categorías centrales que fundamentan teórica y conceptualmente el proyecto de investigación.

## **Una aproximación a los antecedentes de la investigación**

### **¿Mujer rural o campesina?**

La mujer campesina o rural como categoría de análisis se articula con unos aspectos identitarios y culturales propios por razón de origen, residencia y oficio u ocupación, entre otros. Ahora bien, dentro de las problematizaciones de esta categoría se encuentra la dificultad por diferenciar entre mujer campesina y mujer rural, puesto que, en un sentido amplio sociológicamente, aún no es del todo clara la distinción entre las nociones de ruralidad y de campesinado. Por tanto, abordar e intentar definir conceptualmente la categoría mujer rural o campesina es una tarea que supone dificultades. Los estudios que hay al respecto se pueden clasificar a partir de tres tendencias: La primera se enfoca en los aportes de la mujer a la economía y desarrollo rural; la segunda aborda la realidad de la mujer en el campo y la tercera se centra en la participación de la mujer en diferentes situaciones y contextos. En el marco de este documento, a continuación, se hará referencia a algunos de los aspectos relevantes para las dos últimas tendencias.

### **Realidad de la mujer en el campo**

Algunos de los estudios que se pueden identificar al respecto abordan los roles y la vinculación de la mujer a las actividades agrarias y de orden productivo (León y Deere, 1978; Pérez Tamayo, 2003); otros, tratan acerca de las condiciones educativas y estrategias de educación popular (Aristizábal y López, 2014; Sarmiento, 2008); otros analizan las condiciones de la mujer en la agenda y política pública a nivel municipal (Hamon y Merchán, 2009); algunos tratan el tema de violencia intrafamiliar (Hamón y Merchán, 2009; Iregui *et al.*, 2016) y, finalmente, hay unos que se centran en las representaciones sociales de la identidad de género (Rodríguez Páez, 2012).

De estos estudios se resaltan tensiones como la sumisión de la mujer y su necesaria capacitación para cumplir con sus deberes, las limitaciones para lograr la autorrealización femenina (Sarmiento, 2008) y lo que se puede entender como las brechas de género. Asimismo, no se puede olvidar la sobrecarga generada de las tareas que la mujer desarrolla a nivel productivo y reproductivo o de cuidado de la familia (Pérez Tamayo, 2003), la división de tareas y actividades agropecuarias diferenciada por el tipo de herramientas que emplea cada género, la poca valía que se le atribuye al trabajo femenino en la finca como extensión de labores domésticas. Todo ello, resulta ser una manifestación de la inequidad de género presente en la ruralidad. En consecuencia, el desafío estaría en la promoción de relaciones simétricas entre hombres y mujeres (Rodríguez Páez, 2012).

## **Participación de la mujer en diferentes situaciones y contextos**

Los documentos al respecto aluden a: la trayectoria histórica de la organización (Ramírez de Jara, 1989; Espinosa *et al.*, 2012), reforma agraria y políticas públicas (Caro, 2004; León, 1998; Medrano, 1986; Muñoz, 2003), liderazgo organizacional y gremial (Vargas *et al.*, 2020, Espinosa *et al.*, 2012) gobernanza de los bienes comunes (Vargas *et al.*, 2020), resolución y afrontamiento de problemas como el conflicto armado (Bautista y Bedoya, 2017). Con base en lo anterior, las tensiones que surgen son: irrupción sobre estudios de las mujeres en las labores domésticas y de reproducción, efectos de la participación sobre las dinámicas familiares a partir de los cambios producidos en las mujeres a raíz de la participación (Ramírez de Jara, 1989) y bajos niveles de participación en comités y asociaciones agropecuarias (Vargas *et al.*, 2020).

Respecto a las políticas públicas, Muñoz (2003) plantea que la implementación de políticas dirigidas a la mujer rural depende de la voluntad política de los gobernantes. En un análisis que hace la autora acerca de la formulación y ejecución de la política pública, específicamente la política para el desarrollo de la mujer rural (1994), se centra en la mujer en el desarrollo rural y no en el enfoque de equidad de género que anunció

la misma. Asimismo, Muñoz (2003) afirma que: “es muy difícil, que de la noche a la mañana, se implanten políticas con este enfoque, cuando la sociedad aún no está preparada para asimilar esta concepción y mucho menos para reproducirla” (p. 123).

## **Feminismo campesino**

Respecto al feminismo campesino entendido como un movimiento con carácter político que busca la reivindicación y visibilización de la mujer campesina, específicamente como criterio de búsqueda, son pocos los documentos que se localizan. Incluso cuando se amplió la búsqueda a la producción a nivel Latinoamérica, los resultados fueron reducidos. Esto tal vez se puede relacionar con la producción revisada en la tendencia sobre mujer rural o campesina, en la tendencia participación de la mujer en diferentes situaciones y contextos. A pesar de dicho panorama, a continuación, se retoman aportes de los documentos que se consultaron, los cuales se centran en dos tendencias: una conceptual, con la cual se intenta definir o diferenciar este tipo de feminismo; otra histórica, que permite identificar la trayectoria y algunos hitos importantes desde el liderazgo político de las mujeres en contextos similares.

Cid e Hinrichs (2015) plantean que la diferencia entre el feminismo campesino y el urbano se centra en el reconocimiento de las particularidades del trabajo campesino y las formas de violencia sexual que viven las campesinas. De otro lado, Painemal (2016) señala que la consolidación de un feminismo campesino a nivel latinoamericano demanda un debate interno de las organizaciones de mujeres indígenas, quienes no necesariamente se sienten representadas o partícipes de la propuesta.

Por su parte, Seibert (2017) destaca que en 2015 en la *vii Conferencia de la Vía Campesina* se considera la necesidad de un feminismo con identidad propia. A partir de dicha idea, se empieza a posicionar un feminismo campesino que propende por la transformación de las inequidades de género en el contexto campesino. Esta tendencia feminista busca romper con el dominio masculino sobre la mujer y la apropiación de los ingresos del trabajo productivo de todos los integrantes de la familia, incluidas las

mujeres. En este sentido, el feminismo campesino reconoce sus raíces políticas en los movimientos rurales de las décadas del ochenta y del noventa que tuvieron lugar en el subcontinente, aunque su nombre en sí mismo sea reciente.

Alves (2018) describe y analiza el proceso de construcción del feminismo campesino y popular en el Movimiento de Mujeres Campesinas (MMC). Este plantea que para un fortalecimiento de dicha forma de feminismo es necesaria la centralización en el trabajo, la colectivización e individualización del proceso y la unidad de las luchas feministas. Sin embargo, vale la pena aclarar, no se pueden invisibilizar las diversidades, el aporte de la autoorganización, la confrontación a las violencias contra las mujeres, la trayectoria histórica de la organización, la transformación de la sociedad y los valores de esta, la incursión de la agroecología como un modo de vida.

Montejo y Ulloa (2020), analizan la participación de mujeres indígenas mexicanas en dos actividades lideradas por distintos colectivos. Estos, conscientes de su papel activo en la reproducción de la violencia hacia sus hijos se propusieron transformar las prácticas que naturalizan la violencia de género. Correa-Delgado (2020), reconoce que el feminismo campesino y popular se puede considerar como una corriente dentro del feminismo, ya que goza de una propuesta política reflexiva. Esta tuvo asidero en los movimientos sociales campesinos latinoamericanos que han incluido discusiones sobre el medioambiente, la soberanía alimentaria, agroecología, entre otros; que, en el caso específico de los territorios colombianos, a causa del conflicto armado interno, se le debe sumar la construcción de memoria histórica.

En concordancia con Correa-Delgado (2020), Pino y Naranjo (2018), la existencia de una identidad campesina se caracteriza por la relevancia que tiene su relación con la tierra y el territorio como eje articulador. Este último, le imprime a la población campesina un sello y posibilidad de acceso a la garantía de los derechos. De este modo, dicho eje se constituye como punto de partida para definir la categoría de mujer campesina. Esta plantea desafíos en términos de lograr mayor autonomía económica a partir de la propiedad de la tierra para generar bienestar y protección de su familia.

Semejante panorama, de una u otra forma, se relaciona con la perspectiva de un feminismo decolonial latinoamericano. De acuerdo con Alvarado (2016), este pretende visibilizar los aportes de mujeres no blancas a las luchas y reivindicaciones de las mujeres latinoamericanas. Ahora bien, de acuerdo con Coral (2016), se podría afirmar que el feminismo campesino también encuentra una correlación directa con el ecofeminismo, el cual busca reivindicar los saberes de las mujeres campesinas en relación con la madre tierra, el trabajo de la misma, el cuidado y la trayectoria ancestral de estos saberes.

Cuéllar y Zuluaga (2021) afirman que el feminismo decolonial es una alternativa de emancipación de campos del saber, ser y poder subalterno, que han sido históricamente colonizados desde el eurocentrismo. Además, reconocen la articulación con el feminismo popular de acuerdo con cuatro elementos esenciales para la transformación social, que son: trabajo de base, carácter colectivo, autónomo y comunitario. Así, la apuesta por el feminismo decolonial plantea la deconstrucción de la categoría mujer debido a la coexistencia de otros aspectos que la atraviesan a saber: raza, etnia, clase, sexualidad, entre otros.

Por todo lo anterior, se puede afirmar que el feminismo campesino es una categoría en construcción que reclama un lugar dentro de las tendencias y manifestaciones más recientes del feminismo y que tal vez si se avanza en pro de este, se reconozcan muchos de los aportes que ha hecho al desarrollo del feminismo a nivel Latinoamérica. De igual forma, como afirman Aristizábal y López (2014) para la consolidación de un cambio social fundamentado en una relación de género más igualitaria, es menester la visibilización de las mujeres en contextos rurales con sus aportes (económicos, sociales, comunitarios), condiciones y características históricamente olvidadas.

## **La violencia basada en género y su prevención**

La prevención de las violencias basadas en género (VBG) es una forma de acción comunitaria e institucional que busca poner en discusión y en tensión la existencia de formas de violencia

culturalmente instauradas. Así, para avanzar en cultura de paz resulta necesario identificarlas y mitigarlas. Los documentos revisados al respecto permiten hacer una aproximación conceptual, una caracterización de la problemática y la perspectiva pedagógica como estrategia de prevención.

## Aproximación conceptual

Para Espinar y Pérez (2007) la violencia de género hace referencia a “formas de violencia que hunden sus raíces en las definiciones y relaciones de género dominantes en una sociedad dada” (p. 193). Estos hacen claridad en dos aspectos. En primer lugar, no toda violencia contra la mujer es de género. Segundo, esta puede convertirse en una perspectiva para analizar otras violencias que no incluyen a la mujer. Adicionalmente, las autoras reconocen que estas formas de violencia se manifiestan en las tipologías estudiadas por Galtung, esto es, directa, estructural y cultural. De igual forma, Espinar y Pérez (2007) señalan que este concepto presenta problemas de aceptación en algunas corrientes del feminismo en tanto neutraliza y oculta la dominación masculina sobre las mujeres, es decir, camufla al agresor que por lo general es el hombre.

La Organización de Naciones Unidas (ONU, 2012) afirma que la violencia sexual basada en género (VSG) es “todo acto sexual, la tentativa de consumir un acto sexual, los comentarios o insinuaciones sexuales no deseados, o las acciones para comercializar o utilizar de cualquier otro modo la sexualidad de una persona mediante coacción” (p. 1). Así, las VSG ocurren sin importar el tipo de relación que pueda tener el agresor con la víctima y del ámbito en el que la agresión es cometida, ya sea el hogar, el espacio público o el trabajo.

Lafaurie y Veloza (2010) presentan una síntesis de las violencias de género conocidas incluida las ocurridas durante conflictos armados. Esto con el fin de visibilizar las vulneraciones y violaciones a los derechos de las mujeres en el contexto colombiano. Aunque en general se pudiera hacer referencia a muchos documentos sobre la definición conceptual de las violencias de género, una de las tensiones que emergen es la aceptación

del término violencias del género. Dicho término es cuestionado por un sector de los movimientos feministas. El argumento que plantea tal sector es que la noción de VBG encubre que las mujeres son las violentadas y que muchas de las manifestaciones tienen su origen en una cultura patriarcal y violenta.

## **Caracterización de la problemática y su abordaje**

Dávila *et al.* (2011) analizan las percepciones, creencias y mitos de prestadores de servicios en casos de violencia contra las mujeres en comunidades mestizas e indígenas de dos municipios del norte de Nicaragua. En su trabajo caracterizan tal fenómeno en términos culturales y en términos de las barreras de acceso a la justicia por temas de atención, descalificación de funcionarios y las dificultades por las distancias geográficas.

Holter (2013) hace una inferencia sobre la violencia de género centrada en la desigualdad, la cual se manifiesta en el acoso y violencia sexual. La investigación se basa en una encuesta desarrollada en 2007 en Noruega, la cual se enfoca en la equidad de género en diferentes períodos de edad, distintos sectores de la sociedad y cientos de variables desde un enfoque multidimensional. Salcedo (2016) hace un estudio del feminicidio en términos conceptuales y legales. Esta la caracteriza como una forma o tipo de violencia de género presente en una sociedad como la colombiana. Luego, hace el análisis jurídico de algunos casos en el departamento del Atlántico.

Paulot *et al.* (2018) hacen un análisis de la atención psicosocial a mujeres víctimas de violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano. Por su parte, Quintero *et al.* (2016), estudian la acción política de tres mujeres víctimas de violencia sexual con ocasión del conflicto armado en Colombia. Rico (1996) afirma que cualquier agresión en contra de una mujer es considerada como violencia de género. Por tanto, esta adopta diferentes formas. Así, el solo hecho de ser mujer resulta un riesgo para sufrir dicho tipo de violencia, la cual presenta serios problemas de subregistro, pero que puede tener rasgos de epidemia.

Montoya *et al.* (2013) aportan en la identificación de la violencia física y simbólica en noviazgos de jóvenes estudiantes en la ciudad de Cartagena. Para ello, se valen de la investigación-acción participativa, por lo que involucran a los estudiantes investigados como investigadores. Entre los resultados relevantes se destacan las tendencias de los estudiantes a tener comportamientos coercitivos, controladores y celosos que desencadenan o se manifiestan en agresiones verbales o físicas. Además, como parte del desarrollo del estudio, se construyó con los participantes un plan de acción estratégico para la prevención y erradicación de conductas y prácticas violentas en relaciones de noviazgo.

Montoya y Correa (2018) resaltan que la violencia de género también tiene que ver con el territorio. Aunque su estudio está centrado en un contexto urbano, sus resultados se pueden extrapolar a entornos rurales. A grandes rasgos, las autoras reconocen que es menester que las autoridades gubernamentales hagan frente a esta problemática a partir de políticas públicas, planes y programas sociales que propicien entornos seguros para las mujeres.

Respecto a las características de la violencia, en esta se concentran la mayoría de las publicaciones. Muchas de ellas se tratan de estudios casuísticos que buscan poner en alerta y visibilizar la existencia de un problema cultural y estructural de las relaciones entre hombres y mujeres, sin distinción de raza o clase. Asimismo, como señalan Montoya, Cruz y Leottau (2013) es necesario trabajar las estrategias de prevención en jóvenes para que identifiquen y modifiquen las creencias y prácticas hegemónicas de violencia.

## **Perspectiva pedagógica como estrategia de prevención**

Lafaurie y Veloza (2010) proponen seis piezas comunicativas que se pueden liderar desde el Ministerio de Protección Social colombiano para sensibilizar y dar a conocer de forma masiva las formas de violencia de género. En complemento, Hernández (2018) comparte la experiencia del trabajo con hombres de diferentes edades con el fin de generar cambios en las conductas que ellos tienen a la hora de relacionarse con las mujeres. Ello

lo hace a partir de la promoción de afectividad sana y no violencia. Así, se centra en la categoría de masculinidades en positivo “entendida como aquella que define a la inmediatez el enfoque de productividad, eficiencia, respeto y afectividad sana en las relaciones entre mujeres y hombres, siendo la crítica hacia patrones de comportamiento hegemónicos” (p. 114). Todo ello con el fin de modelar las conductas de otros hombres.

Calvo *et al.* (2019) proponen un juego didáctico que tiene como finalidad prevenir la revictimización y victimización secundaria de mujeres víctimas de violencia sexual en el marco del conflicto armado con el fin de que denuncien los hechos victimizantes. Ariza (2019) propone un material didáctico con miras a que las mujeres víctimas logren resignificar sus experiencias e historias de vida, al igual que mitigar los daños y reivindicar los derechos que les fueron vulnerados.

Barreto *et al.* (2020) diseñan una unidad didáctica que aporta a la comprensión, atención y prevención de la violencia sexual basada en género (vSBG) para que esta sea ejecutada por mujeres lideresas o dinamizadoras sociales de las ETCR Urías Rendón y Óscar Mondragón, ubicados en los municipios que nos atañen en este texto. Vásquez-Fernández y Álvarez (2020) proponen una metodología de intervención desde el trabajo social para el apoyo integral a mujeres vulnerables y víctimas de violencia de género en Canarias, España. Por último, Rius-Buitrago y Fernández (2020) socializan la experiencia educativa con adolescentes en un colegio de Madrid, España. Para ello, acuden a una muestra escénica como estrategia para sensibilizar y empoderar al público como agentes activos para la mitigación y prevención de la violencia de género.

En síntesis, las autoras aquí mencionadas reconocen la potencialidad que existe en la creación e implementación de estrategias lúdicas y pedagógicas, que contribuyan en la prevención primaria y secundaria de prácticas violentas, tanto en territorios rurales como urbanos. Estas son pensadas principalmente para aquellos territorios que han sido afectados por el conflicto armado colombiano, él

cual se caracteriza por la diversidad de actores armados que han perpetrado todo tipo de violencias, pero en especial de género.

Otro aspecto que es de gran importancia tener en cuenta en las estrategias para la transformación cultural de creencias y prácticas violentas contra la mujer, es el fundamentarlas en los derechos humanos (Rico, 1996), aunque en los territorios históricamente olvidados por el Estado o que las ayudas e intervención que conocen de este es la militarización e incursión de acciones represivas u omisiones constantes.

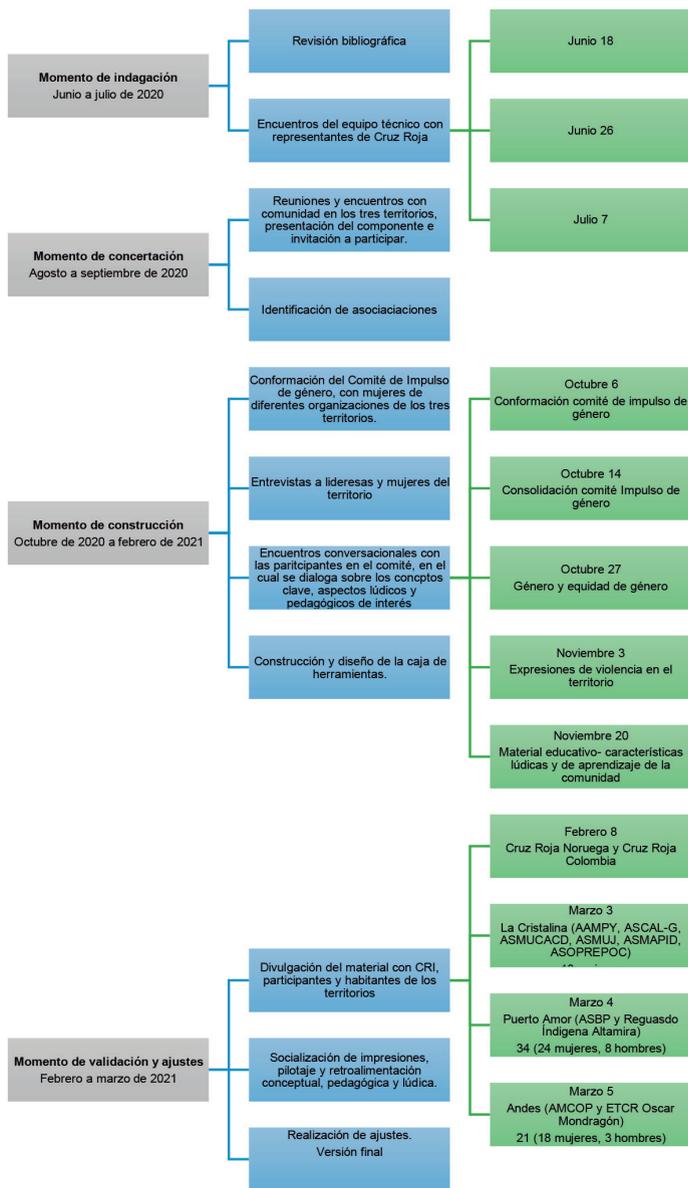
### **Pistas metodológicas**

Esta experiencia se enmarca en una investigación de corte cualitativo, fundamentada en dos ejes. En primer lugar, se basa en los principios de la investigación-acción. Dicho enfoque metodológico parte de la realidad de los problemas prácticos de la comunidad, se centra en una relación sujeto-sujeto y tiene como finalidad aportar a la transformación de condiciones culturales que configuran simbólicamente y materialmente la violencia basada en género en la cotidianidad de las mujeres a partir de los relatos, ya que ellas mismas son las que pueden cuestionar y deconstruir los discursos y las prácticas patriarcales y machistas en las que están inmersas.

En cuanto al segundo eje, se trata del diálogo de saberes. Este se comprende como: “principio, enfoque, referente metodológico y como un tipo de acción caracterizada por el reconocimiento de los sujetos participantes en procesos formativos o de construcción grupal de conocimientos” (Ghiso, 2000, p. 2). En lo concreto de la investigación, el diálogo de saberes para propiciar la participación en la co-construcción del material pedagógico, el cual se materializó en siete discusiones grupales y veinte entrevistas semiestructuradas. Estas últimas se hicieron de manera virtual entre septiembre y noviembre de 2020.

El proceso vivido dentro de la ejecución se puede ver en la siguiente gráfica:

**Gráfico 1**  
Proceso de la investigación



Fuente: elaboración propia.

De acuerdo con el Gráfico 1, el proceso de investigación se puede dividir en cuatro momentos que son: la indagación, concertación, co-construcción y validación colectiva. A partir de dichas etapas se reconoció la situación de la mujer en los territorios y se conformó el equipo de coinvestigadoras; luego, se hicieron las entrevistas y, como producto de estas, se hicieron las reflexiones y propuestas para la construcción del material educativo; por último, se puso a prueba dicho material a partir de ejercicios prácticos interactivos entre las participantes del proceso y otras participantes de las organizaciones de mujeres campesinas.

## Resultados

### Las prácticas culturales oprimen y relegan a las mujeres

En cuanto a las prácticas culturales que oprimen a las mujeres y se logran verbalizar en las actividades realizadas se pueden destacar las siguientes: sobrecarga en el desempeño de tareas en la finca, en el hogar, cuidado de niños y personas que requieren asistencia, barreras para el acceso y culminación de formación básica secundaria. Dinámicas que se vuelven aún más evidentes en los casos de madres jóvenes; en dichos casos, se vuelve más frecuente el control del dinero devengado, los obstáculos para la participación y ejercicio del liderazgo comunitario. Algunas de tales dinámicas se pueden identificar en el siguiente relato: “las violencias económicas en donde es natural que el hombre de la casa es el que maneja o administra los ingresos y el dinero del hogar; generándole la potestad a ellos, la decisión sobre qué gastos se va a invertir el dinero. El maltrato físico es evidente, pero paralelamente existe una negación de este, por razón de vergüenza, por evitar los comentarios de la sociedad o por la misma sumisión y costumbre” (Mujer # 1, Grupo de discusión 3, 27 de octubre, 2020).

Es importante continuar en este proceso de señalamiento sobre estas características y comportamientos legitimadores de violencias, ya que

como afirma una de las mujeres entrevistadas: “Nos enseñamos a convivir con eso. Entonces es bueno que aprendamos a identificarlas y también enseñando a otros niños a nuestros jóvenes, sean niñas, niños, cómo identificamos las clases de violencias que a veces pensamos que esto es de nuestra vida cotidiana y no, estamos equivocados” (Entrevista a mujer 2, 28 de septiembre, 2020). De allí la importancia que el material educativo tiene en este contexto en la medida en que se constituye en un insumo para que las mujeres lideresas puedan continuar con la labor de sensibilización y prevención de VG en los contextos que habitan.

Por otra parte, se pueden destacar prácticas opuestas, que pueden ser asociadas con el desarrollo de nuevos rasgos para la constitución de subjetividades en hombres rurales como son: asumir el cuidado de los infantes, preparación de alimentos y la ejecución de algunas tareas de la casa. No obstante, el problema recae en cómo mujeres y hombres perciben el rol masculino en el desarrollo de dichas tareas. En general hombres y mujeres conciben dichas tareas como secundarias. Así, el rol masculino en la crianza y el cuidado se traduce en ayudas a la mujer. En este sentido, uno de los desafíos que dicha problemática supone es lograr incorporar en las creencias y prácticas de estas comunidades la corresponsabilidad, de ambos géneros, en las tareas del cuidado y crianza igualitaria; para lo cual es menester avanzar en procesos educativos autónomos y situados como los que se pueden seguir generando con la implementación y uso del material educativo.

### **Interés por vincular a los hombres a un proceso de toma conciencia**

En primer lugar, es importante mencionar que las mujeres que hicieron parte de la presente investigación manifestaron durante las sesiones de socialización su interés por vincular a los hombres a un proceso de toma de conciencia. En otras palabras, hay un interés genuino de las participantes de involucrar a los hombres y que estos se hagan partícipes en los procesos de sensibilización y formación para el ejercicio de lo que se denominaría en palabras de Hernández (2018) una masculinidad positiva. Esto, sumado a lo expuesto en el apartado anterior, es el resultado de la

reflexión e iniciativa de las mujeres que buscan transformar las prácticas hegemónicas de machismo que han perpetuado una naturalización de las violencias y en especial la de género.

En este sentido, se plantean nuevos horizontes para el abordaje de las problemáticas, puesto que se reconoce que por lo general los programas de formación están dirigidos hacia las mujeres. Sin embargo, muy poco se puede incidir si no se incluye a los hombres en dichos procesos. No se puede olvidar que las desigualdades entre los géneros se configuran en las relaciones entre hombres y mujeres y la equidad de género no se logrará si no se involucra a ambas partes en el proceso. Cabe señalar que en el territorio de San Vicente del Caguán en las actividades que se realizaron participaron hombres, quienes reconocen la necesidad de unas relaciones más equitativas entre hombres y mujeres, retomando en algunos casos la experiencia de la milicia en las FARC que les dejó la igualdad entre hombres y mujeres en la cotidianidad; toda vez que tiene importancia en la consolidación de un territorio y unos habitantes que superan o hacen frente a una larga trayectoria de conflicto armado y social; lo cual es un aporte para la consolidación y transformación de una sociedad más igualitaria.

## **Transformación de las relaciones basadas en la equidad y la diversidad**

En este orden de ideas y en consecuencia con lo ya planteado, otro aspecto que se resalta dentro de este proceso de investigación es la necesidad sentida y expresada por las mujeres como el reconocimiento de la diversidad de formas de ser a nivel cultural, religioso, educativo, político, económico y social. Esto se encuentra asociado a varias causas. En primer lugar, se debe tener en cuenta que los municipios en cuestión se han caracterizado históricamente por ser territorios colonizados y en situaciones de conflicto armado, lo que implica un flujo e intercambio de prácticas y creencias culturales en medio de vulneraciones constantes. En este sentido, se debe reconocer la pluralidad de la procedencia de sus habitantes, puesto que es habitado por propios y foráneos que decidieron echar raíces allí. Además, el tener que interactuar con

actores armados en medio del conflicto ha generado unas prácticas por el respeto a quienes piensan diferente. Situación que se entiende no como un obstáculo, sino como una posibilidad de construcción del tejido social.

Ahora bien, como se señaló en el contexto y situación de las mujeres al inicio del capítulo, es necesario que a partir de estas prácticas de respeto a la diferencia se extiendan en los escenarios de la vida privada y pública de las mujeres. Esto se debe a que ellas mismas califican las relaciones de género como inequitativas en tanto se genera un desequilibrio de poder, autoridad y fuerzas. En palabras de una de las mujeres habitante del territorio: “existen violencias con la identidad de género y más aún en las comunidades campesinas. Frente a esta situación aún es evidente el no reconocimiento de las diferencias e identidades de género...” (Mujer #2, Grupo de discusión 3, 27 de octubre, 2020).

## **Importancia y posibilidad de movilizarse**

Para el caso de San Vicente del Caguán, en esta experiencia se unen el interés de las mujeres por organizarse con la propuesta de las investigadoras de construir una estrategia educativa para la promoción de equidad de género que contará con la participación de ellas y quedará como insumo para el trabajo que desde su organización se logrará poner en ejecución, de forma tal que el impacto del material supera este ejercicio de investigación, se amplía en el tiempo y se convierte en eje ordenador de la acción colectiva de las mujeres. Esto aportó en la dinamización y la activación de la participación y la estructuración de una línea de trabajo para la organización.

En cambio, La Macarena cuenta con organizaciones de mujeres campesinas legalizadas. Sin embargo, con todo lo que ha implicado la pandemia, el ritmo de participación disminuyó y la ejecución de esta investigación permitió dinamizar y activar dicho compromiso. Además de estar en armonía con la agenda de trabajo de dichas organizaciones. Es decir, que el participar como coinvestigadoras en los grupos focales, en los ejercicios de socialización y validación les propicia el reactivar dinámicas de trabajo

previas y la adición de estrategias y líneas de trabajo para continuar en la promoción de relaciones de género equitativas.

Ahora bien, un asunto común relacionado con esta posibilidad de organizarse y movilizarse en la mayoría de los casos responde a unos intereses. Uno de los principales intereses reside en poder financiar proyectos productivos y gestión de recursos para la generación de proyectos en pro del bienestar de las mujeres, familias, comunidades y la casa común. Algunas de las razones que impulsan esta motivación son: ser territorios rurales afectados por el conflicto armado, estar incluidos dentro de los municipios priorizados por los planes de desarrollo territorial (PDET) y la precariedad de servicios como la salud, la seguridad en el trabajo, entre otras.

Otro asunto crítico que señalan son las dificultades y obstáculos para la participación asociados a las violencias de género que se pueden identificar en ambos territorios:

La actitud de los hombres frente a las salidas y las capacitaciones que reciben las mujeres, frente al querer participar en reuniones en las asociaciones por parte de ellas. Es decir, recalca que los hombres limitan a las mujeres a ejercer un trabajo líder, esta problemática anterior es lo que se visibiliza en los territorios (Mujer #3, en Grupo de discusión 3, 27 de octubre, 2020).

Asimismo, aparece un tema que se necesita abordar tanto para el fortalecimiento de la participación de las mujeres como para la generación de relaciones equitativas. En palabras de una de las mujeres:

Dentro de estas capacitaciones o reuniones hay la presencia de un hombre, lo cual da pie a la intimidación hacia la mujer, ya que desde ellas se presenta un temor por el actuar incómodo de que esté presente en la reunión; reaccionan desde el miedo a que sus parejas se enteren de la participación de ellas en los encuentros (Mujer #3, Grupo de discusión 3, 27 de octubre, 2020).

Lo anterior quiere decir que las mujeres se sienten cohibidas para participar y para expresarse libremente. Sensación que se magnifica debido a que en algunos espacios de diálogo, participación y formación se hace

referencia a vivencias íntimas y problemáticas de pareja y familia; entonces, se convierte en un obstáculo para el trámite de ciertas prácticas y experiencias de VG y en problematizar la inclusión de los hombres en los escenarios y jornadas de prevención de VG y promoción de relaciones de género equitativas.

### **La pedagogía social y la educación popular para la transformación de las violencias de género**

El reto de la transformación de las creencias y prácticas perpetradoras de violencias de todo tipo, solo se puede abordar y lograr desde la implementación continua de estrategias fundamentadas en la pedagogía social y la educación popular. Estas últimas permiten de una forma vivencial, contextualizada y crítica el desaprendizaje y aprendizaje de formas diferentes de concebirse a sí mismas, el cuerpo y las capacidades para transformar las relaciones sociales. Otra ventaja es la posibilidad de aportar a la construcción y consolidación del sujeto y desarrollo comunitario a partir de la ruptura de los individualismos y la apertura por consolidar apuestas y respuestas colectivas a diferentes problemáticas (Pérez Tamayo, 2003); por tanto, esta investigación aporta a la dinamización de la comunidad para la generación de acciones de educación popular.

Una de las apuestas de la pedagogía social es el desarrollo de capacidades para el desarrollo del pensamiento y acción fundamentados en la autonomía y la responsabilidad mediante el fortalecimiento de la capacidad de reflexión, acción crítica y organización. Así, estos deben conducir a la transformación de realidades manifiestas en la cotidianidad mediante su incidencia en los imaginarios colectivos. En cuanto a la educación popular, esta retoma la posibilidad del establecimiento de relaciones horizontales entre educador y educando a partir de la participación que lleve a la integración entre teoría y práctica, el conocimiento profundo de la realidad y la reflexión. De este modo, se va construyendo el cambio de manera autónoma y consciente y no por imposición de un experto.

En este orden de ideas, el ejercicio llevado a cabo junto con las mujeres logró retomar esta fundamentación para orientar tanto las conversaciones como la construcción del material educativo. Este incluyó estrategias lúdicas que facilitan la generación de sensaciones y expresiones diversas para el reconocimiento de problemáticas y alternativas de cambio propias y realizables en los contextos específicos de cada organización, sin necesidad de la presencia de un experto que ejecute dichas acciones educativas.

## **El bolso de herramientas, para prevenir la violencia de género**

Todo lo anterior permitió la construcción de un bolso de herramientas para la promoción de equidad de género. Vale la pena aclarar que este se denominó así a causa de las reflexiones llevadas a cabo durante las jornadas de socialización. A lo largo de las mismas, las participantes le atribuyeron un significado masculino a la caja de herramientas. Por esta razón, ellas decidieron que un accesorio propio de la mujer es el bolso, lo cual da cuenta de la capacidad de creación y pensamiento crítico que tienen.

El material educativo se tituló: *Yo cuento, tú cuentas, no calles*. Este consta de un bolso de herramientas para la promoción de la equidad de género. Resultado tangible de este proceso, el cual está conformado por cinco módulos como se puede ver en el Gráfico 2, en el que se plantean: (1) características generales del territorio y la situación de la mujer; (2) definición de conceptos y algunos conocimientos básicos necesarios para quienes implementen las guías propuestas; (3) la ruta de construcción y validación del material educativo; (4) las ocho guías de actividades para que las lideresas campesinas lleven a cabo en los diferentes territorios y una guía con orientaciones generales para la ejecución de las actividades; (5) el parqué de la equidad de género como una estrategia lúdica de este material.

**Gráfico 2**

Contenido del bolso de herramientas



Fuente: elaboración propia.

En cuanto a las temáticas que se abordan con las actividades son: el cuerpo de la mujer como territorio, el poder de las mujeres, la sobrecarga de la mujer a causa de las múltiples tareas que deben realizar en la finca, en la casa y de cuidado, los derechos sexuales y reproductivos, la participación de niños y niñas, la inclusión de la escuela como un territorio seguro, la participación, el trabajo cooperativo de las mujeres y las nuevas masculinidades en los hombres campesinos. De modo tal, que con el uso continuo del material y de las acciones educativas se busca reconocer y propiciar relaciones equitativas en los diferentes escenarios de la vida cotidiana de las mujeres y en el desarrollo de sus actividades

y de sus dimensiones personales, familiares, sociales y comunitarias en las diferentes etapas del curso de vida.

## **A modo de conclusión**

El desarrollo de la investigación tuvo una serie de dificultades a causa de diversos factores. Entre ellos se pueden mencionar: el contexto de pandemia, la agudización de las actividades de grupos armados en los territorios y el difícil acceso a dichos municipios sobre todo desde la capital del país. Dificultades que sin duda tanto las lideresas como las investigadoras intentaron sortear. Al respecto, se plantean las siguientes conclusiones.

Aunque el territorio y las mujeres participantes tienen una larga trayectoria y vivencia del conflicto armado, el cual es inherente a sus experiencias; las investigadoras reconocen su existencia e influencia en la dinámica social de las lugareñas. Es de aclarar que, para la investigación dicha trayectoria no fue objeto de estudio, pero sí de la contextualización del territorio y las problemáticas que viven las mujeres. Por todo esto, se reconoce que el material educativo que se deja como insumo aporta en alguna medida a la resignificación, desnaturalización y problematización de la violencia histórica y a la posibilidad de construir escenarios de paz a nivel microsocioal.

La creación del equipo de coinvestigadoras permitió constituir lo que las participantes denominaron comité de impulso de género. Este se formó en un espacio virtual de encuentro mediante grupo de WhatsApp y videollamadas por *Google Meet*. Herramientas que facilitaron que mujeres de diferentes edades, asociaciones y veredas dialogaran alrededor de algunos interrogantes que permitieron: (1) reconocer la situación y problemática de las mujeres; (2) identificar rasgos educativos sociales y culturales que les caracterizan. Estos últimos fueron la base para que las investigadoras líderes construyeran una propuesta inicial de material educativo. Posteriormente, dicha propuesta se socializó, se puso a prueba

y se ajustó según las observaciones de quienes aportaron. No obstante, el uso de tecnologías de la información si bien fue una alternativa en medio de las condiciones vividas en pandemia y algunas situaciones del recrudecimiento del conflicto armado y el orden público principalmente en La Macarena, no es la mejor opción para el desarrollo de investigaciones de este corte, puesto que debido a algunos asuntos críticos en las zonas rurales como: la escasa cobertura de internet, los altos costos del servicio, la inestabilidad de la señal; por lo cual se limita la participación y se dificulta la comunicación fluida.

Tanto las investigadoras como las coinvestigadoras lograron sortear las dificultades recientemente señaladas con el fin de avanzar en la construcción del material educativo. Hecho que se logró a partir del uso de capacidades como la resiliencia y la creatividad. En el desarrollo de estos ejercicios se considera fundamental la articulación con equipos de profesionales en territorio, puesto que logran facilitar en alguna medida la comunicación, así como permiten aumentar la motivación de las investigadoras.

Si bien el bolso de herramientas es reconocido y aceptado tanto por las mujeres de las organizaciones como por el ente financiador, es pertinente señalar que un material educativo-pedagógico que va a ser ejecutado por lideresas en el territorio requiere, en lo posible, de una mayor vinculación de ellas en el proceso de construcción y apropiación. Por otro lado, es de suma importancia que las investigadoras externas tengan un mayor reconocimiento físico del territorio y de las dinámicas de sus habitantes.

Finalmente, es importante resaltar que como producto de este proceso y gracias a la articulación con el equipo en campo se logró la conformación de una asociación de mujeres en el territorio de la Asociación Ambiental del Bajo Pato y la activación del comité de mujeres en el territorio de AMCOP. Hechos que indican que los procesos de formación con mujeres no se deben enfocar únicamente en la capacitación o en la formación, sino que también es necesario orientar y apoyar la consolidación de organizaciones comunitarias para que establezcan una agenda de trabajo propia y se amplíen las capacidades de participación de las mujeres.

## Recomendaciones

La construcción de paz en territorios que han sido afectados por el conflicto armado que hoy se ven nuevamente amenazados por actores armados no debe continuar siendo un asunto secundario. En efecto, debe ser un asunto prioritario. Especialmente cuando los habitantes se sienten históricamente olvidados por el Estado, el cual solo hace presencia coercitiva por medio de estrategias de guerra. Por ello, se presentan a continuación, una serie de recomendaciones al respecto.

Además de la prevención de violencias de género, rutas de atención y denuncia para fortalecer la organización de mujeres campesinas, es necesario que en lo posible se generen acciones que permitan la cualificación de lideresas como formadoras y gestoras sociales del territorio, con un acompañamiento permanente.

Es indispensable desarrollar estrategias de acompañamiento para la reflexión crítica y el cuestionamiento de los valores, creencias y prácticas patriarcales que se presentan invisibles ante una cultura machista que está interiorizada. Esto en contextos de fortalecimiento a la participación y organización de la mujeres en los escenarios comunitarios para construir nuevas prácticas de liderazgo autónomo y equitativos.

Por último, es necesario fortalecer la red de atención para la protección de las mujeres y el aumento de capacidades comunitarias e institucionales que permita la articulación con instituciones y equipos de las administraciones municipales. Relaciones claves para el fortalecimiento y desarrollo de capacidades instaladas y para la continuidad de acciones, ejecutadas por la comunidad, una vez se retiran o terminan las vigencias de los proyectos.

## Bibliografía

- Alfaro, R. M. (1994). El olvido de la mujer sujeto. *Chasqui* 49, 59-64.
- Alvarado, M. (2016). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-a-todas. *Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 1(3), 9-32.
- Ariza Díaz, K. T. (2019). *Caja de herramientas para la atención psicosocial a víctimas de violencia sexual en el marco del conflicto armado* (tesis de pregrado). Universidad de la Salle, Bogotá, Colombia.
- Aristizábal M. V. y López, G. M. (2014). La mujer rural y su relación con la escuela campesina: una reflexión actual sobre mujeres olvidadas. *Panorama*, (12), 34-42.
- Barreto Segura, Y. X., Garzón Navarrete, A. V. y Oliveros Ortiz, S. (2020). *Unidad didáctica: amémonos, empoderémonos y juntas luchemos contra la violencia sexual basada en género*. Recuperado a partir de [https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo\\_social/910](https://ciencia.lasalle.edu.co/trabajo_social/910)
- Bautista, S. C. y Bedoya, I. C. (2017). Mujer rural y construcción de paz: temas, problemas y desafíos. *Prospectiva*, (24), 121-148.
- Cadena, J. T., Calvo, C., Rincón, J. (2019). *Material didáctico para prevenir la revictimización, victimización secundaria en los procesos de declaración y denuncia de la violencia sexual en el marco del conflicto armado* (tesis de pregrado). Universidad de la Salle, Bogotá, Colombia.
- Caro, L. Á. (2004). Los grupos de mujer rural y sus impactos en las mujeres de catorce veredas del Municipio de La Mesa, Cundinamarca. *Trabajo Social*, (6), 101-114.
- Cid, B. E. y Hinrichs, J. S. (2015). Curadoras de semillas entre empoderamiento y esencialismo estratégico. *Estudios feministas, Florianópolis*, 23(2). doi: <https://doi.org/10.1590/0104-026X2015v23n2p347>
- Correa-Delgado, J. S. (2020). Mujeres campesinas y construcción de paz territorial en Colombia: el caso de la Asociación Campesina del Valle del río Cimitarra (Acvc). *Revista Eleuthera*, 22(1), 172-191.

- Cuellar, J. J. y Zuluaga, J. (2021). Mujeres campesinas de Inzá, Tierradentro, Cauca: una mirada desde los feminismos decoloniales. *Em Pauta*, 19(47), 66-81.
- Dávila, J., Montoya Leal, L. R., Feliciano, M. C., y Madrigal, A. E. (2011). Situación de la violencia de género en comunidades indígenas y mestizas de los municipios de Siuna y Rosita, RAAN. *Ciencia e Interculturalidad*, 9(2), 28-39.
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística [DANE]. (2018). *Censo Nacional de Población y Vivienda*. Recuperado de: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/proyecciones-de-poblacion>
- Espinar, E. y Pérez, M. Á. (2007). Violencia de género: reflexiones conceptuales, derivaciones prácticas. *Papers: revista de sociología*, (86), 189-201.
- Espinosa, N. M., Gil, J. y Mesa, C. P. (2012). La mujer rural boyacense en una experiencia organizativa: descripción y análisis desde el Trabajo Social. *Prospectiva* (17), 159-182.
- Ghiso, A. (2000). Potenciando la diversidad. Diálogo de saberes, una práctica hermenéutica colectiva. *Colombia Utopía Siglo*, 21, 43-54.
- Jaramillo-Marín, J., Salgado Ruiz, H., Eslava Rincón, J. I., Vega Romero, R. R., Bedoya Calvo, I. C., Caviedes Pinilla, M.... Attilio Ferrari, C. (2020). *Construir la paz en condiciones adversas. Debates, experiencias y desafíos territoriales*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Hamon, A. y Merchán, G. (2009). Inclusión de la mujer campesina en el desarrollo rural. *Memorias desde lo local*, (4). Recuperado de: [https://revistas.uptc.edu.co/index.php/memorias\\_local/article/view/1012](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/memorias_local/article/view/1012)
- Hernández, S. J. (2018) Descontruyendo las masculinidades hegemónicas. Un medio para la prevención de la violencia basada en el género en las comunidades de El Viejo, Chinandega. *Revista Nicaragüense de Antropología Raíces*, 2(3). 110-121.
- Holter, O. G. (2013). Masculinities, gender equality and violence. *Masculinities and Social Change*, 2(1). DOI: 10.4471/MCS.2013.21

- Iregui, A. M., Ramírez, M. T. y Tribín, A. M. (2016). Mujer rural y violencia doméstica en Colombia. *Reportes del Emisor*. (203). Banco de la República.
- Lafaurie, M. M. y Veloza, E. G. (2010). *Nada justifica la violencia contra las mujeres. Trazando una ruta para motivar reflexiones en torno a las violencias basadas en género*. Bogotá, Colombia: Ministerio de Protección Social.
- León, M. (1998). Paz, tierra y mujer rural. *En otras palabras*, 86-97.
- León, M. y Deere, C. D. (1978). Estudio de la mujer rural y el desarrollo del capitalismo en el agro colombiano. *Demografía y economía*, 12(1), 4-36.
- Lozano, P. V., Olarte, L. S. y Toscano, A. P. (2018). *Los procesos de atención psicosocial que se adelantan con las mujeres víctimas de violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano* (tesis de pregrado). Universidad de La Salle, Bogotá, Colombia.
- Medrano, D. (1986). Imagen femenina y movilización social. Aspectos conceptuales a propósito de una experiencia de organización de mujeres del campo. *Texto y Contexto*, (7) 185-197.
- Ministerio de Salud. (2019). *Análisis de la situación de salud con el modelo de determinantes sociales en salud*. Municipio de La Macarena – Meta- Recuperado de: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/Forms/DispForm.aspx?ID=21194>
- Ministerio de Salud. (2019). *Análisis de situación de salud con el modelo de los determinantes sociales de salud del municipio de San Vicente del Caguán - Caquetá*. Recuperado de: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/Forms/DispForm.aspx?ID=21647>
- Montejo, S. y Ulloa, C. (2020). Mujeres mayas yucatecas en acción colectiva: Una mirada a su identidad de género desde el feminismo comunitario. *Revista GénEros* 27(28), 247-276.
- Montoya, A. M. y Correa, Á. M. (2018). Ciudades seguras y sin violencias para las mujeres y las niñas, avances y retos de la ciudad de Medellín, Colombia. *Perspectiva Geográfica*, 23(2). doi: <http://dx.doi.org/10.19053/01233769.7384>
- Montoya, A. M., Cruz, B. K. y Leottau, P. E. (2013). Porque te quiero... Una mirada a la violencia basada en género en las relaciones de noviazgo en la ciudad de Cartagena de Indias. *Ratio Juris*, 8(16), 181-200.

- Muñoz, J. P. (2003). Aportes para el análisis de la política pública para el desarrollo de la mujer rural de 1994 en Colombia. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (50), 97-124.
- Organización de las Naciones Unidas [ONU]. (2012). *Manual de legislación sobre la violencia contra la mujer*. Recuperado de: <https://www.unwomen.org/es/digital-library/publications/2012/12/handbook-for-legislation-on-violence-against-women>
- Oxfam. (2021). *Informe de desigualdades. No todas las desigualdades son visibles: el verdadero valor del trabajo de cuidados*. Recuperado de: <https://www.oxfam.org/es/no-todas-las-desigualdades-son-visibles-el-verdadero-valor-del-trabajo-de-cuidados>
- Painemal, M. (2016). Mujeres Mapuche en la búsqueda del equilibrio y del equilibrio y del Kume Felen. *Theoria*, 25(1), 41-47.
- Pérez Tamayo, E. M. (2003). Rol productivo y reproductivo de las mujeres cultivadoras de hortalizas: el caso de las veredas Chochomayo, Montañita y San José del municipio de Marinilla, Antioquia, Colombia. *Perspectivas en nutrición humana*, (10), 11-30.
- Pino, Y. y Naranjo, Y. P. (2018). Mujeres campesinas, capitalismo e implementación de los Acuerdos de Paz en Dabeiba, Antioquia (Colombia). *Kavilando*, 10(1), 112-136.
- Quintero, K. A., Avellaneda, D. A., Valdiri, J. S. y Medina, L. M. (2016). *Acción política de mujeres víctimas de violencia sexual con ocasión del conflicto armado interno colombiano* (tesis de pregrado). Universidad de la Salle, Bogotá, Colombia.
- Ramírez de Jara, M. C. (1989). Mujer campesina y organización rural en Colombia. *Boletín Museo del Oro* (23): 121-123.
- Rico, N. (1996). *Violencia de género: un problema de derechos humanos*. CEPAL, (16). Recuperado de: [https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5855/S9600674\\_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/5855/S9600674_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Rincón, J. J. (2018). *La gente de La Macarena: colonos, campesinos e institucionalidad local en la configuración social del territorio*. Bogotá, Colombia: Centro de Investigación y Educación Popular [CINEP].

- Rius-Buitrago, A. y Fernández, J. (2020). Educación y performance: una experiencia contra las violencias machistas. *ARTSEDUCA*, (27), 128-143.
- Rodríguez Páez, E. R. (2012). Lo bueno y lo malo de ser hombre o de ser mujer: representaciones sociales de género en niños y niñas estudiantes de una institución educativa del área rural en el departamento del Meta. *Revista Episteme*, (4), 78-90.
- Salcedo, F. M. (2016). Violencia, perspectiva de género y feminicidio: circunstancias y propuestas. En: M. Ramírez Torrado (ed.), *Justicia. Un enfoque transdisciplinar*. Barranquilla, Colombia: Universidad del Norte.
- Sarmiento, L. A. (2008). Acción cultural popular: un aporte a la educación de la mujer campesina en Colombia. *Praxis*, 4(1), 29-61.
- Seibert, I. G. (2017). Feminismo campesino popular. Una propuesta de las campesinas de Latinoamérica. *Amasando realidad*, (29), 6-9.
- Vargas, L.P., Bernal, L.V. y Torrente, J.J. (2020). Empoderamiento de la mujer y capacidad de agencia en la caficultura: el caso de la asociación Inge-mur. *Veritas & Research*, 2(1), 60-68.
- Vásquez-Fernández M. J. y Álvarez, M. (2020). Metodologías de intervención para el apoyo integral a mujeres vulnerables y víctimas de violencia de género. En: M. E. Nieto-Cabrera (ed.), *Atención en la práctica a las personas con necesidad de oportunidades*, 29-50. doi: <https://doi.org/10.2307/j.ctv17hm88h>
- Vega Romero, R., Rojas Castillo, C. P. y Bedoya Calvo, I. C. (2019). *Salud sin fronteras. Plan comunitario de salud rural*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.
- Vega, R. R. y Quintero, M. A. (2021). *Síntesis de encuentros de la ruta de formación comunitaria para la salud rural en el marco del proyecto construcción colectiva de saberes y prácticas individuales y colectivas que contribuyen a la promoción integral y gestión de la salud rural*. Bogotá.



# Elegir entre justicias: análisis de la agencia de las mujeres indígenas en la relación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena

---

Antonela Cifuentes<sup>1</sup>

Los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el Ecuador están reconocidos en la normativa nacional e internacional. La justicia indígena fue reconocida en el año 1998 en el Ecuador como producto de la presión política y las distintas movilizaciones del movimiento indígena del país (Almeida, 2008). A pesar del reconocimiento de este y otros derechos colectivos en la Constitución de 1998, algunas deudas quedaron pendientes

---

1. Abogada por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Magíster en Investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo por la FLACSO-Sede Ecuador. Feminista, rescatista independiente. Actualmente trabajando directamente en representación de víctimas en casos de violencia de género y violencia sexual en Ecuador.

con el movimiento indígena. Estas tenían que ver principalmente con la plurinacionalidad y la interculturalidad. Categorías que no fueron reconocidas hasta la Constitución del 2008, junto con el reconocimiento de varios derechos colectivos de los pueblos indígenas, como el derecho a ejercer la justicia indígena, el derecho a la consulta previa, libre e informada, entre otros (Almeida, 2008). Desde el reconocimiento de la justicia indígena, la relación entre justicias ha enfrentado varias dificultades y desencuentros, principalmente, porque no existen lineamientos claros para tratar los casos que se encuentran en las dos justicias.

Al respecto, es importante mencionar que las mujeres fueron protagonistas muy importantes en el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas en el 2008. Ellas participaron activamente en el proceso constituyente e incluso armaron un pliego de peticiones para la asamblea. En dicho pliego se incluían la protección, garantía y respeto de sus derechos dentro del reconocimiento al derecho propio de los pueblos indígenas (Cucuri, 2009). El resultado fue que se incluyeran disposiciones expresas dentro de la normativa que buscaban proteger y garantizar los derechos de las mujeres dentro del ejercicio de la justicia indígena.<sup>2</sup>

La relación entre las justicias ha sido bastante accidentada en el Ecuador. En muchas ocasiones, incluso desde discursos del Estado, se ha pretendido satanizar a la justicia indígena. En otros casos, se ha intentado folclorizarla o reducirla a una mera ritualidad (Llásag Fernández, 2013). En respuesta, la justicia indígena ha articulado varios procesos para posicionarse como un sistema judicial —por llamarlo de alguna manera— autónomo dentro del país. Sin embargo, han existido varios momentos en los que la justicia ordinaria ha limitado el actuar de la justicia indígena a discreción y lo sigue haciendo, por lo que no queda

---

2. Tanto el artículo 57 numeral 10 como el artículo 171 de la Constitución contienen disposiciones expresas que tienen que ver con las obligaciones de respeto y garantía de los derechos de las mujeres dentro del ejercicio del derecho propio de los pueblos indígenas.

clara la forma en la que se relacionan estas justicias y los límites<sup>3</sup> o lineamientos de cada una.

En este panorama en el que no se establecen consensos entre las justicias, el rol de la mujer ha sido uno de los principales y sobre los que se han dado varios debates (Salgado, 2013; García, 2013). Uno de los principales temas de discusión ha sido acerca del acceso que tienen las mujeres a la justicia indígena como agentes activas de la comunidad y como víctimas de violencia. La mujer ha pasado a ocupar un rol central en la relación entre justicias, a pesar de que este no es reconocido por ninguna de las justicias. Las mujeres, desde su espacio, han empezado a desarrollar agencias que desafían y modifican dicha relación, así como también se han reapropiado de discursos de derechos humanos. Hecho con el cual las mujeres han desmontado el discurso de la dicotomía entre los derechos humanos y el multiculturalismo, y también han demostrado que se pueden rearticular los discursos de derechos humanos desde la diversidad (Hernández, 2010).

Mi investigación se ubica dentro del debate del multiculturalismo y los derechos humanos, principalmente, porque la agencia que reconozco y expongo en este trabajo, es una forma clara de ejemplificar la forma en que las mujeres actúan dentro de este campo y la forma en la que se apropian de los discursos desde su diversidad. Esta agencia que identifico es la capacidad de las mujeres indígenas de elegir entre justicias, mismas que, principalmente en los casos de violencia y de pensiones de alimentos deciden llevar su caso a la justicia ordinaria. Esta decisión significa para los pueblos indígenas, una especie de ataque a la comunidad, a sus normas y a sus formas de ejercer la justicia indígena.

Gracias a las agencias que analizo en este trabajo, pude identificar y evaluar los obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas en la justicia ordinaria. Entre los más significativos se destacan el racismo internalizado

---

**3.** Es importante dejar claro que hablar de límites es bastante complejo debido a que, en términos de pluralismo jurídico, y de un pluralismo jurídico igualitario como el reconocido en la Constitución, los sistemas normativos reconocidos dentro de un Estado tienen igual jerarquía y legitimidad (Hoekema, 2002), por lo cual no deberían existir limitaciones por parte del sistema jurídico estatal hacia los otros sistemas.

e interiorizado de los operadores de justicia, mismo que construye a los indígenas como el otro (Butler, 2010) y que, en este caso, coloca a la mujer en una eminente posición de desventaja por su condición de género, clase y raza. A esto se suma el desconocimiento del idioma, que complica para las mujeres indígenas el poder conocer los procesos y las formas en los que se llevan a cabo los mismos. En este punto, cabe destacar que dentro de las instituciones judiciales que pude analizar no existían intérpretes ni traductores que puedan colaborar en un proceso en el que las mujeres únicamente hablen *kichwa*. La falta de dinero para cubrir los costos de movilización, así como también para contratar un abogado particular, entre otros requerimientos de la justicia ordinaria, es otro de los obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas; finalmente, se encuentra el desinterés y la normalización de la violencia de los operadores de justicia. En contraste, los obstáculos que pude identificar como parte de la justicia indígena tienen que ver con la censura de la comunidad, las relaciones de compadrazgo y la priorización de las luchas como etnia antes que como género. En respuesta a los obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas en el acceso a las justicias, reconozco un espacio de agencia a través de dos casos en específico que serán analizados en líneas posteriores.

El enfoque de las investigaciones en torno al acceso a la justicia ha sido principalmente en la forma en la que el sistema judicial actúa respecto a las relaciones entre justicias con base en lo dispuesto en la norma. Al respecto, existen escasas investigaciones. De hecho, en el Ecuador pude encontrar dos, una acerca de un análisis de una sentencia de la Corte Constitucional con respecto a las declinaciones de competencia (Llasag, 2013) y la otra se trataba de un análisis de veintidós casos de declinaciones de competencia en el Ecuador, a través del estudio de los elementos que componen la norma y la forma en la que los juzgadores los ponen en práctica (Ruiz-Chiriboga, 2016).

Respecto al rol de las mujeres indígenas, existen varios estudios sobre las distintas violencias que enfrentan. Dicha literatura se ha producido no solo en el Ecuador, sino también en toda Latinoamérica (Pequeño, 2009; Hernández, 2008; Salgado, 2009; García, 2013). Asimismo, existen varios estudios sobre las agencias de las mujeres indígenas en relación con

las violencias (Pequeño, 2009; Hernández, 2008). En lo que se refiere al acceso a las justicias, se han desarrollado análisis desde dos perspectivas en el Ecuador. La primera se refiere a la participación de las mujeres indígenas en la justicia indígena, sobre todo en la toma de decisiones, en las comisiones de justicia y en las posiciones o cargos de autoridad (Salgado, 2013). La segunda perspectiva tiene que ver con los obstáculos al acceso a la justicia, es decir, las distintas violencias que enfrentan las mujeres indígenas en la justicia indígena cuando son víctimas de algún tipo de violencia (García, 2013, Salgado, 2009). Sin embargo, en cuanto al tema específico del rol de las mujeres en la relación entre justicias con énfasis en los obstáculos y violencias que enfrentan cuando negocian,<sup>4</sup> es un tema que no ha sido abordado anteriormente. Esto se debe a que el debate se ha centrado en una de las justicias y no en la posición que ocupan y en las agencias que desarrollan las mujeres indígenas en esta relación entre las mismas.

El artículo corresponde tan solo a una parte de una investigación más grande llevada a cabo en el año 2020, la investigación se hizo en el contexto de la pandemia. El objetivo fue hacer un seguimiento de los casos de violencia de género que se encontraban en la justicia ordinaria, pero que habían sido objeto de disputa con la justicia indígena. Esto a causa de la competencia o de negociaciones internas en la comunidad que tienen como finalidad impedir que los casos lleguen a la justicia ordinaria con el fin de evitar la sanción, que en la mayoría de casos se traduce en la privación de la libertad.<sup>5</sup> En el trabajo de campo pude tener

---

4. Decidí utilizar el término negociar, porque después de mucho pensarlo y conversarlo con mi tutora, entendí que era para mí, el término que más se acercaba a lo que desarrollo en la investigación sobre las mujeres indígenas y su posición entre las justicias, principalmente porque muchas de ellas deciden llevar su caso en una o en otra justicia en defensa de sus intereses y de lo que resulte mejor para ellas, que no siempre significa que serán escuchadas, pero que al final les brinda algo de seguridad.

5. Más adelanté analizaré más a profundidad las negociaciones o los acuerdos a los que se llega dentro de la comunidad, mismos que responden a dinámicas familiares, de compadrazgo y también en una construcción distinta de la sanción, misma que ve como última y más dura opción a la privación de libertad y que responde a otros principios como la armonía dentro de la comunidad.

acceso a experiencias de mujeres que de alguna forma se encontraban en un proceso entre justicias. Mi trabajo se centró en acompañar a las víctimas a través de sus redes de apoyo, asociaciones y colectivos con miras de evitar que los delitos queden en la impunidad. A partir de mi acercamiento pude observar dos casos de violencia de género en particular. El primero se refería a un caso de violencia sexual, el cual había sido objeto de solicitud de declinación de competencia y que al final no fue aceptada por varios factores como la gravedad del delito y por lo que la víctima expresó dentro de la audiencia.<sup>6</sup> En este caso pude acceder al expediente fiscal, hice una observación y entrevistas en la fiscalía a cargo del caso y tuve una entrevista con el abogado que estaba llevando adelante la solicitud de declinación.

El segundo caso que pude analizar se trata de un femicidio ocurrido a principios del 2020. Las mujeres con las que me encontraba haciendo el trabajo de campo para mi tesis se encuentran dando seguimiento al caso. Ellas estaban armando la defensa para la víctima y haciendo varios eventos (marchas, plantones, actos simbólicos) para reclamar justicia. Ellas mantenían una posición firme en contra de que este caso fuera objeto de declinación de competencia, es decir, que no fuera tratado por la justicia indígena.

Dentro de la investigación, las personas con las que compartí me comentaron de varias experiencias y casos entre justicias, los cuales también me fueron de mucha utilidad para ampliar mi contexto sobre la realidad de las relaciones entre justicias para las mujeres. La investigación hace una breve aproximación al rol de las mujeres indígenas en la pugna entre justicias a la hora de tratar casos de violencias de género en la provincia de Imbabura. Por tanto, la pregunta que pretendo responder en el presente trabajo es: ¿Cuáles son las respuestas de las mujeres

---

6. Con el propósito de dar solución a los conflictos entre justicias, en el 2009 se instauró la figura de la declinación de competencia en el Código Orgánico de la Función Judicial, en su artículo 345, el cual principalmente establece el deber de los jueces de ceder su competencia a las autoridades indígenas cuando tengan conocimiento de que un caso se está tratando dentro de esta jurisdicción.

indígenas respecto a las violencias que enfrentan dentro de la relación entre el sistema judicial ordinario y la justicia indígena?

En relación con la pregunta, la hipótesis que planteo es que las mujeres indígenas enfrentan varios obstáculos en el acceso a la justicia por su condición de género, raza y clase, principalmente cuando han sido víctimas de violencia. Factor que agudiza la situación, puesto que, además, deben enfrentar prácticas violentas dentro de la comunidad. En respuesta, muchas de estas mujeres deciden llevar sus casos a la justicia ordinaria. Esto se debe a que, de algún modo, dicha justicia les asegura que sus opresores más directos, es decir, los hombres de la comunidad, no tendrán el poder de decisión sobre el caso. Esta forma de responder y de posicionarse en la relación entre justicias es una de las agencias que las mujeres desarrollan para enfrentar la violencia. Asimismo, ellas buscan reclamar espacios de enunciación en el marco de dicha pugna. En este sentido, la mujer aparece como un tercer agente que lucha por ser escuchada y reconocida políticamente en medio de una pelea entre dos poderes que parecen superarla.

El acceso a las justicias es un tema que tiene varios elementos para el análisis. Muchos de ellos tienen que ver con los obstáculos que enfrentan quienes acuden a la justicia. La investigación no solo pone sobre la mesa varios de los obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas para el acceso a la justicia, sino que también visibiliza una agencia que no había sido reconocida como tal con anterioridad que es la decisión entre justicias. Decidí analizar la decisión de las mujeres entre la justicia ordinaria y la justicia indígena como una de sus agencias, porque los procesos judiciales y los procesos comunitarios suelen pretender ignorar sus voces. Es por esto que el decidir y defender que un caso se lleve en una justicia u otra, implica, a la par, reclamar un espacio de enunciación para recuperar la voz femenina en un contexto específico que suele ser bastante masculinizado y discriminatorio.

## Metodología

En cuanto a la metodología, llevé a cabo una etnografía del sistema judicial, específicamente de las unidades judiciales especializadas de violencia contra la mujer y la familia y de la fiscalía de Ibarra, Otavalo y Cotacachi. Esto tuvo como finalidad identificar elementos que condicionan las relaciones entre la justicia ordinaria y la justicia indígena en casos de violencia de género. La etnografía del sistema judicial es parte de la antropología jurídica y en mi investigación tiene como finalidad analizar al Estado o al poder judicial como el resultado de las actuaciones diarias de los operadores de justicia y analizar a las mujeres como agentes directamente afectadas por las decisiones y actuaciones de estos operadores.

Los datos empíricos presentados y analizados en este trabajo los obtuve a través de un enfoque de investigación cualitativa. Para ello, hice entrevistas, observación participante, reconstrucción, seguimiento (en la medida de lo posible) de dos casos de violencia de género y, finalmente, revisión de documentos, principalmente de sentencias sobre el tema. A través de antropología feminista utilicé la metodología “Estar con las mujeres” propuesta por Marcela Lagarde (Castañeda, 2006) a través de la cual pude compartir con las mujeres, conocer sus experiencias, sus ideas, y elaborando conocimiento juntas a partir de esta sobre las justicias y sobre la violencia de género. Uno de los elementos fundamentales que encontré a partir del estar con los grupos de mujeres indígenas en el trabajo de campo fueron las agencias que son el punto esencial del presente trabajo.

Dentro del trabajo de campo, participé en una asociación de mujeres pertenecientes a la comunidad de Turuco y a una organización más grande de mujeres de Cotacachi, llamada Unión de Organizaciones Campesinas Indígenas de Cotacachi (UNORCAC). Estas mujeres son las principales protagonistas de mi investigación, aprendí mucho de ellas en varios eventos y en la convivencia. En efecto, buena parte de lo escrito en este texto surgió en conversaciones informales con estas mujeres y me permitió recopilar información sobre su percepción de las justicias.

Con la finalidad de contextualizar desde el espacio en el que escribo este artículo haré una breve presentación acerca de quién soy y qué hago. Soy una mujer, mestiza, abogada, feminista, creadora de un colectivo en Ibarra-Imbabura. En este momento, me encuentro culminando una maestría en estudios de género. Siempre he tenido un especial interés en la situación de las mujeres indígenas, he hecho investigaciones previas en torno al tema, y sobre los derechos de los pueblos indígenas. Soy rescatista independiente de animales en situación de calle, y actualmente trabajo enteramente en casos de violencia de género. Espero que esta pequeña descripción de mí misma, pueda ser útil para entender mi intento por entender desde el derecho y el género los procesos de justicia y de agencia de las mujeres.

## **Marco teórico**

El pluralismo jurídico es un principio que actualmente rige los ordenamientos jurídicos de varios países en Latinoamérica. Este principio surge a partir del reconocimiento de los derechos propios de los pueblos indígenas. Ejemplo de ello son el derecho de autodeterminación y el derecho a ejercer el derecho propio o a la jurisdicción indígena, entre otros (Almeida, 2008; de Sousa Santos y Grijalva, 2013; Llásag Fernández, 2013; Vintimilla Saldana, 2013). Existen varios intentos de definición del pluralismo jurídico. No obstante, para efectos de la presente investigación, se retomarán los aportes de Boaventura de Sousa Santos. Este autor determina que dentro de cada Estado existe una pluralidad de normas para distintas materias que hacen parte de un sistema jurídico ordinario. De modo paralelo, existe lo que él llama heterogeneidad jurídica externa, que es el pluralismo jurídico, es decir, el reconocimiento de que existe dentro de un Estado más de un ordenamiento jurídico. En efecto, la justicia indígena es uno de los ordenamientos jurídicos más reconocidos (De Sousa Santos y Grijalva, 2013).

De acuerdo con Boaventura de Sousa, el pluralismo jurídico en el Ecuador fue objeto de varios debates en el derecho constitucional y en la Asamblea

Nacional. Esto se debe a que este se entiende como una amenaza al principio de unidad y autonomía del Estado. A modo de respuesta, lo que se intentó hacer desde la Asamblea Nacional fue precautelar la unidad del Estado a través de la creación de normas de coordinación entre justicias (De Sousa Santos y Grijalva, 2013). Normas que no son claras y que dan carta abierta a los operadores de justicia para imponer límites al ejercicio de la justicia indígena.

## **Las mujeres y la justicia indígena: Violencias y agencias**

La posición de las mujeres en la justicia indígena es uno de los principales límites que los operadores de justicia consideran antes de enviar un caso a la justicia indígena, puesto que existe un imaginario generalizado dentro de los operadores y operadoras de la justicia ordinaria de que la violencia de género esta naturalizada dentro de los pueblos indígenas. El imaginario de la violencia como parte de la cultura lleva a los juzgadores a no reconocer a las mujeres como sujetas autónomas dentro del proceso, sino únicamente como víctimas que necesitan ser salvadas.

El falso intento de salvar a las mujeres indígenas a través del no reconocimiento y de no escuchar su voz, automáticamente se traduce en una imposición de la voz de quienes representan al derecho y a su supuesta objetividad. De acuerdo con Karina Bidaseca, las mujeres indígenas no tienen voz en los procesos; no porque no puedan hablar, sino por el hecho de que su voz no será escuchada cuando denuncien la injusticia (Bidaseca, 2011). En efecto, en la disputa entre justicias unos poderes se contraponen a otros. Así, las mujeres indígenas, que son parte activa de los procesos y son víctimas de distintas violencias, no encuentran un espacio de enunciación. Por tanto, su capacidad de decidir, su posibilidad de denunciar la violencia y, finalmente, su voz, se silencian en una lucha entre opresores que deciden sobre ellas. Retomando a la autora, el hecho de que la decisión de las mujeres respecto a una decisión entre justicias no sea escuchada, se trata de un caso en el que la voz de una

mujer o una niña no pueden ser pronunciadas. Esto se debe a que “en sentido spivakiano carece de un lugar de enunciación, atrapada entre dos justicias” (Bidaseca, 2011, p. 70).

La situación de las mujeres en relación con la justicia indígena y a la justicia ordinaria ha sido abordada por varias autoras en el Ecuador (Pequeño, 2009; Salgado, 2013; García, 2013). Entre las autoras que han tratado este tema desde el derecho se encuentran Judith Salgado y Ruth García, quienes han llevado a cabo investigaciones relacionadas con la violencia contra las mujeres en el ejercicio de la justicia indígena y en su capacidad de participar en la misma. En este sentido, Salgado y García identifican las distintas violencias que sufren las mujeres a lo largo de este proceso. Asimismo, ellas proporcionan importantes resultados en cuanto a los casos de violencia y la forma en la que son tratados en las comunidades objeto de análisis. En el tema en específico de la participación de las mujeres en la justicia indígena, las autoras revisan la forma en que las mujeres influenciaron en la inclusión de la garantía de sus derechos en los artículos 57 numeral 10 y 171 de la Constitución. Luego rinden cuenta de la forma en que estos procesos han influido en la comunidad y en las relaciones entre géneros. Judith Salgado, específicamente, rescata experiencias de mujeres que han ocupado puestos de liderazgo o que han pertenecido a las comisiones de justicia indígena. Vale la pena resaltar que sus testimonios son fundamentales para tener un contexto de los obstáculos que las mujeres enfrentan a la hora de intentar ser parte de los procesos de decisión de la comunidad (Salgado, 2013).

La inclusión y garantía de los derechos de las mujeres referentes a los artículos de la justicia indígena, su situación en las comunidades, los diversos estudios y datos en torno a la violencia y sus demandas específicas a la Asamblea Constituyente, dan cuenta de la violencia de género y las relaciones desiguales que existen en la comunidad y, asimismo, en la sociedad por su condición de mujeres e indígenas. La violencia en contra de las mujeres indígenas en las comunidades *kichwa* ha sido abordada por varias autoras en el Ecuador. De sus trabajos resaltan principalmente el de Andrea Pequeño titulado *Vivir violencia. Cruzar los límites*, el cual da cuenta de la violencia estructural que enfrentan las mujeres indígenas. La autora hace una descripción de esa violencia de acuerdo con el ciclo de

vida de las mujeres. Pequeño determina que la violencia de género suele alcanzar su pico más alto en las etapas más fértiles de las mujeres, lo que se relaciona directamente con el control sobre el cuerpo y la sexualidad que pretenden ejercer los hombres sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. Finalmente, la autora hace un interesante análisis sobre la agencia a veces no reconocida de estas mujeres. Ellas no solo se reapropian de discursos de derechos humanos, sino que también resisten a la violencia, abandonan a su agresor y denuncian los actos de violencia (Pequeño, 2009b). La autora reconoce espacios de agencia que no necesariamente responden a la concepción generalizada de agencia, lo que pone sobre la mesa el hecho de que hay distintas formas de enfrentar las violencias. Estas formas responden a los contextos en los que las mujeres se encuentran. En este sentido, lo que se pone aquí a consideración es que hay distintas formas de irse, hay distintas formas de responder y de enfrentar la violencia.

La investigación de Pequeño fue fundamental para identificar la agencia de las mujeres con quienes compartí. El primer paso para entender la agencia objeto de mi trabajo, fue entender el contexto de las mujeres con las que trabajé. El contexto no puede ser separado de la agencia, por lo que, siguiendo a Ortner, cada cultura construye su propia forma de agencia (Citada por Moreno Parra, 2014).

Existe una tendencia a entender la agencia como un cambio en la estructura de dominación. Sin embargo, la agencia no siempre significa eso. En mi trabajo la agencia será entendida como el hecho de tomar consciencia sobre la dominación, de articular nuevas formas de entender la justicia y sobre todo de reunirse para apoyarse entre mujeres. La agencia, por tanto, no será definida desde el liberalismo (Mahmood, 2008). La agencia dentro de mi investigación, se enfoca en las decisiones de las mujeres, en sus diversas formas de levantar la voz aún en el espacio de los opresores y durante la toma de consciencia.

## **El compadrazgo y su influencia en la elección entre justicias**

En la investigación pude identificar al compadrazgo como uno de los principales factores que influyen en la decisión de las mujeres indígenas.

El compadrazgo, generalmente ejercido por hombres, en muchos casos hace que se beneficie al agresor y que incluso no exista una sanción en las comunidades para este. Para efectos de mi investigación, entendí al compadrazgo como parte del entronque patriarcal (Rivera Cusicanqui, 1996). En otras palabras, dicho concepto lo entiendo como una “institución de implicaciones religioso-morales, económicas y sociopolíticas, pero queriendo destacar que el compadrazgo ha constituido, y constituye, una estrategia más o menos consciente de alianzas en vista de la consecución de objetivos políticos y económicos” (Contreras Hernández, 1979, p. 5). La lógica del compadrazgo, del apoyo entre hombres, está comúnmente presente en los juzgamientos en torno a delitos de carácter sexual, en los que, quienes integran las comisiones de justicia han llegado a elaborar actas de asambleas en las que las víctimas nunca participaron y a presentarlas en la justicia ordinaria con la finalidad de que el juez que conozca de ese caso determine que el mismo ya ha sido tratado en la justicia indígena, y por tanto, dejando en impunidad el caso. El compadrazgo se ve reflejado en las relaciones de poder que atraviesan estos procedimientos, la toma de decisiones y las sanciones. Generalmente las comisiones de justicia se encuentran conformadas por hombres (Salgado, 2013), quienes pueden ser amigos o familiares del agresor y que buscan su beneficio. En muchos casos a causa de la configuración de la masculinidad como una comunidad, se legitiman y benefician entre hombres por encima de las víctimas.

## **El rol de las mujeres indígenas entre las justicias: Obstáculos, violencias y agencias**

Las mujeres indígenas ocupan un rol fundamental entre las justicias, muchas de ellas deciden si llevar su caso en una u otra justicia. Dicha decisión tiene varias consecuencias e implica varios elementos de análisis. Existen una serie de imaginarios acerca de la comunidad, acerca de la violencia y de la identidad de las mujeres indígenas que son transgredidas cuando las mujeres indígenas víctimas de violencia deciden elegir entre justicias o levantar la voz.

A continuación, analizaré uno de esos procesos de agencia. Este arroja luces de cómo las mujeres encuentran un espacio de enunciación en medio de esta disputa entre justicias. Asimismo, contribuye a que las mujeres indígenas alcen su voz y, en algunos casos, la recuperen. Para poder exponer la agencia que pude identificar en mi trabajo de campo, es necesario que primero exponga brevemente algunos de los principales obstáculos que las mujeres indígenas enfrentan en cada una de las justicias cuando son víctimas de violencia. La exposición de estos obstáculos y violencias que las mujeres enfrentan durante los procesos en cuestión permitirán tener un contexto de la relevancia de los procesos de agencia que desarrollan.

## **Obstáculos-violencias que enfrentan las mujeres en la justicia indígena**

*Ante todo, no es que queramos deslegitimar la voz comunitaria, ante todo está la voz de la mujer.*

Líderesa indígena entrevistada durante mi trabajo de campo

El primer obstáculo que identifiqué en mi investigación fue que la forma de elegir a la justicia ordinaria transgrede varios postulados sobre el tejido comunitario o sobre lo que se pretende como comunidad. Esto sucede por la existencia de un discurso ampliamente reconocido sobre la complementariedad, el cual, en la mayoría de los casos ha tenido como objetivo dejar de lado los asuntos de género y no permite reconocer que existen desigualdades en la comunidad. El discurso de complementariedad pretende posicionar que no existen desigualdades en razón del género en la comunidad y además establecer roles determinados tanto para hombres como para mujeres en las comunidades. En consecuencia, cuando una mujer decide llevar su caso de violencia a la justicia ordinaria, la comunidad en la mayoría de los casos lo interpreta como una especie de traición a sus postulados, a su discurso y a su lucha como pueblo. Situación que resulta crítica para la comunidad, puesto que representa una supuesta división dentro del movimiento.

Cabe reconocer que, con base en este obstáculo, muchas mujeres prefieren no llevar su caso a la justicia ordinaria. Incluso hay muchas de ellas que apoyan el ejercicio de la justicia indígena en todos los casos. No obstante, vale la pena aclarar, estas mujeres son críticas respecto a su jurisdicción propia y reconocen que existen falencias. En efecto, buena parte de ellas trabajan por exponerlas y mejorarlas (Pacari, 1998).

Contrario a esta postura, existen también mujeres, como la mayoría de las entrevistadas, que no apoyan incondicionalmente a la justicia comunitaria. Este grupo de mujeres reconoce que la justicia indígena no es la ideal en todos los casos, principalmente cuando se trata de temas de violencia de género. “Es una situación muy frustrante porque mi posición como mujer quechua si debiese ser la de defender la justicia indígena pero no la puedo defender” (Entrevista a lideresa y política indígena, 27 de febrero, 2020).

Las mujeres que no apoyan en su totalidad a la justicia indígena, generalmente se enfrentan a la comunidad, a la posición política y al discurso de la dirigencia histórica que posiciona a los pueblos indígenas como duales y complementarios. Varias de las mujeres con las que compartí, pertenecían a colectivos y organizaciones que hacían acompañamiento a mujeres y niñas víctimas de violencia. Población que había tenido experiencias previas dentro de la justicia indígena sin resultado. Asimismo, en algunos casos los delitos quedaron en la impunidad. Estas mujeres me contaron sus experiencias en relación con la justicia indígena:

He estado y he acompañado casos en los que a nombre de la justicia indígena se ha desconocido la voz de la víctima y de la madre. Entonces es así como nosotros nos reunimos y decidimos entre cabildos que aquí se hace justicia indígena hacemos un acta, hacemos todo y las víctimas ni se enteran (Entrevista a lideresa y política indígena, 27 de febrero, 2020).

De modo que el imperativo de defender la justicia indígena hace que en muchas ocasiones se oculten situaciones que afectan directamente los derechos de las mujeres y las niñas que han sido víctimas de algún delito. En consecuencia, no se reconoce la voz de las víctimas en estos procesos.

El imaginario de las mujeres como guardianas de la cultura, se convierte en un factor fundamental en el rol de las mujeres respecto a la justicia, puesto que se entendería que están llamadas a defender y promover la justicia comunitaria antes que la ordinaria. Por tanto, las mujeres que se atreven a criticar a la justicia indígena, o que deciden abiertamente llevar sus casos a la justicia ordinaria, son estigmatizadas por la comunidad, puesto que su decisión ha significado una ruptura de las normas comunitarias y una resignificación de un rol femenino indígena.

Ninguna de las dos justicias funciona para nosotras. Yo como quichua sé que para mí es bien duro decir esto porque me van a caer, siempre que se dice esto para afuera es como la traidora. Sin embargo, como mujer no puedo decir algo distinto, yo acompañaba casos en los que la comunidad realmente no ha reparado a la víctima, o sea en los casos que he tenido acercamiento han sido una revictimización (Entrevista a lideresa y política indígena, 27 de febrero, 2020).

Como lo muestra el testimonio supra, la percepción de las mujeres indígenas sobre la justicia comunitaria está determinada por factores que responden a su construcción como mujeres. Asimismo, esta está supeditada a su identidad como indígenas que hacen parte de una comunidad y a un imaginario de guardianas de la cultura. Por lo cual, el rol que desempeñan en las relaciones entre justicias y el significado de apoyar o no una declinación de competencia, trasciende los sistemas legales y significa un ejercicio de agencia de las mujeres en respuesta a un sistema de dos opresores, el cual será analizado en líneas posteriores.

## Mujeres jóvenes y la interlegalidad

En el trabajo de campo pude reconocer que la edad de las mujeres es un elemento que determina su posición respecto a la justicia comunitaria.

Qué bueno que se vaya a hablar de justicia porque a nosotras, mujeres y, peor, jóvenes nunca nos escuchan. No nos dejan hablar, qué bueno que se topen estos temas y se nos incluya a nosotras. (Intervención de

una de las mujeres durante la reunión con la Asociación de Mujeres de la comunidad de Turuco, Diario de campo, 12 de febrero, 2020).

En efecto, en las dinámicas comunitarias, la edad es un elemento que determina muchas de las normas. En las comunidades quichuas de la Sierra, los adultos mayores son considerados sabios, maestros y en muchas ocasiones son los líderes de la comunidad. En los procesos de justicia comunitaria son los abuelos y los mayores quienes aconsejan a la pareja o al agresor y en muchos casos a decidir sobre la sanción (García, 2013).

La comunidad es un campo, de acuerdo con lo propuesto por Bourdieu. En este sentido, en el campo social de la comunidad, los hombres son quienes acumulan la mayor cantidad de capitales (2000). Esto se debe a los elementos de construcción de la identidad y a la determinación de los roles asignados entre los integrantes de la comunidad; los cuales son los mismos que le agregan mayor valor simbólico a los roles masculinos y a las actividades que estos hacen. La posición de los hombres en la comunidad surge de un proceso histórico en el que el establecimiento de las relaciones entre los indígenas y el Estado fue masculinizado. En consecuencia, según O'Connor, "la superposición del Estado, la hacienda y los patriarcados indígenas favorecieron a los hombres indígenas en su interlocución con el Estado" (Moreno Parra, 2014, p. 16). Es por esto que los sistemas de opresión como el género, la etnia e incluso la edad son elementos que determinan la posición de los sujetos en el campo comunitario y su legitimación.

De acuerdo con el análisis de líneas anteriores, la configuración de la identidad está atravesada por varios factores, en este caso la edad, determina diferencias entre la subjetividad de las mujeres quichuas de la Sierra, diferencias que se ven reflejadas dentro de la disputa entre justicias, dentro del debate entre apoyar o no a la justicia comunitaria o de elegir a la justicia ordinaria.

Cuando era la discusión justamente sobre el *Sumak Kawsaypak Kati Kamachik*, había una contraposición de criterios entre las dirigentes que siempre han estado acá llevando adelante la organización y las jóvenes; porque ellas desde esa visión de familia, de reintegrar a la

sociedad y todo eso, en el caso de alimentos incluso, lo que no me pareció. Lo que decían es que la justicia comunitaria sí puede ver varios temas que incluyan temas de violencia e incluso de alimentos (Entrevista a representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, 12 de febrero, 2020).

Las mujeres adultas y adultas mayores han pasado por procesos de construcción de la identidad distintos. Asimismo, las normas mediante las cuales ellas se construyeron como sujetas priorizan a la familia y al mantenimiento de la unión familiar como uno de los pilares fundamentales de la armonía en la comunidad. Por ello, decidir denunciar la violencia intrafamiliar significaba romper con las dinámicas familiares y comunitarias.

Cuando regresan a la comunidad es súper complicado porque el sistema patriarcal machista comunitario le fortalece al agresor, entonces siempre jalan, aunque ella esté un poco ya bien parada en decidirse seguir el proceso se decae cuando regresa al territorio, porque ahí desde el cabildo, los mismos papás, los compadres, los padrinos, sobre todo influye sobre ella, que por favor no dañen el matrimonio de aquel (Entrevista a la coordinadora del Centro de Atención Integral a la Mujer y la Familia Imbabureña, 11 de marzo, 2020).

Entre las normas comunitarias que configuran la construcción de los sujetos y en muchos casos legitiman la dominación masculina, se encuentra una norma a la que Andrea Pequeño ha definido como el pacto de silencio. De acuerdo con la autora, existe un pacto de silencio tácito entre las comunidades indígenas. Esto impide que sus integrantes denuncien a sus agresores. Pacto que se mantiene por medio del miedo al estigma y rechazo posterior de la comunidad (Pequeño, 2009). Este pacto de silencio es mucho más común en las mujeres de mayor edad que tienen más arraigados dichos valores tradicionales y lo mantienen para no traicionar o contravenir principios comunitarios como la complementariedad (Pequeño, 2009).

En contraste, las mujeres jóvenes tienen una visión y una expectativa distinta sobre la justicia propia. Ellas son más críticas al respecto y en la mayoría de los casos prefieren optar por la justicia ordinaria antes

que la indígena. La desconfianza en el sistema comunitario que generalmente es manejado por hombres, las lleva a reconocer que su voz no será escuchada, que muchas veces ni siquiera lo es por las mujeres mayores de la comunidad y mucho menos por hombres que responden a una complicidad masculina en el manejo de la justicia. En palabras de una dirigente comunitaria: “Cuando quiera conversamos no más de la justicia, aquí las mujeres siempre opinan, toda la comunidad opina, somos bien justos” (Dirigente de la comunidad de Turuco en baile por San Valentín, Diario de campo, 14 de febrero, 2020).

En ese sentido, las mujeres jóvenes que en su mayoría deciden acudir a la justicia ordinaria rompen con normas comunitarias. Esto solo demuestra que la cultura es cambiante, que las estructuras pueden ser modificadas. Por tanto, la acumulación de capitales en el campo social de lo comunitario relacionados con el acceso a la educación, al idioma y en muchos casos a espacios organizativos de mujeres, les permiten reconocer que existen fallas en el sistema y que las prácticas de justicia comunitaria pueden ser modificadas en beneficio de los derechos de las mujeres.

## **Percepciones de las mujeres respecto a la justicia ordinaria**

Antes de empezar esta breve descripción de los obstáculos y violencias que enfrentan las mujeres indígenas en la justicia ordinaria, me gustaría aclarar que el hecho de que las mujeres jóvenes prefieran al sistema ordinario no significa que confíen en este o en su efectividad. La justicia ordinaria representa para las mujeres indígenas una salida, una elección entre opresores. En este sentido, las mujeres eligen al más fuerte de los dos contendores, que, en últimas, también ejerce poder sobre sus opresores más directos. De manera que la elección de las mujeres indígenas no responde a un tema de conveniencia o a un tema de confianza en una determinada justicia, sino que se resume en una especie de encrucijada en la que se debe elegir entre opresores

y tratar de encontrar una salida. “Finalmente decir que en ninguna de las dos justicias para nosotras las mujeres indígenas hay reparación, ni dentro de la comunidad ni dentro del Estado” (Entrevista a lideresa indígena que actualmente ocupa un cargo político dentro del cabildo de Otavalo, 27 de febrero, 2020).

Sea como fuere, elegir a la justicia ordinaria permite a las víctimas asegurar que existirá un juicio, que no se elaborará un acta con desconocimiento de estas. Finalmente, la elección crea un imaginario, no del todo cierto, de que la víctima estará presente en el proceso. El sistema judicial ordinario, con todos los procesos judiciales que conlleva termina incomodando a la comunidad y, de algún modo, posiciona la voz de las mujeres, a pesar de que, paradójicamente, esta no sea escuchada en el sistema.

La elección de la justicia ordinaria no significa que las mujeres indígenas hayan encontrado justicia. En muchos casos lo que encuentran es un proceso largo, confuso e incluso doloroso y humillante, porque un proceso judicial implica enfrentarse a operadores de justicia que están atravesados por el racismo y que las discriminan por el hecho de ser mujeres indígenas.

El acceso a la otra justicia (ordinaria) es de alguna manera una salida. Digo de alguna manera porque finalmente no es ninguna salida. En últimas, llega otro sistema en el que de manera más civilizada y más sutil se ejerce un poder opresor. Eso sí ejerciendo racismo por si es una mujer humilde, sí hay el tema de clases sociales súper fuerte y el tema racial también en la manera como se les trata, como se les maltrata, como exponiéndoles tanto de su ignorancia, o sea cosas realmente burdas de un maltrato terrible a las mujeres que en general son mujeres que vienen de situaciones de mucha pobreza. Entonces a mí juicio esta elección sigue siendo una experiencia muy frustrante para una mujer (Entrevista a lideresa indígena, 27 de febrero, 2020).

La justicia ordinaria responde a una estructura racista y de clase. Por ese motivo es fundamental tener presente que el racismo no es una situación individual y no corresponde a una forma de pensar, sino que es un sistema estructural que determina la formación de los sujetos y las instituciones.

Las mujeres indígenas, como ya se mencionó anteriormente, están sometidas por varios sistemas de opresión como son: la clase, la etnia, el género y la edad. De modo que su situación en relación con el sistema ordinario es sumamente distinta a la de una mujer mestiza, o un hombre indígena, por ejemplo. En consecuencia, el acceso a la justicia ordinaria, sea especialmente difícil por obstáculos como el idioma, las distancias, la presión de la comunidad, los costos que implica un proceso judicial es una mejor opción para la mujer indígena.

## **Elegir entre opresores, posición de las mujeres entre las justicias**

Desde hace meses, acompañando colectivamente a una niña *Kichwa* violentada en su comunidad, cuyo agresor fue procesado por autoridades varones sin presencia y sin consentimiento de la madre. Meses de calvario para una compañera rural que desconoce el laberinto de sistema de justicia en el Ecuador. Meses de lucha para obtener información, meses de búsqueda para que se acelere el proceso y se constituyan las pruebas. Meses de hostigamiento hacia la familia. Buscamos apoyo desde la fici para respetar su voluntad de ir a la justicia ordinaria..., silencio. En la justicia ordinaria, riesgo de que el proceso regrese por declinación. Esa es la dolorosa realidad para las mujeres y su búsqueda de justicia, más para las mujeres empobrecidas, de las zonas rurales, las *kichwa* hablantes, las racializadas. Así de invisibles somos para el Estado (Entrevista a mujer dirigente y política de Otavalo, 9 de febrero, 2020).

Los opresores que las mujeres identificaron en el trabajo de campo son el Estado y los hombres de la comunidad, quienes representan a cada justicia y las estructuras que las atraviesan. La justicia ordinaria es representada por el Estado, que está atravesado por el racismo. Estas se manifiestan en las prácticas racistas de los operadores de justicia. Estas mismas determinan muchas de las decisiones de la justicia ordinaria. En el caso de la justicia indígena, de acuerdo con algunas de las mujeres, lo que enfrentan es un sistema que es manejado por hombres. Así, la justicia indígena oculta las diferencias y problemas estructurales bajo un falso discurso de complementariedad y que en muchas ocasiones

estigmatiza a las mujeres que deciden denunciar la violencia de un sistema bastante parecido al occidental.

De este modo, la elección entre opresores se traduce en una elección entre justicias, en elegir por quién se desea ser oprimida; elegir entre justicias, a pesar de que en mi trabajo es visto como una posibilidad de agencia, también deja en evidencia la situación que enfrentan las mujeres indígenas cuando se encuentran entre las justicias. Ninguna de las dos justicias asegura a las mujeres que sus derechos serán reparados, por lo que elegir entre opresores es una forma de encontrar una salida. “Se trata de elegir entre opresores, un opresor mayor que es el Estado y la cultura blanco mestiza y un opresor menor que son los hombres de la comunidad” (Entrevista a lideresa indígena, 27 de febrero, 2020).

Este me parece uno de los principales aportes de la investigación. En un principio, debido a mi perspectiva como abogada yo no era consciente de la situación que enfrentan las mujeres cuando acudían a una de las justicias. Saber que la elección de la justicia ordinaria sólo constituye en algunos casos una estrategia para enfrentarse a los hombres de la comunidad como sus opresores más directos, permite dejar claro ante la justicia ordinaria que esta elección no puede ser utilizada como un argumento para deslegitimar a la justicia indígena. En últimas, las mismas mujeres reconocen que ninguna de las dos funciona y que ninguna de las dos garantiza sus derechos.

### **Agencia: Elegir y recuperar la voz**

Antes del análisis de las agencias, es importante retomar lo planteado por autoras como Sabah Mahmood. Ella defiende que existen varias formas de ejercer la agencia que no necesariamente responden al modelo occidental (Mahmood, 2008). En el presente caso responden al contexto de las mujeres indígenas y a una toma de conciencia sobre la situación de doble opresión en la que se encuentran. Todas las mujeres con las que pude compartir desempeñaban su agencia de distintas formas y en distintos espacios. Muchas de ellas pertenecen a grupos de mujeres organizados que ayudan a otras mujeres, otras pertenecen a la política,

algunas han creado grupos de emprendimiento, de medicina ancestral y en su mayoría tienen redes de apoyo, incluso en temas económicos. Sin embargo, en concordancia con el objetivo de esta investigación únicamente se analizará la agencia que se pudo identificar en el campo jurídico.

## **Ponerse de frente a la justicia, la (in)justicia que atraviesa los cuerpos**

Uno de los casos que pude observar fue el feminicidio en una de las comunidades rurales pertenecientes a Cotacachi. La víctima fue asesinada a manos de su expareja a principios de año. El femicidio fue un caso sumamente mediático en la provincia. Gracias a mi cercanía con las mujeres de la UNORCAC, pude presenciar y acompañar varios actos llevados a cabo en ese contexto.

El momento clave que me permite ilustrar todo mi argumento es la audiencia de flagrancia, en la que se organizó un plantón frente a las instalaciones del Consejo de la Judicatura de Cotacachi, al mismo acudieron gran cantidad de mujeres y los familiares de la víctima.

Lo que me pareció más fuerte de ese día fue que se decidió llevar el féretro afuera de la audiencia. Como para decirles a los juzgadores, aquí está a quien asesinaron, dense cuenta de que es una vida, para que vean que nos quitaron a alguien (Entrevista a representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, 12 de febrero, 2020).

Este acto simbólico constituye una forma de alzar la voz. Se busca que esta voz deje de ser un mero ruido, que encuentre un espacio de enunciación y que, sobre todo, pueda denunciar la injusticia. Lo que el féretro significa y llevarlo hasta el espacio de poder en el que se estaba a punto de tomar decisiones, es un claro ejercicio de agencia. Se trata de una forma en que las mujeres indígenas recuperan su espacio, su rol entre justicias y que reclamen lo que se entiende como justo.

No nos dejaron entrar a la audiencia, a nadie, ni siquiera a los familiares, creo que pensaban que íbamos a destruir las instalaciones, seguro pensaban ‘bestia y ahora que van a hacer estos indígenas’.

todo estaba cercado, como si fuéramos salvajes (Entrevista a representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, 12 de febrero, 2020).

Detrás de este acto simbólico, se encuentra un reconocimiento tácito de los pueblos indígenas de su espacio en el campo jurídico. Hecho que se reafirma con la exclusión de los operadores de justicia. En el caso específico de las mujeres indígenas, sus cuerpos no importan (Butler, 2010). De modo que poner el cuerpo, la vida que falta, es una forma de recuperar el espacio, de salir de la invisibilización y de posicionarse como agentes en medio de la disputa de poderes.

Cuando se acabó la audiencia, el abogado X que es conocido por siempre pedir declinación de competencia, se acercó al padre de la víctima y le ofreció arreglar y llevar el caso a la justicia comunitaria. Y no, eso sí que no, no podemos permitir que un feminicidio sea tratado por la justicia comunitaria, a eso sí que nos vamos a oponer y que ni piensen que van a arreglar (Entrevista a representante del Comité contra la violencia hacia la mujer de la UNORCAC, 12 de febrero, 2020).

Uno de los principales elementos de la presente investigación es la decisión de las mujeres entre justicias. Esta se configura claramente en una de las principales agencias de las mujeres indígenas cuando se encuentran en procesos de declinaciones de competencia o de posibles declinaciones. Su decisión de no acudir o no permitir que un caso se trate como parte de la justicia indígena, da cuenta de su búsqueda de justicia, desmonta los discursos de complementariedad y expone que existen problemas estructurales en las comunidades. Asimismo, cabe mencionar que la mujer subvierte su posición. Esto quiere decir que deja de estar atrapada entre dos justicias para empezar a tener un rol decisivo entre las mismas, un espacio de enunciación y una voz.

## **Decirle no a la justicia indígena, voces entre justicias**

El segundo caso que pude observar fue uno de violencia sexual de una de las comunidades rurales de Ibarra. El caso fue objeto de solicitud de declinación de competencia por la comunidad. Se trataba de un delito de

violación agravado que incluía a varios agresores. La víctima, quien con suerte logró escapar, dio aviso a la comunidad y mientras sus familiares llamaban a la policía y buscaban a los agresores, otros miembros de la comunidad los ayudaban a escapar o a esconderse. Durante el proceso judicial se solicitó al juez encargado de la causa, la declinación de competencia. En la audiencia, se discutieron los argumentos y las pruebas para considerar la declinación de competencia e intervino el padre de la víctima en nombre de su hija con el fin de solicitar que no se declinara la competencia porque “no tienen confianza en la justicia indígena, ya que los miembros de la comunidad son familiares de dos de los procesados” (Sentencia de Segunda Instancia, 2019).

Nuevamente decir no a la comunidad es enfrentarse directamente a ella y a las consecuencias que esto puede traer. Por ello, se debe reconocer que algunos procesos no se llevan correctamente en las comunidades. De hecho, al igual que la justicia ordinaria, la justicia indígena responde a intereses masculinos que en algunos casos benefician al agresor. Las relaciones familiares y de compadrazgo son fundamentales en las comunidades (Contreras Hernández, 1979). Con base en estas últimas se toman muchas de las decisiones comunitarias. La respuesta de la comunidad a un hecho tan duro como el de este caso fue querer proteger a los agresores, lo que pone en evidencia por qué muchas mujeres no confían en la justicia indígena y prefieren a la justicia ordinaria, aunque esta tampoco les asegure justicia. Al menos en esta última no tendrán que enfrentarse a relaciones de compadrazgo y, de cierto modo, se aseguran de que la comunidad no intervenga en beneficio de los agresores.

## **Las relaciones de compadrazgo y las violencias**

“Claro como para ellos es más fácil arreglar entre hombres, reciben algún dinero o algo y ya, se evitan el problema de estar en el juicio y todo” (Testimonio de mujer perteneciente a la UNORCAC sobre un caso de femicidio reciente en Cotacachi, Diario de campo, 25 de febrero, 2020). La afirmación “es más fácil arreglar entre hombres” demuestra la situación en la que se encuentran las mujeres indígenas respecto a sistemas que son manejados por hombres y que responden a una

estructura eminentemente discriminatoria. En consecuencia, no existe una posibilidad real de las mujeres indígenas de confiar en su sistema, ni en ningún sistema. En la mayoría de los casos este responde a intereses masculinos y a una estructura basada en la superioridad masculina. A pesar de que, como afirma Julieta Paredes, el patriarcado no es el mismo para todas las mujeres, debido a que las formas de dominación varían de acuerdo al contexto, este sistema manejado por hombres responde a lo que la misma autora identifica como un entronque patriarcal. Este mismo es un sistema hegemónico impuesto que refuerza la discriminación contra las mujeres indígenas, a través de la complicidad entre los hombres indígenas, los mestizos y los blancos (Paredes, 2017). Para nosotras la categoría entronque patriarcal deja claras las combinaciones, las alianzas, las complicidades entre hombres invasores colonizadores y hombres indígenas originarios de nuestros pueblos. Una articulación desigual entre hombres, pero articulación cómplice contra las mujeres que confabula una nueva realidad patriarcal que es la que vivimos hasta el día de hoy (Paredes, 2017).

Es necesario aclarar que muchas mujeres son parte de las comisiones de justicia y aun así actúan guiadas por las relaciones de compadrazgo. En este sentido, la desconfianza en las justicias no depende del género de quien la representa, sino de todo un sistema basado en la desigualdad y en la superioridad masculina. La mayoría de las mujeres con las que tuve un acercamiento desconfiaban de la justicia indígena para tratar temas de violencia. Ello debido a que existían varios antecedentes en los que no se escuchaba a la víctima, se elaboraban actas ficticias, se beneficiaba al agresor y se criminaliza a la víctima o simplemente no había posibilidad de hacerle cumplir con la sanción. Generalmente el principal interés de la comunidad es reparar la armonía de la comunidad y, por tanto, no es necesario reparar a la víctima ni buscar alejarla del agresor.

Es por esto que las mujeres son agentes interlegales. Esto quiere decir que como se encuentran en una lucha por alcanzar la justicia, en el medio de una disputa entre justicias, en una elección entre opresores, no queda otra opción que buscar espacios de agencia. Es decir, se trata de

evitar los arreglos entre hombres y enfrentarse a un sistema que puede resultar muy violento. La interlegalidad es una posibilidad para las mujeres más jóvenes, las mujeres adultas, muchas veces no denuncian la violencia o las barreras evidentes como el idioma o el analfabetismo y terminan impidiendo que puedan denunciar los actos de violencia de los que son víctimas.

En una lógica masculina, determinada por complicidades y compadrazgos, los espacios de agencia y los lugares de enunciación son sumamente importantes. Es por esto que esta investigación constituye un intento de visibilizar esa posición de las mujeres indígenas, de girar la mirada hacia una problemática que muchos compañeros y muchas compañeras abogadas ni siquiera consideran. Asimismo, se debe replantear si en los intentos de salvar a las mujeres indígenas les estamos quitando su voz.

## **Conclusiones**

El análisis del rol que ocupan las mujeres indígenas en la disputa entre la justicia indígena y la justicia ordinaria, es un tema que se compone de varios factores que aún no han sido estudiados. El presente es solo un pequeño acercamiento a una realidad mucho más amplia que requiere tomar en cuanto otros sistemas de opresión como la raza, la clase y la forma en la que estos influyen directamente en el actuar de los operadores de justicia. Quedan algunas preguntas sin resolver. Entre ellos se puede arrojar la pregunta: ¿Cómo entienden los operadores de justicia estas manifestaciones de agencia de las mujeres indígenas?

Las mujeres indígenas enfrentan varios obstáculos cuando son víctimas de violencia. Los principales tienen que ver con factores económicos, del idioma, de la educación e incluso de otras dinámicas propias de la comunidad. El compadrazgo es uno de los elementos que determinan las decisiones de las mujeres. En efecto, muchas de ellas con quienes pude compartir durante mi investigación mencionaron que preferían la justicia

ordinaria, porque al menos en esta no existían relaciones de parentesco o de amistad entre las autoridades y sus agresores.

La elección entre opresores me pareció uno de los resultados más importantes de la investigación, porque es una muestra clara de la situación en la que se encuentran las mujeres cuando eligen entre justicias. Elegir entre opresores demuestra que las mujeres no eligen una justicia o la otra porque piensen que una puede funcionar mejor que la otra, sino que son conscientes de que ninguna de las dos funciona para ellas. Sin embargo, con su elección al menos prefieren evitar las consecuencias más directas de la comunidad, prefieren que el opresor mayor, que en este caso es la justicia ordinaria, decida sobre la justicia indígena, su opresor más directo.

El campo en el que se elige entre justicias, las consecuencias que las mujeres enfrentan y los factores que influyen en su decisión son elementos que aportan al debate aún presente en la realidad del Ecuador sobre las justicias y la forma en que la relación entre justicias se está manejando. Una de las principales conclusiones del trabajo con los operadores de justicia es que existe una preocupante carencia de enfoque de género en la justicia ordinaria. Asimismo, entre los operadores existe un desconocimiento casi generalizado de las realidades de los pueblos indígenas, lo cual solo conduce a que la relación entre justicias se vuelva más accidentada y las mujeres queden en una posición de indefensión.

Existen posiciones divididas entre las mujeres indígenas en cuanto a la justicia ordinaria y la justicia indígena. Las mujeres más jóvenes son más interlegales (García, 2013; De Sousa Santos y Grijalva, 2013), por lo que la edad es un factor fundamental en la decisión entre justicias. Las mujeres más jóvenes generalmente son las más inclinadas a elegir la justicia ordinaria en pro de sus intereses. Esto se debe a que existe un mayor acceso a la educación, un mayor contacto con ONG's que incluyen proyectos de género en el trabajo con las comunidades y, por tanto, hay un mayor acercamiento a los discursos de género y a la conciencia de género y en algunos casos también un mayor interés en los feminismos. Estos factores han dado como resultado que las mujeres se reapropien

de varios discursos, que construyen sus propias formas de vivir el feminismo y que articulen sus luchas por sus derechos dentro y fuera de la comunidad.

Los intentos del feminismo blanco-mestizo y de las operadoras de justicia de salvar a las mujeres indígenas son evidentemente otra de las formas de quitarles su espacio de enunciación, de no reconocer su voz y, por tanto, de no entender o visibilizar sus espacios de agencia. Espacios a través de los cuales las mujeres indígenas demuestran que el multiculturalismo y los derechos humanos no son incompatibles. A partir de estos se desarrollan puntos de encuentro entre estos discursos, lo que demuestra que la cultura está en constante cambio y que la violencia no es un tema inherente a la cultura de los pueblos indígenas.

Al principio de la investigación y cuando estaba haciendo el trabajo de campo solía atribuirles agencia a todas las actividades impulsadas por las mujeres indígenas. La anterior, es una trampa en la que resulta fácil caer, principalmente por la romantización que existe de los pueblos indígenas y de la agencia. Por eso me parece fundamental definir la agencia y cómo se la va a entender en el trabajo. De hecho, creo que este es uno de los principales aportes de mi trabajo en cuanto a conceptualización, porque si no tenía claro lo que quería entender cómo agencia y a que respondía, cualquiera de las actividades de las mujeres con las que compartí podían ser vistas como tal.

Finalmente, me gustaría aclarar que mi investigación es tan solo un pequeño acercamiento a una realidad muy difícil, no solo para las mujeres indígenas. El acceso a la justicia es un tema que tiene muchas aristas y que aún tiene mucho por ofrecer en términos de investigación. En el contexto específico de las mujeres indígenas, el acceso a la justicia y más aún la elección entre justicias es un tema que aún tiene posiciones divididas y que en el caso particular de la comunidad en la que trabajé no es un tema que sea analizado ampliamente, sino que se deja de lado a pesar de que las mujeres reconocen su importancia.

## Bibliografía

- Almeida, I. (2008). *El Estado Plurinacional*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo poscolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8(17), 61-89.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona, España: Anagrama.
- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Castañeda Salgado, M. (2006). La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves. *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, 48(197), 35-47. Recuperado en 27 de agosto de 2021, de [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-19182006000200035&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-19182006000200035&lng=es&tlng=es)
- Contreras Hernández, J. (1979). El compadrazgo y los cambios de la estructura de poder local en Chinchero (Perú). *Boletín americanista*, (29), 5-29.
- Cucuri, C. (2009). El acceso de las mujeres indígenas a la justicia en la Nueva Constitución del Ecuador. En: Miriam Lang y Ana Kuccia, *Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral* (122-132). Quito: UNIFEM.
- De Sousa Santos, B. y Grijalva, A. (ed.s). (2013). *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad*. Quito: Abya-Yala.
- García, R. (2013). Género y justicia indígena: realidades y desafíos en el Ecuador. En: A. Gálvez Rivas, y C. Serpa Arana, *Justicia Intercultural en los países andinos* (146-183). Lima, Perú: Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria.
- Hernández, A. (2008). De feminismos y poscolonialismos: Reflexiones desde el sur de Río Bravo. En: L. Suárez, y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (75-106). Valencia, España: Cátedra.

- Hernández, A.** (2010). Hacia una concepción multicultural de los derechos de las mujeres: reflexiones desde México. En: O. Escobar, *Reformas del Estado: Movimientos sociales y mundo rural en el siglo xx en América Latina*. México D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hoekema, A. J.** (2002). Hacia un pluralismo jurídico formal de tipo igualitario. En: *El Otro Derecho* (63-98), 26 y 27. Bogotá: ILSA.
- Llásag Fernández, R.** (2013). Justicia indígena ¿Delito o construcción de la plurinacionalidad? En: B. De Sousa Santos, y A. Grijalva, *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad en el Ecuador* (321-373). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Mahmood, S.** (2008). Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En: L. Suárez, y A. Hernández, *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (162-214). Valencia, España: Cátedra.
- Moreno Parra, M.** (2014). *Warmikuna juyayay! ecuadorian and latin american indigenous women gaining spaces in ethnic politics*. Kentucky, Estados Unidos: UKnowledge.
- Pacari, N.** (1998). La Mujer Indígena: Reflexiones sobre su identidad de género. En: L. Guadalupe (coomp.), *Ciudadanía y Participación Política: Memoria del Simposio Abordaje de Género en América Latina y su incidencia en los campos socio-políticos* (59-68). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Paredes, J.** (2017). El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. *CORPUS Archivos virtuales de la alteridad americana*, 7(1). DOI: <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.1835>
- Pequeño, A.** (2009a). Violencia de género y mecanismos de resolución comunitaria en comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana. En: M. Lang, y A. Kucia (eds.), *Mujeres indígenas y justicia ancestral* (81-90). Quito, Ecuador: UNIFEM.
- Pequeño, A.** (2009b). Vivir violencia, cruzar los límites. En: A. Pequeño (ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (147-168). Quito, Ecuador: FLACSO.

- Rivera Cusicanqui, S. (1996). *Bircholas. Trabajo de mujeres: explotación capitalista y opresión colonial entre las migrantes aymaras de La Paz y El Alto*. La Paz, Bolivia: Mama Huaco.
- Ruiz-Chiriboga, O. (2016). Finding right judge: challenges of jurisdiction between indigenous and ordinary adjudicators in Ecuador. *The Journal of legal pluralism and Unofficial law*: 1-31.
- Salgado, J. (2009). Violencia contra las mujeres indígenas: entre las justicias y la desprotección. Posibilidades de interculturalidad en Ecuador. *Aportes Andinos*, 25, 61-76.
- Salgado, J. (2013). El reto de igualdad: género y justicia indígena. En: B. De Sousa Santos, y A. Grijalva (eds.), *Justicia Indígena, Plurinacionalidad e Interculturalidad* (243-279). Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Sentencia de Segunda Instancia. (2019). 10281201900316 (Sala Multicompetente de la Corte Provincial de Imbabura 21 de junio de 2019).
- Vintimilla Saldana, J. (2013). Pluralismo Jurídico ¿Retórica o realidad? Aproximación a la línea base preparada por el Consejo de la Judicatura del Ecuador. En: A. Gálvez Rivas, y C. Serpa Arana (eds.), *Justicia Intercultural en los Países Andinos*. (206-225). Lima, Perú: Red Andina de Justicia de Paz y Comunitaria.

# Pugnas, negociaciones y tratados: división sexual del tiempo y el espacio doméstico<sup>1</sup>

---

Viviam Unás<sup>2</sup>

---

1. Este artículo se origina en mi proyecto de investigación doctoral denominada “Hogares y en-seres: emergencia de experiencias de ocio en ámbitos domésticos”. Doctorado Ocio, Cultura y Comunicación para el Desarrollo Humano, de la Universidad de Deusto, Bilbao. El proyecto es financiado por la Universidad Icesi y se encuentra registrado en el grupo de investigación irta, Colciencias.

2. Doctoranda en Ocio, cultura y comunicación para el Desarrollo Humano, de la Universidad de Deusto, Bilbao, España. Magíster en sociología y comunicadora social de la Universidad del Valle, Cali, Colombia. Profesora investigadora de la Escuela de Ciencias de la Educación, Universidad Icesi en Cali, Colombia, e integrante del programa de estudios de género. Correo de contacto: vsunas@icesi.edu.co

## Apuntes preliminares

Durante más de un año me propuse penetrar en la intimidad de un grupo de veintiséis hogares de clase media de la ciudad de Cali, Colombia, en los que se crían niños y niñas<sup>3</sup> en edad preescolar y escolar. Partí del principio de que estos hogares podían ser entendidos como una suerte de *ensamblajes*<sup>4</sup> entre humanos y objetos, entre personas y sus cosas. Me interesaba examinar cómo se relacionaban estos actores humanos y no humanos en la vida concreta de un hogar, cómo se las arreglaban para producir cotidianidad y, sobre todo, cómo trabajaban juntos en la elaboración de experiencias de ocio. Para ello seguí de cerca a hombres y mujeres integrantes de estos hogares. Me aproximé a sus rutinas y a los vericuetos de sus economías, a sus modos particulares de concebir la crianza y la autoridad, a sus esfuerzos por mantener su posición de clase y, también, a las ideologías progresistas o conservadoras que regulaban su vida doméstica. Comprendí que todos estos asuntos tan disímiles se relacionaban estrechamente. Hay hilos invisibles pero firmes que cohesionan la forma en que una familia distribuye su dinero con el modo en que ejerce la autoridad. Asimismo, los modos de autoridad se conectan con las opciones más o menos alternativas de salud que se toman en familia, la afición por el entretenimiento tecnomediado y el tipo de colegios que se eligen para los niños. Asumí entonces la vida cotidiana como un tejido vivo y cambiante de decisiones que pueden cristalizarse, por lo menos para efectos de la investigación social, en tipos ideales que denominé culturas hogareñas. La cultura hogareña es, sobre todo, un cierto estilo, un modo de ser, que regula las experiencias de ocio que se viven en un hogar y que, a su vez, es configurado por

---

3. Advierto que, si bien intentaré emplear un lenguaje incluyente de género, me permitiré ciertas licencias cuando, por razones de estilo y simplificación de las frases, convenga acudir a la conjugación en masculino o femenino. Espero contar para ello con la complacencia de los lectores y las lectoras o, por lo menos, con su indulgencia.

4. Es ésta una clara alusión a Latour y a su obra *Reensamblar lo social* (Latour, 2008), en la que se nos sugiere considerar a la sociología como la ciencia capaz de articular, conectar y ensamblar los elementos dispares, humanos y artefactuales, de los que se teje eso que reconocemos como lo social.

ellas. La preocupación central de mi investigación es comprender esta relación entre culturas hogareñas y ocio y, para ello, acudí a diversas técnicas de captura de información, algunas de ellas muy pletóricas y otras con resultados desestimables: entrevistas en profundidad y entrevistas comprensivas, visitas etnográficas y cartografías culturales de las viviendas, reconstrucciones de presupuestos mensuales y entrevistas estructuradas sobre ideologías hogareñas. Finalmente obtuve un conglomerado de datos que me ha permitido configurar algunos tipos ideales, reconstruir las rutinas que soportan la vida doméstica y sus experiencias de ocio y aproximarme a una cierta lectura cultural de las clases medias caleñas.

## **El espacio doméstico como campo de disputa**

Para el caso de este documento me propuse un desafío que no constituye el objetivo central de mi investigación y que puedo sintetizar de la siguiente manera: aspiro aquí a establecer algunas reflexiones sobre el tipo de conflictos y negociaciones que, en función de la distribución del trabajo de cuidado, experimentan los hogares estudiados. De fondo me interesa preguntarme por el modo en que circula y cuaja el poder en las relaciones entre varones y mujeres en casa. Para ello me concentraré en examinar los resultados de una muestra de catorce de los veintiséis hogares estudiados. Elegí estos catorce hogares en tanto se trata de familias nucleares, conformadas por parejas de distinto sexo. Esto es, se trata de hogares en los que los desafíos de la vida doméstica son enfrentados por hombres y mujeres que se han unido en pareja. Excluí de la muestra a hogares nucleares que conviven con familias extensas, pues en estos las tensiones por el trabajo doméstico suelen diluirse en las redes gratuitas de trabajo de cuidado, tejidas privilegiadamente por mujeres. Por otro lado, estuve tentada a contrastar los hallazgos identificados en estos hogares nucleares, de composición clásica y heteronormativos, con los que arroja el análisis de un hogar conformado por una pareja de varones y sus hijos gemelos. En este caso los conflictos por la distribución del

trabajo de cuidado se ven acompañados por la resistencia a la *feminización* y el atrincheramiento en la masculinidad. Las tareas que componen aquello que llamamos el oficio de la casa se tramitan en este hogar de varones siguiendo un complejo equilibrio entre las habilidades y gustos personales, un cierto sentido de la justicia y la proporción y, por último, la contratación de mujeres para la ejecución de aquellas tareas que se conciben como pesadas o estrictamente femeninas: lavar la ropa a mano, limpiar el baño, planchar grandes volúmenes de prendas y cocinar para el día a día. Así, si bien para conservar un cierto foco y homogeneidad en las reflexiones que aquí presento, opté por concentrarme en hogares nucleares y heteroparentales, es evidente por mi comentario anterior que el contraste con otras configuraciones familiares añade matices a esta pregunta por el trabajo que varones y mujeres hacen en casa. Una pregunta que alude directamente a cómo en estas relaciones, que se establecen en la vida doméstica, se aprecian continuidades y rupturas con los roles estatutarios de género y con la tradicional estructura de distribución sexual del trabajo.

Esta inquietud se inscribe en las preocupaciones que han motivado a diversas investigadoras feministas a ocuparse de la vida en casa: geógrafas como Collignon (2010) han propuesto una geografía del espacio doméstico, en tanto espacio masivo —aunque su presentación se exprese en viviendas individuales— de ocupación y habituación privilegiadamente femenina; los trabajos de Hochschild (2008) han explorado la participación del mercado en la ejecución del trabajo que se produce en y para la casa; las investigaciones de Lloyd, O'Brien y Riot (2018) exploran el ocio doméstico femenino y sus relaciones con tácticas de resistencia; trabajos antropológicos como el de Mora (2009) se preguntan por la experiencia del puerperio como periodo de confinamiento de las mujeres en sus casas; y, desde versiones no explícitamente feministas, cientistas sociales como Giard (1999), Beck y Beck (1998), Kaufmann (2009) y Elías (1998) han desarrollado reflexiones e investigaciones en torno a los ámbitos domésticos, la individuación contemporánea y los matices que adquiere la vida con otros cuando se presenta en pareja. En todos los casos se trata de trabajos que, incluso sin proponérselo de manera manifiesta, han contribuido a hacer visible lo que hay de político en los

pliegues más íntimos y privados de la vida social y, también, a desnaturalizar el trabajo reproductivo y de mantenimiento de la vida. Echar una mirada a las prácticas de autocuidado y cuidado de otros en casa, a las rutinas más mecanizadas y a las más festivas de la vida doméstica, a los legados y rupturas que se integran en lo que un hogar concibe como hacer el oficio, conduce, de plano, a atisbar la vida de las mujeres y sus procesos de *domesticación*, en ocasiones tan opuestos a sus tentativas de emancipación.

Esto fue, descrito sin detalles, lo que ocurrió en mi caso. En principio no me proponía investigar de manera directa la vida de las mujeres en casa. Esperaba, eso sí, obtener datos sobre la vida en casa. Sin embargo, una cosa lleva inevitablemente a la otra: es imposible estudiar la vida en casa sin echar un vistazo a las mujeres que la habitan. Al mismo tiempo, estudiar la vida de las mujeres nos empuja inevitablemente a examinar sus relaciones con lo doméstico, lo privado e incluso lo íntimo. No obstante, el hecho de que no fuesen las mujeres mi objetivo inicial incide en el tipo de reflexiones que aquí expondré. Nótese que no haré referencias a las situaciones de violencia doméstica, movilidad de clase o a las condiciones laborales objetivas de las mujeres estudiadas. Mi visión sobre su vida, y también sobre la vida de los varones estudiados, es limitada al modo en que organizan el trabajo, el espacio y el tiempo doméstico. Se trata de una mirada estrecha y focalizada sobre un pequeño grupo de hogares que, sin embargo, a mi juicio, ofrece pistas clave para comprender a los hogares de clase media en el país y a las relaciones de género que los gestan.

En esta vía, un estudio publicado en el 2014 por la Universidad de la Sabana (Revista Semana, 2015) revela cómo sólo el 12 % de las mujeres de clase media bogotanas trabajan en casa como amas de casa, un porcentaje muy bajo en contraste con otros sectores sociales. Asimismo, si presumimos que, siguiendo los criterios del Banco Mundial (Ferreira *et al.*, 2012), la integración al trabajo formal constituye un indicador de pertenencia a la clase media, tendríamos que considerar que estamos ante un sector en el que se ubican las mujeres asalariadas, las

profesionales<sup>5</sup> y las que más tardan en vincularse en una primera unión (Profamilia, 2015). En virtud de ello, es importante resaltar que en nueve de los catorce hogares estudiados son las mujeres quienes devienen salarios más altos, en diez de ellos han acumulado más titulaciones que sus parejas, cuatro de ellas son mayores en edad que sus compañeros y once presentaron jornadas laborales más extensas. Se trata entonces de mujeres asalariadas, no empobrecidas, que gozan de lugares de poder fuera de casa y que presentan condiciones de igualdad respecto a sus compañeros, condiciones nunca antes vistas en la brevísima historia del matrimonio occidental. Esta igualdad material altera sin dudas el orden que armonizaba la vida en pareja décadas atrás y que soportaba la tramitación del trabajo de cuidado. Desde sus orígenes, la pareja nuclear clásica, acentuada por la división sexual del trabajo que impuso la industrialización, fundó su equilibrio en un mecanismo compensatorio eficazmente naturalizado: ante la responsabilidad de proveer, adjudicada a los varones, el trabajo de cuidado constituía el aporte que las mujeres hacían en casa. Ambas responsabilidades, proveer y cuidar, coincidían con los roles asignados a cada sexo y podían interpretarse subjetivamente desde la biologización de las diferencias entre varones y mujeres. Ideologías amorosas, marcos normativos, sociologías espontáneas y, también, discursos académicos, nutrían este orden social sobre el que se erigía, y se erige, la idea de una buena esposa, un buen marido, un amor para toda la vida.

Como bien lo describe la literatura<sup>6</sup> sobre el tema, la revolución que las mujeres experimentaron durante el siglo xx alteró el equilibrio de la pareja nuclear clásica e instaló el trabajo de cuidado como un problema social a resolver. No en vano en sociedades y grupos sociales con mayor integración de las mujeres a los mercados laborales, se convierte en un

---

5. Al respecto conviene señalar que la Encuesta Nacional de Demografía y Salud (Profamilia, 2015), reporta que la mayor ocupación de mujeres en el país se presenta entre mujeres profesionales con educación superior (68,9 %), en contraste con la ocupación de las mujeres con educación primaria (51,3 %) y secundaria (44,0 %).

6. Conviene en esta vía ver: Hochschild (2008), Beck y Beck (1998), Giddens (1995), Lagarde (2005).

problema público y mercantil lo que antes era un problema de carácter privado, resuelto a través del carácter no remunerado del trabajo femenino. Podría al respecto mencionar muchos ejemplos: el estatuto de trabajadoras que reclaman las madres comunitarias en Colombia<sup>7</sup>, el incremento de centros de cuidado para el adulto mayor en el país o la demanda social de cobertura de educación oficial para la primera infancia. Todos estos ejemplos señalan un hecho singular: familias, mercado y Estado se están preguntando —y no sólo resolviendo vía la tradición— quiénes cuidarán de los enfermos y de los niños, quiénes atenderán a las personas mayores, cómo se resuelven las suciedades de la casa y la alimentación de sus habitantes, quiénes organizarán fiestas y funerales, quiénes cuidarán de los cuerpos, los espacios domésticos, las mascotas y los enseres ahora que el trabajo asalariado femenino, ese recién llegado, nos hizo dar cuenta de que esto de cuidar es, también, en efecto, un trabajo. Por supuesto, es posible que la mayor parte de estas preguntas terminen siendo asumidas, solucionadas y ejecutadas por mujeres a través de fenómenos como el de la doble jornada y la tercerización y profesionalización de las tareas de cuidado. No obstante, lo cierto es que su resolución no es ajena a conflictos, resistencias y malestares o, por lo menos, a preguntas que instalan un sutil y corrosivo efecto de desnaturalización.

Como todo cambio social, los procesos de atribución natural del trabajo de cuidado se transforman desigual, difusa y progresivamente. Puedo

---

7. Las madres comunitarias constituyen una figura creada, a finales de la década de los 80, por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar (ICBF), una entidad estatal que se ocupa principalmente del cuidado y protección de los y las niñas en Colombia. El proyecto pretendía reconocer, de manera deficitaria —a través de un subsidio, capacitación y apoyo para la adecuación de las viviendas—, una práctica común a los barrios populares: el de la mujer cuidadora de los niños y niñas de los hogares vecinos. A esta cuidadora se le denominó madre comunitaria y, en principio, se le concibió como participante no profesional de una red de crianza y cuidados domésticos que son naturales de las mujeres en sectores empobrecidos. Con los años, sin embargo, las madres comunitarias han disputado su lugar como trabajadoras y funcionarias estatales y han exigido derechos laborales al Estado, en parte respaldadas por las disposiciones de la Corte Constitucional. Para mayor ampliación del tema, recomiendo ver el trabajo de Lina Buchely (2015).

sospechar que se acentúan más en mujeres trabajadoras y en parejas que por razones objetivas y subjetivas parecen más proclives a romper con los valores heredados y transgredirlos. Puedo suponer también que las rupturas son más rotundas en hogares en los que se han socavado los fundamentos económicos de la desigualdad entre los sexos. Como mencioné antes, en los catorce hogares a los que hago referencia el aporte económico de las mujeres es mayor que el de los varones o, por lo menos, se halla en una suerte de equilibrio. La división sexual del trabajo y su lógica compensatoria ya no operan como cultura distributiva del trabajo de cuidado. En su lugar anida un conjunto de argumentos varios, acuerdos, tensiones, ires y venires entre el pasado y el futuro, que hablan, por un lado, de nuestra capacidad para reinventar la cultura patriarcal y subvertirla, esto es, de construir relaciones de mayor equidad y desnaturalizar lo que tradicionalmente concebíamos como las relaciones de poder en el ámbito doméstico, y, por otro, también, de la inercia y potencia de la cultura patriarcal, de su permanencia, aún en contextos de revolución de la intimidad (Giddens, 1995) y revolcón material de sus intestinos.

Antes de ir a los hallazgos encontrados me permitiré hacer algunas precisiones metodológicas. En primer lugar, es importante señalar que, pese a que el proyecto admitía indistintamente informantes varones o mujeres, fueron ellas las que más respondieron a las entrevistas. De hecho, en la muestra total, de veintiséis hogares, veintidós informantes se autorreconocieron como mujeres y en los catorce hogares aquí referenciados trece mujeres fueron informantes principales. La perspectiva femenina prima entonces en la descripción de estos hogares y en muchos casos no cuento con el contraste del punto de vista masculino, pese a que la convocatoria, que siguió el mecanismo no probabilístico de bola de nieve, invitaba también, como ya señalé, a la participación de varones. Es probable interpretar esta característica de la muestra desde diferentes perspectivas. Por un lado, puede esta leerse como un sesgo de comunidad: soy mujer y debo confesar que en los últimos años, a pasos lentos pero decididos, mi vida se ha ido poblando de mujeres, de otras madres, de compañeras de trabajo, de amigas nuevas, en contraste con la

disminución del número de hombres que me acompañaron mis tiempos más jóvenes. Imagino diversas interpretaciones para este hecho, algunas de ellas francamente inconfesables, pero sospecho que todas aluden a mi condición de mujer madura, profesional y manifiestamente feminista. Todas mis hipótesis, por supuesto, derivan de una cierta sociología espontánea que solo menciono en la medida en que me permite intuir que este sesgo de comunidad influyó notablemente en la composición de la muestra estudiada. Por otro lado, considero que es posible que las mujeres se encuentren más dispuestas y dotadas para hablar de la vida doméstica y que la casa sea para ellas un lugar de reflexiones más hondas que para sus compañeros. No en vano, ha sido el ámbito de lo doméstico un destino que las fuerzas de la socialización nos mostraron desde que éramos pequeñas, incluso en aquellas que provenimos de hogares progresistas. En esta misma medida es probable que para ellas la casa suponga, como es posible intuir en sus narraciones, de un lugar de mayores malestares, padecimientos, tensiones entre la mujer que se es y la que se espera ser: entre las expectativas que la sociedad lega para nosotras, las expectativas que hemos imaginado en el curso de nuestras vidas y la cristalización de estas expectativas en realidades más prosaicas. Finalmente, se trata de la vida que se esperaba que tuviéramos, la vida que quisimos armar y la vida en la que terminamos participando. Todos estos, por supuesto, constituyen argumentos fundados más en sospechas que en comprobaciones empíricas. No obstante, algunas de estas sospechas tienen asidero en indicios objetivos: la disposición de estas mujeres a hablar durante largas horas —algunas entrevistas tuvieron más de ocho horas de duración—, la descripción detallada de sus apuestas de reforma de la vida doméstica, los malestares que evidenciaron como relatos ya estudiados de la propia vida y los nuevos malestares que ellas aseguran haber visto aparecer gracias al efecto no esperado, pseudoterapéutico, de la entrevista y la escucha atenta.

En otro sentido, y también a modo de precisión metodológica, es importante mencionar que estos catorce hogares exhiben rasgos culturales disímiles. Si bien todos se encuentran enmarcados en lo que podemos

identificar como clase media.<sup>8</sup> El proyecto concibe, tal y como describí en un comienzo, que la vida en el hogar está regulada por un conjunto de significaciones que pueden ser comprendidas como un estilo o cultura hogareña. Para este artículo decidí no entrar en detalles al respecto. Las culturas hogareñas constituyen un artefacto metodológico que me ha resultado de gran utilidad interpretativa pero también de mucha complejidad conceptual. Su introducción podría resultar perturbadora para las pretensiones de este documento y, sobre todo, para las expectativas de un público abierto, no cientista social, que espera aproximarse a los datos y descubrir en ellos algunas de las formas en que el trabajo de cuidado se tramita y se disputa en casa. En otras palabras, no es necesario reconocer las diferencias entre culturas hogareñas para entender en qué va el conflicto doméstico y la lucha entre sexos que hacen que el oficio suscita. No entraré por ello en detalles que no vienen al caso. Solo señalaré, porque es de directa relación con lo que diré más adelante, que en esta definición de las culturas hogareñas “la ideología de género que se profesa juega un papel central”. Así, los rasgos igualitarios en el ejercicio del poder son incompatibles con las formas tradicionales de distribución del trabajo de cuidado. El énfasis en una educación más o menos feminizante o masculinizante para los menores, suele verse acompañada de continuidades con roles estatutarios de género clásicos. Las familias que eligen colegios religiosos y de señoritas para sus hijas suelen ser también aquellas en las que las mujeres se ocupan de las tareas domésticas. La jerarquía en las relaciones generacionales y el valor que el pasado familiar tiene en el relato que una familia hace de sí misma, suelen asociarse a formas más patriarcales de distribución sexual del trabajo. Altos estándares de limpieza y distinción sexual

---

8. La categoría de clase media se estableció a partir de tres criterios definitorios: 1) Los ingresos: estimados—después de diversas consultas en literatura especializada, regulaciones de organismos internacionales y polémicas internas— entre treinta y ochenta y cinco dólares diarios por adulto habitante del hogar; 2) el estrato de la vivienda: determinado entre estrato tres y cinco. Debe recordarse que el estrato es un dispositivo clasificatorio en Colombia que ordena la calidad de las viviendas, en una escala del seis al uno, en el que el estrato seis es el estrato de mejores condiciones y el uno el de condiciones más precarias. Si bien el estrato califica las casas y no a los sujetos, suele emplearse —no sin detractores— como ordenador de las clases sociales en el país; 3) el autorreconocimiento como integrante de un hogar de clase media.

del espacio doméstico, son indicios de un hogar en el que las mujeres tienen mayores responsabilidades en la crianza de los niños y la atención y cuidado de los adultos. Ya indiqué antes que la conexión entre rasgos, en apariencia desarticulados, configura estilos de vida o culturas hogareñas. Lo interesante en este caso es observar cómo se conectan aversiones al consumismo con culturas más o menos antipatriarcales, estéticas hogareñas con modos jerárquicos de establecer normas, estímulo a la competencia en los niños y niñas con opiniones liberales en temas adultos. Se trata éste de un asunto relevante para el tema aquí planteado, aunque sólo emerja como telón de fondo de los datos y no le haya dado —por razones de forma, espacio y cariño con el público lector— la trascendencia que podría tener.

Hechas estas precisiones voy a concentrarme en este documento en exponer dos asuntos gruesos. En primer lugar, los resultados arrojados por la geografía cultural de los hogares y, en segundo lugar, las cualidades que en estos hogares se presentan en la distribución del trabajo doméstico.

## **Geografía sexuada de la vida en casa**

Una de las estrategias metodológicas empleadas en la investigación consistió en el desarrollo de algunas visitas etnográficas, experimentadas como una suerte de *tour* por la casa, documentado audiovisualmente.<sup>9</sup>

---

9. Mi decisión de reconocer a esta técnica como visita, más que como una observación, participante o no participante, se funda en el interés de retomar la experiencia que hacer visita tiene en el contexto de la vida hogareña de las capas medias caleñas. Hacer visita supone una actividad de preferencia adulta, que constituye una penetración consentida en la intimidad del hogar visitado. Unos y otros, visitantes y visitados, desempeñan roles de anfitriones y huéspedes y establecen pactos de confianza tácitos. La duración y asiduidad de las visitas flexibiliza las normas para el visitante: entre más se visite una casa y más extensa sea la visita más se relajan las normas que impiden acceder a la nevera o al cuarto principal. Preferí esta suerte de figura que es la visita, porque no encontré otra mejor forma de hacer una etnografía doméstica. Pero, además, porque tras esfuerzos

En detalle lo que hicimos<sup>10</sup> fue visitar durante varias sesiones a cada hogar estudiado y solicitarles que, en una de estas visitas, hiciéramos un recorrido guiado por su casa. Para favorecer la adhesión de los y las participantes a nuestros propósitos les pedimos que imaginaran que grabaríamos una suerte de documental sobre su vivienda y la vida que esta vivienda contenía. Así, recorrimos e inspeccionamos alacenas y rincones oscuros de los armarios, fisgoneamos cajones vedados a los niños e irrumpimos los espacios del desorden que en Colombia reconocemos como *cachivaches*. Las visitas etnográficas culminaban en la construcción colectiva de una serie de cartografías de la casa en las que los y las informantes —y en ocasiones la familia completa— mapeaban su espacio doméstico, señalaban en este el modo en que los y las integrantes del hogar territorializaban cotidianamente sus viviendas y ubicaban en el espacio actividades de ocio y de descanso, de trabajo y encuentro familiar, de actividad nocturna o movimiento diurno.

Este interés por la casa y por el ocio doméstico adquiere relevancia en el contexto de la pregunta por la función de la casa contemporánea, en el contexto de las transformaciones urbanas y los cambios que provienen del mundo del trabajo. El advenimiento de la industria transformó radicalmente el papel que la casa tenía en el imaginario y la vida material de las sociedades preindustriales y rurales. De ser una unidad productiva central, en la que la familia desarrollaba sus medios de sustento, la casa pasó a ser un escenario para la reproducción de la vida doméstica, la renovación de fuerzas masculinas y la explotación de la fuerza de trabajo femenina. Ello supone el advenimiento de la casa industrial clásica en su versión más estándar, es decir, un lugar para el trabajo de las mujeres y el descanso de los varones. Así, esta casa urbana, industrial

---

infructuosos por invisibilizarnos o participar comprendimos que ni lo uno ni lo otro era posible en un espacio en el que se nos atendía como visitantes y se nos negaba cualquier oportunidad de participación como signo de buena educación.

**10.** Hablo en plural, en tanto, me refiero no solo a mi trabajo como investigadora principal sino al realizado por el grupo de monitores y monitoras de investigación que me acompañaron durante el trabajo de campo. Este grupo estuvo compuesto por los y las siguientes estudiantes del pregrado en sociología de la Universidad Icesi: Daniela Ortiz, Nathalia Medina, Daniela Gómez, César Chávez y Nathalia Escobar.

y moderna, se asocia cada vez más con el asueto y el refugio, al tiempo que experimenta notables transformaciones en lo que respecta a sus distinciones internas entre privacidad, publicidad e intimidad. En el caso colombiano las casas se han contraído, las cocinas se han abierto y hecho públicas, los baños se han privatizado, el cuarto de los adultos se ha hecho íntimo. Basta echar un vistazo a las propuestas urbanas de vivienda, destinadas a las clases medias, para comprobar indicios de estos fenómenos. Arizaga (2003) efectúa un trabajo en esta vía en Buenos Aires y sus descubrimientos guardan una pasmosa similitud con lo que ocurre en Cali: proyectos de vivienda destinados a familias más bien pequeñas, con aspiraciones de privacidad para sus integrantes, cocinas que se tornan breves y tecnologizadas, abiertas a las zonas de encuentro con otros y claramente distinguibles del mundo privado de la casa. Baños para los visitantes y para los habitantes. Terrazas para todos y balcones para el disfrute individual. Las familias parecen adaptarse y, a la vez, subvertir este orden que tiene mucho de político: de distribución arquitectónica que es, a la vez, una distribución de derechos y deberes en el seno hogareño. Las cartografías realizadas en este estudio dejan ver que las familias se acomodan a esta distribución propuesta por la industria o, mejor, como lo diría la sociología simétrica (Latour, 1998), por la sociología que atraviesa al diseño arquitectónico, y ocupan sus casas siguiendo el canon esperable. Esto se traduce en que los padres habitan el cuarto más grande y con frecuencia gozan de baño privado. Los niños y niñas se ubican en cuartos más pequeños, generalmente distribuidos en una relación proporcional a su edad: cuartos más grandes para los hermanos o hermanas mayores, habitaciones chicas para los menores. Hasta este punto la sexualización del espacio es invisible. La casa se nos presenta como un lugar neutro con jerarquías que se establecen en virtud de la generación más que del género. Sin embargo, cuando se examina el modo en que la casa es habitada —ya no desde la titularidad sobre los espacios que señala de quién es cada cuarto, sino desde los procesos de territorialización que se constituyen vía el trabajo y el hábito— encontramos un panorama diferente. Cuando a las y los informantes se les pide que indiquen en el mapa del hogar sus tránsitos cotidianos, sus haceres y estares, se encuentra una clara distinción entre zonas femeninas y masculinas. Esta información es corroborada por la observación

realizada en cada hogar. Las zonas femeninas de la casa guardan dos características que deben comprenderse de manera integrada: se trata de zonas de trabajo y de zonas privadas. Así, las mujeres parecen pasar más tiempo y hacer más cosas en las cocinas, la zona de ropas y el baño. Nótese que son estos lugares en los que no suelen ser bienvenidos ni habituales los visitantes, excepto en situaciones extraordinarias y de mediana familiaridad. El caso de la zona de ropas es el más significativo. Mientras la cocina y los baños presentan un tránsito más nutrido de hombres, mujeres y menores, la zona de ropas se perfila como un lugar ocupado exclusivamente, con algunas raras y puntuales excepciones, por mujeres adultas:

El apartamento es bien pequeño, entonces nosotros tenemos muy poco espacio para secar la ropa. Aquí atrás de la cocina es donde lavamos y secamos..., y mirá que siendo esto tan chiquito yo creo que él (su esposo) entra sí mucho unas dos veces a la semana a bajar algo de los alambres, no más, de resto no, nunca, a este pedacito de la casa casi nadie viene (Entrevista a Daniela, 3 de enero, 2017).

En contraste, los varones suelen hacer mayor presencia en las zonas públicas y en aquellas destinadas para el ocio: usan más las salas de la casa, se sientan con mayor frecuencia en el comedor, son asiduos usuarios de los lugares para *Tevever* o videojuegos. Nuestros registros etnográficos, además, dan cuenta de que son los varones quienes más usan y permanecen en las salas o cuartos de juegos infantiles y, en virtud de ello, los que más juegan con los niños y niñas. En esta vía apreciamos dos características que resultaron claves en mi intento por comprender la emergencia de experiencias de ocio hogareño. Por un lado, la prevalencia en los varones de actividades de ocio mediadas por tecnologías, privilegiadamente por pantallas audiovisuales, aunque también por tecnologías maquímicas como autos, máquinas de gimnasio y electrodomésticos para la gastronomía. Por otro, el carácter lúdico del trabajo de cuidado que estos hacen en casa. Así, en las cartografías domésticas se presenta una prevalencia de los varones en las zonas de ocio en las que hay pantallas. En efecto, durante las entrevistas, ellos mismos manifestaron una mayor filia por el entretenimiento digital. Estos datos

coinciden con la literatura sobre el tema<sup>11</sup> que con frecuencia enfatiza en la estrecha relación que los hombres sostienen con la tecnología y las posibles causas y consecuencias estructurales que esta relación puede tener en ámbitos laborales y educativos en los que hombres y mujeres participan. Esta afección por el ocio tecnomediado atraviesa el trabajo de cuidado que los varones hacen. Padres y madres coincidieron en afirmar que con frecuencia los varones suelen cuidar de los niños, mientras las mujeres hacen otras cosas. Cuidar encierra un conjunto de labores que van desde las menos complejas, con menor compromiso de la energía propia, como “echar un ojo” a los niños y niñas mientras juegan, hasta labores complejas, que demandan esfuerzo y energía, como jugar con ellos. A su vez este jugar suele incluir, para el caso de los varones, a diferencia de lo que ocurre con las mujeres —que con frecuencia emplean las tecnologías con los niños más para entretener que para jugar— la participación de dispositivos tecnológicos.

Una lectura simple de estos datos puede conducirnos a entender que se presenta una cierta continuidad en la división sexual del espacio doméstico y, con ello, en la distribución del trabajo en casa. Nótese que en el ámbito de la vida hogareña la relación poder y trabajo se comporta muy similar al modo en que se concibió la relación entre clases sociales y trabajo en el marxismo clásico: a mayor trabajo manual, menor poder y menos tiempo de ocio. Esta, sin embargo, es, como digo, una lectura simple. En el seno de la vida hogareña toda relación se torna compleja, gris, texturizada. El aparente poder tradicional de los varones y el contrapoder táctico de las mujeres compite con formas de poder libidinal que difícilmente pueden ubicarse en categorías clásicas. Ya Elias (1998) había sugerido que un bebé en un hogar moderno es tan indefenso

---

**11.** En el campo cts (Ciencia, Tecnología y Sociedad) se han producido nutridas reflexiones en torno al modo en que la invitación temprana a los niños a usar máquinas y artefactos (bloques de construcción, autos, aviones y juegos maquínicos y digitales) provoca una mayor afinidad de los varones hacia el trabajo con objetos y tecnologías. Por su lado, González y Pérez (2002) aseguran que la escuela refuerza estas primeras disposiciones de la socialización pues, mientras se torna condescendiente y comprensiva con las dificultades de las niñas en matemáticas, por ejemplo, tiende a desafiar a los varones en áreas científicas y tecnológicas y a estimularlos a elegir oficios y profesiones en estos ámbitos.

como poderoso: su presencia transforma la vida familiar, los ciclos del sueño, altera todas las rutinas, modifica las economías. Entre menor es el número de bebés que ingresa a las casas más intensos son sus efectos: un bebé es el centro de un tornado, los adultos y su pasado orbitan a su alrededor y el orden que los fijaba es amenazado con ser desaparecido para siempre. El poder del bebé no puede leerse sólo en clave de carisma (en especial considerando lo poco singulares y agraciados que somos los humanos recién nacidos). Sería también impropio de la sociología reducir este poder a una cualidad tan poco atajable como la del afecto. La ciencia social feminista (Illouz, 2012; Lagarde, 2001, 2005) ha insistido en la importancia de revisar lo que hay de sujeción en las ideologías amorosas —entre las cuales el amor maternal parece la más efectiva— y Beck y Beck (1998) han aludido al poder simbólico del hijo ante la pérdida de sentido, cohesión y relato que atraviesa la vivencia de los adultos contemporáneos. Unas y otras interpretaciones coinciden en señalar que el poder de los hijos e hijas, y con este el de los niños y las niñas, es un asunto relativamente reciente que bien puede acompañarse con la, también reciente, invención de la infancia. Para el caso del trabajo cartográfico llevado a cabo en los hogares, este poder puede entenderse, en tanto realización en el espacio doméstico, a través de una categoría nativa: el fenómeno del pequeño colonizador, como denominó Vera a su hijo de cinco años: “mirá que él no tiene espacios prohibidos (...) hasta la decoración de la sala son los trabajos que él hace en el jardín (...). Vos me preguntás y yo lo veo por toda la casa, como un pequeño colonizador” (Entrevista a Vera, julio 6, 2017).

Asistimos entonces a una casa relativamente pequeña —las viviendas estudiadas medían entre los 70 y 200 m<sup>2</sup>— cuyas zonas públicas exhiben huellas y rastros del niño, de la niña, en especial si este es pequeño. Vimos escritorios diminutos en el estudio de los padres, comedores para niños en la sala familiar, juguetes adornando el espacio adulto, bañeras en el baño de las visitas. No es mi intención profundizar en este tema, pero debo señalar que los hijos e hijas se encuentran en el centro del conflicto de género que libran los adultos. Este tercero —que es el niño, la niña— constituye también una figura de poder que compite por su lugar en el ámbito doméstico y que, con frecuencia, gana. Valdría la pena

preguntarse cómo este triunfo es rentabilizado por hombres y mujeres en casa: si el ascenso de los niños y niñas moviliza y remonta el poder de la madre, neutraliza el de los adultos o relega a las mujeres/madres a un tercer lugar, tras el padre y los hijos. Habría que ver, en otro estudio y a través de otras técnicas de captura de información, si el poder de los hijos dispara nuevos conflictos y tensiones o si los suaviza. Lo cierto es que estamos ante un problema sociológico relevante, materializado en un juguete que obstaculiza el paso de los adultos de la casa hacia la cocina e infantiliza el paisaje estético y ético de la vida hogareña.

Para finalizar, describiré lo que a mi juicio constituye el hallazgo más interesante en estas cartografías domésticas. Se trata de la identificación de lo que he denominado, aludiendo a la metáfora feminista de Virginia Woolf,<sup>12</sup> una habitación propia. Es conocido el papel que la habitación propia ha tenido en la historia del feminismo, como metáfora de un cierto lugar para la producción intelectual de las mujeres, y para su refugio y efugio respecto a las demandas de la vida doméstica y la labor ordinaria. Pues bien, en las mujeres estudiadas aparece este lugar propio como un escenario de atrincheramiento y autocuidado. Un lugar de una cierta resistencia, que no se presenta frentera y descarada, sino que se manifiesta como un cierto ponerse al margen que tiene como efecto una momentánea y efectiva liberación. Al respecto, todas las mujeres entrevistadas, algunas como práctica constante y otras como eventualidad, describieron un lugar o una actividad que actúa como una suerte de burbuja en la que rebotan las demandas del niño y la familia. Elisa teje, Aurora exige no ser interrumpida mientras lee, Vera se ha apoderado del mejor televisor de la casa. Otras tienen cuarto de costura o han hecho de la cocina no funcional su dominio. Estas prácticas y escenarios ofrecen un tipo particular de blindaje y compensación: el sofá más cómodo de la casa, un cuarto destinado a una afición singular, una conversación telefónica que se ha tornado sagrada (“ellos saben que yo hablo con mi hermana que vive en España casi todas las noches y cuando yo estoy

---

12. Hago alusión al famoso ensayo *Una habitación propia* (Woolf, 1997) en la que la autora reflexiona el valor que el espacio propio, simbólico y material, tiene para la integración y permanencia de las mujeres en la literatura.

hablando con ella puede caerse el mundo que yo no respondo”, asegura Noemí), un lugar, una práctica íntima. Un vino al final del día. El cuarto de baño. Paz tiene un niño pequeño. Cada noche, mientras su marido enfrenta una auténtica batalla por alimentar a su hijo, ella se escabulle rumbo a una ducha caliente. Confiesa que a veces lee en el baño, escucha música, chismea su *Facebook*. Es su tiempo y espacio para “hacerme la loca” y no responder cuando se le llama. Sobra decir que Paz se da baños muy largos.

No es nuevo este atrincheramiento, ni esta defensa de la habitación propia, pero sí hay detalles que revelan rupturas mínimas y a la vez significativas con las formas en que esta se presentó en el pasado. El primero de ellos tiene que ver con el hecho de que el atrincheramiento doméstico ha sido tradición y privilegio masculino. En la publicidad y en la literatura, pero también seguramente en nuestra propia experiencia familiar, podemos evocar ocasiones en que el padre tuvo derecho al aislamiento y al silencio. El estudio del padre, el momento de la cena, la siesta del domingo, son escenas típicas de la familia en las que niños y mujeres deben guardar silencio y favorecer el descanso de los varones. En contraste, el baño de Paz puede parecernos una ínfima, pero no por ello menos gozosa revolución.

Otra ruptura capilar pero llamativa tiene que ver con las cualidades que esta habitación propia adquiere hoy. La historiografía feminista nos revela cómo en el pasado las mujeres también constituyeron, y constituyen en ciertos sectores, refugios domésticos destinados a favorecer su protección del exceso de trabajo, garantizar una cierta evasión de las demandas de la vida hogareña y operar como fronteras manifiestas ante la compañía de los varones. Tres ejemplos refuerzan esta idea: el primero de ellos, es el refrán popular “los hombres en la cocina huelen a mierda de gallina”, que contribuía sin duda a reforzar los roles estatutarios de género, pero que también alejaba a los hombres y convertía a la cocina en el paraíso del secreto femenino; el segundo ejemplo refiere al puerperio de cuarenta días —que incluía la inmovilidad de la madre y, por tanto, su dependencia de otras mujeres cuidadoras— que fue, para mujeres que parieron más de diez hijos, un necesario tiempo de descanso, recuperación de fuerzas y

postergación de la actividad sexual; por último, se encuentran los días de lavado de las mujeres rurales, que suponían un cierto aislamiento de las rutinas hogareñas y un encuentro con otras mujeres fuera de casa. Es indudable que un halo táctico late en estos y en otros ejemplos.

Así, descubrimos en ellos a mujeres jugándose por ampliar su campo de juego, su espacio para sí. Sin embargo, también es cierto que se trata de formas de evasión y refugio deficitarios. La cocina, el puerperio y el día de lavado, se constituyen como resistencias, si es que así queremos verlas, parciales, empobrecidas, en que se juega una movilidad limitada, una libertad intersticial y, sobre todo, un descanso que se parece más al juego de arreglárselas y al holgazaneo imperceptible de los obreros industriales, que hacen todo más rápido para permitirse unos minutos de descanso en el futuro. Es, pues, una conquista que no amenaza la subordinación y que incluso, cómo describiría Burawoy (1989) para el caso del capitalismo industrial, la consiente. En cambio, estas habitaciones propias de las mujeres estudiadas en mi investigación se instituyen en torno al ocio y al explícito derecho al descanso, el autocuidado, la revitalización psíquica y física. Algo va del puerperio de cuarenta días al baño de Paz o la lectura gozosa de Aurora. Un derecho al ocio que es novedoso en la historia de las mujeres y en torno al cual se tejen otras transformaciones más publicitadas. Los argumentos que respaldan estas prácticas son, también, inusuales: “me gané mi vino de la noche”, asegura Noemí. Como ella, de manera explícita estas mujeres mencionaron que, dado que son ellas las que más trabajan en casa, más contribuyen al trabajo doméstico y más se ocupan del cuidado de los niños, se merecen estos escapes. Sus argumentos insinúan otra diferencia con respecto a las tácticas de autoprotección que mujeres de antaño pusieron en juego: mientras el día de lavado constituía una práctica taimada, ejecutada en ocasiones de manera no intencionada y sin cálculo sobre sus causas y efectos políticos, las habitaciones propias de las mujeres de este estudio se presentan como actuaciones que deliberadamente buscan establecer una suerte de compensación y respuesta ante la desigualdad. Se trata sin duda de prácticas precarizadas, de reacciones más que de acciones, pero podríamos sospechar que se trata también de fisuras por las que

se cuele la incomodidad femenina y se agrietan las figuras de la madre y esposa perfecta.

## **Pugnas y acuerdos en el trabajo de cuidado**

Ninguno de los hallazgos que describiré en este apartado constituye una auténtica novedad. De hecho, seguramente para el público de clase media que me lea le resultarán descubrimientos ordinarios. La relevancia sociológica de estos hallazgos, no obstante, está justamente relacionada en este caso con la legitimidad social que el dato adquiere cuando asentimos, sonreímos y caemos en la cuenta de que la experiencia de la que se nos habla se parece a la nuestra. Se activan entonces los dispositivos que desnaturalizan la vida cotidiana y eso, la vida de todos los días, empieza a resultarnos extraña y peculiar. Este extrañamiento ante lo próximo define mi propia experiencia durante el trabajo de campo y puedo asegurar que su efecto fue tan movilizador como el del asombro ante el dato excéntrico.

En esta vía, el primer descubrimiento que salta a la vida tiene que ver con la intensa tercerización y terciarización del trabajo doméstico y de crianza. Todos los hogares estudiados pueden considerarse como contratantes de algún tipo de ayuda doméstica, ya sea a través de expresiones formalizadas, como empleadas y niñeras de tiempo completo o parcial, o algunas vinculaciones más informales como la contratación de trabajadoras familiares con remuneración. El conjunto de posibilidades al respecto es diverso y su análisis dice mucho de las condiciones del trabajo de cuidado en ámbitos domésticos en el país. Una revisión rápida y panorámica ofrece resultados inquietantes: ninguno de los hogares estudiados contrata de manera escrita a las empleadas domésticas, la liquidación de prestaciones sociales es irregular<sup>13</sup> y los pagos a tra-

---

13. En Colombia el trabajo doméstico se encuentra regulado por las mismas disposiciones que legislan otras modalidades de trabajo en el país. Los y las trabajadoras domésticas tienen derecho a un salario, que no puede ser inferior a un salario mínimo legal vigente

bajadoras familiares se negocian como una suerte de ayuda simbólica sólo —en un caso esta remuneración supera el salario mínimo mensual vigente— más que como un salario formal. Asimismo, todas las personas contratadas son mujeres y son mujeres también las que ofrecen trabajo de cuidado no remunerado en los hogares estudiados. Abuelas, amigas y hermanas actúan como red de ayuda naturalizada, en especial en lo que respecta al trabajo de crianza.

La terciarización también opera en la modalidad de contratación de servicios para la resolución del trabajo de cuidado: jardines infantiles, centros de tareas, servicios de mensajería para la compra del mercado, mensajeros y domiciliarios para los pagos de facturas, configuran otro tipo de red, esta vez de organizaciones que atienden asuntos neurálgicos del mantenimiento de la vida doméstica. Los cálculos que los hogares hacen para este tipo de contrataciones son del todo estratégicos: se balancea confort vs. precio, tranquilidad vs. economía y se someten a discusiones racionales, e incluso políticas (“prefiero gastar dinero en dar trabajo a otros que en unos zapatos”, dirá Vera mientras describe lo que denomina su “nómina” familiar), tareas que en el pasado se resolvían por el orden que imponía la división sexual del trabajo. El carácter que estas discusiones adquieren es distinto de acuerdo a cada cultura hogareña. Algunas culturas las resuelven vía la decisión jerárquica y en otras se requiere de una cierta deliberación democrática. Hay culturas más proclives a la terciarización y otras más tentadas por la lógica del hazlo tú mismo. Algunas economías favorecen la penetración del mercado en la vida doméstica y otras, en cambio, se ven obligadas a echar mano del trabajo gratuito. En todos los casos, sin embargo, se presenta una densa y sutil conflictividad y un cierto malestar por la forma en que el trabajo

---

(el salario en especie por concepto de alimentación o vivienda, no puede exceder más del 30 % del salario total), prestaciones sociales, primas de servicios, cesantías y vacaciones. En ningún caso podrá pagarse un salario integral. No obstante, el Estado se ha visto en dificultades para ofrecer alternativas para el pago de prestaciones sociales en el caso de trabajadoras y trabajadores vinculados por días, modalidad muy frecuente en este tipo de trabajo. Llama la atención que para el caso de este estudio encontramos que en 12 de los 14 hogares las trabajadoras domésticas, que se ocupan de la limpieza, hacen un trabajo por días (esto es, sólo trabajan unos días de la semana) y sólo en dos casos se cuenta con contrataciones de tiempo completo.

doméstico se hace y se distribuye. O, para ser más exacta: en todos los casos las mujeres parecen estar molestas o, por lo menos, inconformes.

Sus molestias se asientan en fenómenos que han sido ampliamente estudiados. Encontramos, por ejemplo, en los hogares investigados la prevalencia de la doble jornada como alternativa para la resolución del trabajo doméstico. Al respecto la Encuesta Nacional de Uso del Tiempo (ENUT) revela cómo en Colombia, de manera consistente en todos los estratos sociales,<sup>14</sup> las mujeres aportan en promedio el 78,4% de horas anuales de trabajo doméstico y de cuidado no remunerado, mientras los varones aportan sólo el 21,6% (DANE, 2016). El detalle, en cantidad de horas dedicadas por cada sexo al hogar, es también muy alarmante: la ENUT (DANE, 2016) revela que las mujeres suelen en promedio dedicar siete horas y treinta y un minutos diarios al trabajo doméstico y de cuidado no remunerado, en contraste con dos horas y un minuto que dedican los varones. En la muestra de hogares estudiados encontramos que las mujeres suelen no tener muy claro el tiempo que dedican a labores del hogar. La tendencia general es a minimizar el tiempo que emplean en actividades domésticas. Esto se debe, entre otras cosas, a que estas últimas suelen hibridarse con prácticas de entretenimiento: lavan los platos mientras escuchan las noticias, doblan la ropa mientras ven televisión, se echan en el sofá mientras vigilan a los niños. Dicha hibridación entre trabajo y gozo, ocio y tarea, se encuentra hoy en el centro de las preocupaciones por el ejercicio de la autoridad en el mundo del trabajo y la educación. Jefes y docentes parecieran oscilar entre tentativas de regulación y distinción entre el mundo de lo serio y el mundo del placer y estrategias para la integración de ambas dimensiones en un trabajo que parezca juego o un aprendizaje gozoso. Diversos autores<sup>15</sup> se han centrado en señalar

---

14. Las diferencias entre estratos resultan en este caso muy poco significativas: en el estrato 1 y 2 las mujeres aportan el 79,2% de horas anuales de trabajo doméstico y de cuidado no remunerado, en el 3 y 4 el 76,3% y en el 5 y 6 el 72,9% (DANE, 2016).

15. La literatura en torno a la ludificación del mundo del trabajo y la educación es diversa y de orígenes disímiles. Desde propuestas pedagógicas hasta discursos de gestión empresarial, desde la sociología del trabajo hasta las neurociencias, han abordado un asunto que suma defensores y detractores. Himanen (2002), por ejemplo, en un documento ya clásico, describe la ética del placer y del trabajo traducido en gozo, que motiva al hacker a

cómo instituciones y prácticas se transforman como consecuencia de la emergencia de una suerte de espíritu lúdico que trastoca las rutinas y las éticas de los sujetos modernos tradicionales. Por supuesto, este fenómeno guarda una estrecha relación con las cualidades solubles, por no encontrar un mejor término, de los nuevos repertorios tecnológicos —esto es, su capacidad para mezclar y fusionar la separación que entre trabajo y juego, trabajo y ocio, propuso la racionalidad moderna e industrial— y de las subjetividades hedónicas de individuos para los que cada vez resultan más impensables e indeseables las viejas distinciones entre el placer y el deber.

Esta fusión entre trabajo y entretenimiento dificultó sin dudas el ejercicio de campo llevado a cabo. No es fácil, ni para actores ni para investigadoras, cuantificar el tiempo diario dedicado al trabajo de cuidado y, más difícil todavía, distinguirlo del tiempo de descanso y ocio. Un cálculo más certero lo obtuve cuando enlistamos las actividades domésticas que diaria y semanalmente hacían las personas entrevistadas y atribuímos tiempos para estas. En estos casos los resultados asombraron a las mismas informantes: las mujeres entrevistadas descubrieron entonces que suelen dedicar un promedio de entre treinta y cinco y setenta horas semanales al trabajo de cuidado, en contraste con las entre diez y treinta y cinco horas que atribuyeron a sus compañeros. Las condiciones y justificaciones que se tejen para estos desequilibrios son de distinto orden: desde causas objetivas como que ellas suelen tener horarios más flexibles o que las organizaciones son más proclives a admitir los permisos por causas domésticas en las mujeres que en los hombres, hasta razones subjetivas que se emparentan con los discursos naturalizadores de la diferencia sexual: ellos no son capaces de hacer varias cosas al

---

comienzos del siglo xxi; en otra vía, Florida (2010) se detiene en considerar las cualidades y padecimientos que enfrentan los trabajadores del sector creativo y el modo en que los entornos de estos trabajadores exhiben rasgos de confort y ludificación destinados a la mayor productividad en el mundo del trabajo; por último, en oposición a las apuestas pedagógicas por una educación “divertida”, Fisher (2017) insistirá en que la Escuela tiene la tarea de combatir la hedonia depresiva de sus estudiantes y su inclinación a buscar sólo aquello que genere placer. En esta vía, atiende la sugerencia de Recalcati (2016) de asumir la clase como el lugar en el que debe emerger el placer por el saber y no es sólo el placer como vía para llegar al saber.

tiempo, son torpes mercando, no suavizan su trato hacia las empleadas domésticas (razón por la cual deben ser las mujeres las que se encarguen de esta relación), cuando hacen el oficio lo hacen mal.<sup>16</sup>

En este mismo sentido, aparece una segunda dificultad enfrentada durante el trabajo de campo, que se encuentra en directa relación con el modo en que los nuevos repertorios tecnológicos desanclan el trabajo doméstico y de cuidado de sus coordenadas de tiempo, espacio y delimitaciones clásicas. Recordemos que estamos ante mujeres profesionales, que trabajan fuera de casa y que, además, son madres de niños y niñas en edad preescolar y escolar. Todas forman parte de hogares en los que el trabajo doméstico y de cuidado ha sido terciarizado, ya sea por la vía de trabajadoras formales, industrias de servicios o redes gratuitas de ayuda doméstica. También, como sostendré más adelante, ellas cuentan con parejas que se ocupan de algunas tareas en casa. Se trata pues de mujeres que no ejecutan en su totalidad las tareas domésticas. No tendrían vida para ello. Sin embargo, todas son, de una manera un tanto subversiva respecto a los estereotipos que nos vienen del pasado, amas de casa. Es una curiosa expresión esta: ama de casa parece aludir a una mujer que gobierna, no a través de una jefatura racionalizada (esto es, no del modo en que la estadística contemporánea comprende la expresión jefa del hogar) sino en una especie de propiedad imperiosa y absoluta su propio hogar. Mientras las expresiones como empleada doméstica o jefa del hogar parecen nombrar ciertas formas de trabajo o responsabilidad, la noción de ama de casa supone una condición y una posesión, no una tarea. Algo de sentido hay en ello. Las amas de casa no ejecutan siempre todas las labores domésticas, pero sí tienen en sus manos todas las decisiones y todos los secretos: conocen el engranaje del hogar y lo hacen funcionar. Una ama de casa actúa como una suerte de anfitriona y en virtud de ello detecta un cierto poder. La fiesta le pertenece, ella la ha echado a andar, el destino de los asistentes está en sus manos. No obstante, se trata de un poder tramposo que sólo puede detectarse en

---

16. Al respecto conviene señalar que, según la ENUT (DANE, 2016), en Colombia, para el 2016, el 69 % de los varones en el total nacional, y el 65,8 % de las mujeres, están de acuerdo con la afirmación “las mujeres son mejores para el trabajo doméstico que los hombres”.

la medida en que se realice en el placer, *confort* y cuidado de los otros. No se trata de una relación de poder que se deje leer como servilismo puro, pero sí se trata de un poder flojo, con conquistas residuales, en el que ser ama supone tanto ser propietaria como ser vasalla.

Sostengo entonces que estas mujeres son amas de casa en virtud de que son ellas las encargadas de activar los mecanismos que permiten el mantenimiento de la vivienda y la supervivencia física de sus habitantes. Así, aunque no sean ellas las que directamente ejecutan las labores, sí tienen a su cargo el trabajo intelectual y racionalizador de la vida doméstica. Estas mujeres planean, deciden, proyectan, gestionan las citas médicas y escolares, se encargan de distribuir el trabajo, se ocupan de las trabajadoras domésticas, monitorean y vigilan el sostenimiento de la casa y en muchos casos elaboran y controlan las economías familiares. En este punto los relatos de las mujeres entrevistadas son sorprendentes. Aunque muchas de ellas tienen pesadas cargas de ejecución de labores en casa, es decir, son ellas las que en efecto hacen el trabajo doméstico, las quejas más hondas que estas mujeres hicieron referían más a este trabajo de gestión y administración de la casa, tan poco delegable, tan difícilmente transferible y tan allanador de los tiempos del empleo y la vida:

Mirá, yo tengo todo aquí (señala su teléfono móvil), se me pierde este celular y se cae la casa porque por acá es que llamo pa' cuadrar el almuerzo, la llegada de los niños, que una cosa, la otra (...), tengo hasta cámaras entonces yo los miro que no estén viendo tanta tv, mando audios, todo el día, en medio de tanta cosa voy coordinando todo por acá, hasta el mercado a veces lo pido por internet (Entrevista a Irene, 6 de noviembre, 2017).

Esta capilarización de las pantallas, su penetración en las actividades del trabajo y su solubilidad con la vida cotidiana hacen difícil describir las rutinas de trabajo doméstico y de cuidado que hacen las mujeres y hombres estudiados. Esta dificultad metodológica entraña de fondo una dificultad vital: el mundo del trabajo ha dejado de actuar como frontera del mundo de la casa y sus demandas. La doble jornada se ha integrado a la jornada laboral y ha constreñido los tiempos del café en el trabajo, colonizando la conversación espontánea con los otros, atravesado los desplazamientos

diarios, reemplazado el paisaje de las ventanas en el transporte urbano, invadido las breves fugas autotélicas del día a día y convertido la tarea doméstica en una demanda latente, a la espera de una reactualización. No es extraño entonces que estas mujeres se muestren ansiosas y exhaustas.

En otro orden de ideas, la investigación permitió apreciar algunos fenómenos que podríamos calificar como emergentes. El primero de ellos tiene que ver con una cierta flexibilización de las mujeres respecto a sus propios estándares de limpieza. En sus relatos con frecuencia ellas establecían claras diferencias entre la idea de casa bien llevada, que aprendieron de las mujeres mayores, y su propia casa: “Yo creo que mi mamá viene y le desespera el desorden, ella se pone y lava platos y recoge un poco y eso que yo antes de que venga he medio limpiado..”, sostiene Paz; mientras Noemí relata una conversación que sostuvo con su abuela: “yo le dije, abuela vos ves el desorden pero yo veo el desorden ordenado, vos ves estos juguetes tirados pero yo sé que esto es ordenado, que es un desorden que podemos tolerar”. Si bien esta flexibilización de los estándares de limpieza es experimentada como pérdida, es decir, las mujeres refieren sentirse avergonzadas o nostálgicas respecto a la casa que pudieron tener y no tienen, lo cierto es que la mayoría de ellas parece poco dispuesta a renunciar al tiempo de descanso, ocio o reparación para conquistar estos estándares. Los relatos al respecto son muy ricos. En ellos se vislumbran las variadas y creativas estrategias subjetivas con las que estas mujeres se hacen las de la vista gorda y constituyen nuevos criterios de limpieza, más compatibles con los de sus compañeros y también con los avatares del trabajo, la crianza y el nada despreciable desorden de los niños.

Yo me mamá<sup>17</sup> de estar ordenando así que les dije: vamos a tener cajas, estas son las cajas (señala cajas de plástico de unos 50cm de alto) y cuando se dice recoger, vamos recogiendo y echando todo ahí, todo lo que son juguetes, ropa sucia, todo, ya luego con más tiempo uno separa el desorden o la empleada lo hace, pero así por lo menos vemos más despejado todo (...) y yo ya no me obsesiono, antes por tener acomodado me daba dolor de cabeza, yo ahora como que digo,

---

17. Expresión coloquial que indica “me cansé”.

mientras este despejado y pueda caminar (Entrevista a Vera, 6 de julio, 2017).

Yo he aprendido a ser más paciente, porque antes yo le decía (a su esposo) “ve, lavá los platos” y el hombre me decía “listo, ahora lo hago” y el ahora era al otro día por la mañana. Yo me ponía histérica, me ofuscaba, no aguantaba los platos sucios y terminaba lavándolos, hasta que dije no más, que se queden sucios y así se quedaron, pero yo no me voy a amargar (Entrevista a Noemi, 12 de octubre, 2017).

Otro fenómeno emergente se relaciona con la participación masculina en las tareas hogareñas. Llama la atención que las mujeres entrevistadas describan el trabajo que los hombres hacen en casa no como una contribución solidaria, sino como un deber indivisible de su condición de sujetos, o por lo menos de padres. Me explico: durante años escuché hablar a las mujeres de mi familia sobre qué tanto los hombres les ayudaban con el trabajo doméstico. La expresión ayudar, tan discutida por el movimiento feminista, encarnaba por supuesto la asignación obligatoria del trabajo doméstico a las mujeres, pero, también, señalaba un cierto quiebre con el pasado. Este quiebre tenía que ver no tanto con la participación de los varones en las tareas del hogar, ni con la desnaturalización de los roles sexuales, sino con la idea, vaga y difusa todavía, de que el oficio de la casa era una tarea de gran envergadura, un trabajo, en el que las mujeres requerían ayuda. En contraste, en sus discursos las personas entrevistadas, y recordemos que hay un hombre en el grupo, se resisten a nombrar de esta manera el trabajo que hacen los hombres en el hogar. Debo advertir que sólo dos de las mujeres de la muestra se declararon decididamente feministas. Las once restantes presentan ideologías más o menos conservadoras, más o menos progresistas. Pero en todos los casos, cuando calculadamente les preguntamos qué tanto ayudan los varones en casa, replicaron el término ayudar, lo discutieron y ofrecieron explicaciones como la de Daniela: “él no ayuda, él lo que tiene es una lista de tareas”.

Estos signos de ruptura con posturas tradicionales conviven, no obstante, con la continuidad de prácticas patriarcales o, por lo menos, que exhiben una cierta inercia respecto al pasado. En primer lugar, encontramos que

el trabajo doméstico del que los hombres suelen hacerse cargo presenta algunas características distintivas. Este se concentra más en los ámbitos públicos —cuidar a los niños en el parque, ir al mercado, llevar el auto a reparar, acompañar a las niñas a una fiesta o a un evento cultural— y en las tareas que podríamos calificar como menos sucias y de menor afectación corporal: más lavar los platos, menos lavar las ollas; más jugar con los niños, menos limpiar el baño; más cocinar, menos arreglar la cocina. Más barrer, menos limpiar paredes o pisos. En oposición, el trabajo doméstico de las mujeres anida más en las entrañas de la casa, coloniza más sus cuerpos y ensucia más sus manos.

Por otro lado, la tarea del hogar que más reportan hacer los varones, según las personas entrevistadas, corresponde al trabajo de cuidado de niños y niñas. Este dato contrasta fuertemente con los que nos presenta la ENUT (DANE, 2016). En este caso, las tareas en las que se registra mayor participación masculina son limpieza, mantenimiento y reparación del hogar (34,2 %), compras y administración para el hogar (20,7 %). En todas las actividades de cuidado se identifica una muy baja participación: 10,5 % para actividades de cuidado con menores de cinco años miembros del hogar y un 3,8 % y 3,6 % respectivamente para cuidado físico a miembros del hogar y apoyo a miembros del hogar. Es entonces sugerente que las personas entrevistadas refieran que los varones y padres participan tan activamente del trabajo de crianza. Sin embargo, en un acercamiento más agudo al contenido de esta labor, encontramos, como señalé antes, una particular división sexual del trabajo: mientras los varones describen su participación en clave de entretener, jugar, cuidar, esto es, echar un ojo, lo que en el argot estadístico se reconoce como cuidado pasivo. En contraste, las mujeres alimentan, bañan, cambian pañales, alistan para salir, cepillan dientes, cortan uñas. De nuevo ellas parecen hacer las tareas más sucias y las más invisibles, ya sea porque se realizan en la privacidad de la casa o porque, como otros trabajos de esta naturaleza, solo se ven cuando se hacen mal o cuando no se hacen.

En otro sentido, ya he mencionado antes pistas que permiten comprender porqué razón el trabajo doméstico que hacen los varones se ubica más en situaciones y espacios tecnológicamente mediados que en actividades

con registros más artesanales. Esto indica que su trabajo es más con los electrodomésticos, más con la aspiradora, más con el auto: los varones echan la ropa a la lavadora, usan el microondas y aspiran la alfombra; las mujeres lavan a mano, pican cebolla, limpian el inodoro. De igual forma, el trabajo doméstico se presenta para ellos como una actividad que requiere de destrezas y habilidades. Algunos de los hogares estudiados afirmaron que dos criterios centrales para distribuir el trabajo doméstico y de cuidado son, precisamente, la habilidad y la afinidad: para qué sos mejor, qué te gusta más. Sin embargo, simultáneamente identificamos en los relatos fisuras a esta idea del repartimiento por gusto o por talento, que suele aparecer para justificar la asignación de ciertas tareas a varones o mujeres, niños o adultas. Un *zoom in* al estado de distribución de tareas en el hogar nos muestra que, mientras los varones eligen sus tareas por habilidad o gusto, las mujeres suelen hacerse cargo de labores que no les gustan solo porque a los hombres se les dan muy mal o porque se niegan a hacerlas. Ellas, en cambio, parecen poco proclives a negarse. Es esto lo que en sociología llamaríamos una continuidad, un algo insondable que sabotea las consignas de mayor igualdad y participación masculina, un dispositivo patriarcal que domina las disposiciones del ánimo y del cuerpo, una cierta idea a la que cuesta renunciar, alojada en la médula misma de la subjetividad: un algo, una idea, un punto muerto en el que una tarea doméstica es presentada para las mujeres como obligación y para los varones como posibilidad. Hay una abuela en el telón de fondo de la cotidianidad. No habla, pero afirma que lo que para ellas es trabajo, en ellos sigue siendo, en contradicción a lo expresado antes, una ayuda.

lo que yo odio, odio, es organizar el mercado..., me parece lo más perezoso del mundo (...) sí, yo soy la que organiza el mercado siempre (...). A Julián toca rogarle y cuando Julián lo hace, si es que lo hace, mete todo como le da la gana, no bota lo que se está dañando, deja la nevera hecha una porquería (...) noo, toca volver a organizar (Entrevista a Remedios, 8 de diciembre, 2017).

Las cartografías y observaciones de itinerarios por el espacio doméstico revelan a su vez características de los desplazamientos que hombres y mujeres tienen por la casa en el desarrollo de tareas del hogar. Estos hallazgos se suman a los discursos de las personas entrevistadas.

Sostienen algunas de ellas que mientras el trabajo doméstico que hacen los varones es puntual y directo, el de las mujeres sigue caminos sinuosos. Así, si los hombres van a lavar los platos caminan rumbo a ejecutar la tarea. “No hace más, va derecho a lo que le toca”, dice Vera. En cambio las mujeres parecen enfrentar baches en el camino, pequeños giros, nuevas tareas, la ropa sucia en el piso, un vaso sobre la mesa, las plantas que necesitan agua. Cuando les pedíamos a los y las entrevistadas identificar en mapas las rutas que seguían en casa y sus movimientos diarios, encontrábamos lo mucho que transitan y se mueven las mujeres vs. las rutas más o menos predecibles y teleológicas de los varones. Sorprende que muchas mujeres eran conscientes de esta cualidad que adquiere su modo de transitar por casa. Algunas de ellas refirieron de hecho el agobio que esto les produce. Se trata de una forma muy singular de percibir el paisaje doméstico en la que ciertos elementos —una media en el piso, un vaso sin lavar, una mascota ansiosa— se traducen en tareas: recoger la ropa, lavar los platos, sacar al perro. En este sentido, muchas mujeres aseguraron invertir grandes cuotas de energía destinadas a este caminar sin ver el desorden o, por lo menos, sacarlo de su vista. Tácticas todas que coinciden con lo que más atrás denominé flexibilización de estándares de limpieza: Remedios nunca entra al cuarto de cachivaches para no estresarse y Enrique asegura que su esposa suele descansar los domingos en la mañana sin salir de la cama para evitar la tentación de ordenar el resto de la casa.

## **A modo de conclusión**

Algunas de las reflexiones y datos presentados permiten deducir que persiste en los hogares estudiados la figura de una cierta ama de casa, que efectúa esfuerzos por no serlo, o por no serlo al estilo de las amas de casa del pasado, al tiempo que exhibe una altísima polivalencia y compromiso de su tiempo, trabajo y subjetividad en el mantenimiento de la vida hogareña. Esta figura del ama de casa emerge por supuesto en el contexto de relaciones de poder entre varones y mujeres que no

son uniformes, ni inmóviles y que difieren sutil o dramáticamente entre los hogares de la muestra. Como mencioné en un inicio, en mi trabajo doctoral, del que surge este documento, establezco algunas tipologías de culturas hogareñas. Para la construcción de estas tipologías un factor clave es el carácter igualitario o jerárquico de las ideologías y prácticas que regulan las relaciones de género y generación en el hogar. En otras palabras, en la investigación resulta clave, para diferenciar tipos de hogar, preguntarse qué tanto se construyen desigualdades de poder en virtud del género o de la generación. Pues bien, al respecto el proyecto arroja un dato interesante: en aquellas culturas hogareñas menos jerárquicas, más igualitarias, la conflictividad parece más tupida y la vida doméstica si se quiere más difícil, más caótica, más en movimiento. La igualdad se ve acompañada de conflicto. La disputa cotidiana por quién lava los platos, o quién se encarga de bañar al niño, es un problema que solo enfrentan los hogares más equitativos. En los otros es la tradición la que armoniza las decisiones. No estamos ante un dato novedoso. Beck y Beck (1998) describirán el conflicto inherente al normal caos del amor contemporáneo. Lagarde (2001), Illouz (2012) y, en otro campo, Crozier (2009) señalarán que a menor regulación naturalizada, o a menor intensidad de la norma, mayores posibilidades de negociación, es decir, mayor disputa. La sociología y la ciencia política también lo han estudiado ampliamente: en sociedades más inflexibles y jerárquicas se presenta menor conflictividad social. Para el caso que nos interesa parece que estos hogares igualitarios exhibieran ciertas zonas grises, difusas, agujereadas: zonas en las que antes se erigía el guion estatutario de género que ordenaba la vida en pareja y que ahora nos enseñan sus grietas, su porosidad, su desorden. Hogares abocados pues a negociar, pactar y resolver, sin coordenadas claras, la infinitud de pactos que una casa demanda y que instituyen la vida familiar. Por ello mismo, se trata de culturas hogareñas ricas en reflexiones y tácticas para la resolución de conflictos de poder entre los géneros. Culturas hogareñas creativas en las que parece desplegarse un cierto agenciamiento de estrategias del bienestar y del bien vivir, en directa relación con el incremento del malestar y el conflicto rutinario. Se trata pues de culturas más complejas, más conflictivas y caóticas pero definitivamente más entretenidas.

## Bibliografía

- Arizaga, M. C. (2003). *Nuevas urbanizaciones cerradas en los noventa: representaciones del suburbio en sectores medios*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Beck, U. y Beck, E. (1998). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de relación amorosa*. Barcelona, España: Paidós.
- Buchely, L. (2015). Activismo burocrático y la vida mundana del Estado. Las madres comunitarias como burócratas callejeras y el programa de cuidado de niños hogares comunitarios de bienestar. *Revista Colombiana de Antropología*, 51, 137-159.
- Burawoy, M. (1989). *El consentimiento en la producción. Los cambios del proceso productivo en el capitalismo monopolista*. España, Madrid: Ministerio del Trabajo y la Seguridad social.
- Collignon, B. (2010). *De las virtudes de los espacios domésticos para la geografía humana*. En: A. Lindon y D. Hiedaux (Eds.). *Giros de geografía humana* (201-216). España, Barcelona: Anthropos.
- Crozier, M. (2009). *The bureaucratic phenomenon*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- DANE. (2016). *Boletín técnico. Encuesta nacional de uso del tiempo (ENUT)*. Recuperado de: [https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ENUT/Bo\\_ENUT\\_2016\\_2017.pdf](https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ENUT/Bo_ENUT_2016_2017.pdf)
- Elias, N. (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá, Colombia: Norma.
- Ferreira, F. H. G., Messina, J., Rigolini, J., López-Calva, L.-F., Lugo, M. A. y Vakis, R. (2012). *Economic mobility and the rise of the Latin American middle class*. Washington, Estados Unidos: The World Bank.
- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Florida, R. L. (2010). *La clase creativa: La transformación de la cultura del trabajo y el ocio en el siglo XXI*. Barcelona, España: Paidós.

- Giard, L. (1999). *Segunda parte. Hacer de Comer*. En: L. Giard, *La invención de lo cotidiano. Habitar, cocinar* (151-265). México D.F., México: Universidad Iberoamericana.
- Giddens, A. (1995). *La transformación de la intimidad*. Madrid, España: Cátedra.
- González García, M. y Pérez, E. (2002). Ciencia, Tecnología y Género. *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación*, 2.
- Himanen, P. (2002). *La ética del hacker y el espíritu en la era de la información*. Barcelona, España: Destino.
- Hochschild, A. R. (2008). *La mercantilización de la vida íntima: apuntes de la casa y el trabajo*. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor: una explicación sociológica*. Madrid, España: Katz Editores.
- Kaufmann, J. C. (2009). *Irritaciones: las pequeñas guerras de la pareja*. Barcelona, España: Gedisa.
- Lagarde, M. (2001). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua, Nicaragua: Puntos de Encuentro.
- Lagarde, M. (2005). *Para mis socias de la vida: claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres, los liderazgos entrañables y las negociaciones en el amor*. Madrid, España: Horas y horas.
- Latour, B. (1998). La tecnología es la sociedad hecha para que dure. En: M. Domenech y F. J. Tirado, *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad* (109-142). Barcelona, España: Gedisa.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social, una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.
- Lloyd, K., O'Brien, W., y Riot, C. (2018). Understanding women's "incremental" leisure repertoires in the family leisure space. *World Leisure Journal*, 61(1), 1-13.

Mora, A. S. (2009). El cuerpo investigador, el cuerpo investigado. Una aproximación fenomenológica a la experiencia del puerperio. *Revista Colombiana de Antropología*, 45(1), 11-37.

Profamilia. (2015). *Encuesta Nacional de Demografía y Salud Tomo I*. Recuperado de: <https://dhsprogram.com/pubs/pdf/FR334/FR334.pdf>

Recalcati, M. (2016). *La hora de clase : por una erótica de la enseñanza*. Barcelona, España: Anagrama.

Revista Semana. (2015). ¿Por qué las amas de casa están en vía de extinción? *Revista Semana*. Recuperado de: <https://sostenibilidad.semana.com/tendencias/articulo/amas-casa-estarian-via-extincion/32668>

Woolf, V. (1997). *Una habitación propia*. Madrid, España: Editorial Planeta.

## Entrevistas

Entrevista a Vera, madre, 6 de julio, 2017.

Entrevista a Noemi, madre, 12 de octubre, 2017.

Entrevista a Irene, madre, 6 de noviembre, 2017.

Entrevista a Remedios, madre, 8 de diciembre, 2017.

# Otros libros

---

**2023**

**Mujeres por el buen vivir. Relatos de liderazgos en el Norte del Cauca**

Isabel Giraldo Quijano, María Camila Franco Salazar, Dielina Isabel Palomino Castaño, Diana Sofía Falla, Fanny Andrea Guerrero Aponte y Claudia Dávila Santacruz (comps.)

<https://doi.org/10.18046/EUI/aceh.14.2023>

**2022**

**Actores políticos, elecciones y sistemas de partidos. Una aproximación comparada desde la política subnacional en América Latina**

Carlos Varetto y Juan Pablo Milanese (eds.)

<https://doi.org/10.18046/EUI/escr.23.2022>

**2021**

**Demando mi libertad: Mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800 (Segunda edición)**

Editoras: Aurora Vergara Figueroa y Carmen Luz Cosme Puntiel (eds.)

<https://doi.org/10.18046/EUI/ee.2.2021>

**2020**

**Perspectivas de género en la educación superior: una mirada latinoamericana**

Isabel C. Jaramillo Sierra y Lina F. Buchely Ibarra (coords.)

<https://doi.org/10.18046/EUI/ee.12.2020>



Este libro se terminó de editar en julio de 2023.  
En su preparación, realizada desde la Editorial  
Universidad Icesi, se emplearon tipos Fira Sans  
en 10/14 y 9,2/13.





En este libro se recogen los modelos de agenciamiento y resistencia que surge en la población de mujeres afro, personas no binarias, mujeres indígenas, mujeres con discapacidad, mujeres campesinas, de Colombia y Ecuador, quienes ante la precariedad y el abandono estatal. Hacerle frente a esta problemática desde una perspectiva feminista es la apuesta del presente libro, el cual resalta con mayúscula los esfuerzos académicos de quienes en medio de la pandemia sortearon las circunstancias del trabajo de campo, y lograron atravesar y situarse desde las epistemologías críticas que demanda nuestra presente experiencia frente a las violencias sobre el cuerpo y la sexualidad [Ana María Agredo González].

