

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2015-2017

Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual

Parteras Kichwas de Napo: una etnografía audiovisual y sensorial

Alí Aguilera Bustos

Asesor: Patricia Bermúdez

Lectores: Michael Uzendoski – Ana Lucía Ferraz

Quito, abril de 2018

*“Si hay algo que corresponde de derecho a la antropología
no es la tarea de explicar el mundo de los otros,
sino la de multiplicar nuestro mundo”
(Viveiros de Castro 2010, 211).*

Tabla de contenidos

Resumen	VII
Agradecimientos	VIII
Introducción	1
Capítulo 1	3
Planteamiento del problema	3
1. Los saberes de las parteras: la construcción social, corpórea y sensorial.....	3
2. El proceso de formación de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo.....	6
3. Tensiones en la legitimación de los saberes ancestrales	13
Capítulo 2	22
Etnografía audiovisual y sensorial	22
1. La etnografía audiovisual y sensorial: una experiencia compartida.....	22
2. Las prácticas del cuerpo en la cotidianidad	25
3. Lugares etnográficos.....	27
3.1. La Casa para la Vida	28
3.2. El parto	28
3.3. La cotidianidad de las parteras.....	29
Capítulo 3	31
Transmisión de saberes: cosmología, cuerpo y multisensorialidad	31
1. La formación del cuerpo para la adquisición del <i>pajuyuk</i>	32
2. Interacciones sensoriales en la transmisión del <i>pajuyuk</i>	35
3. Las siguientes generaciones en la transmisión de conocimiento	40
4. El cuerpo y la relación con el territorio.....	43
5. El olor del <i>wanduk</i> para ahuyentar espíritus.....	49
6. La formación del cuerpo del bebé dentro del vientre de la madre.....	51
7. El acompañamiento en el parto.....	56
7.1. El parto de Kelly Shiguango	57
7.2. El parto de Erika Shiguango.....	58
7.3. El nacimiento del bebé	59
7.4. Limpieza del cuerpo en el postparto.....	61
7.5. El control de la reproducción sexual.....	62
Capítulo 4	64
La construcción documental	64
1. Guión Documental: Parteras Kichwas de Napo.....	67
1.1. Story line	67

1.2. Sinopsis	67
1.3. Perfiles de personajes y locaciones	68
1.4. Propuesta estética y/o estilo	69
1.5. Escaleta.....	70
2. Dificultades en la realización del producto audiovisual	79
Conclusiones	80
Lista de referencias	83
Entrevistas	87

Ilustraciones

Figuras

- Figura 3.1. Transmisión de *pajuyuk* en la chagra, don para sembrar yuca35
- Figura 3.2. Limpieza del cuerpo con plantas medicinales en el postparto39
- Figura 3.3. La partera María Shiguango con el dibujo del *wanduk* y el amo del *wanduk*46

Cuadros

- Cuadro 4.1. Escaleta “Parteras Kichwas de Napo”70

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Alí Aguilera Bustos, autora de la tesis titulada “Parteras Kichwas de Napo: una etnografía audiovisual y sensorial” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología Visual concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, abril de 2018



Alí Aguilera Bustos

Resumen

A lo largo de esta investigación se expondrá cómo las parteras adquieren múltiples saberes desde una construcción corporal basada en su cosmología, se tejen relaciones con otros seres no humanos: con las plantas, amos de las plantas, el bosque, las montañas, los espíritus, seres que habitan en su territorio y los cuales coadyuvan a mantener la salud de las personas. Asimismo, la percepción que adquieren las parteras a lo largo de su profesión les permite generar relaciones sensibles con las mujeres, para acompañarlas en el proceso de gestación, parto y postparto.

La investigación se realizó con la Asociación de Mujeres de Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN), la sede se encuentra ubicada en el cantón de Archidona, provincia de Napo en Ecuador.

Para la realización de la investigación se utilizó como metodología la etnografía audiovisual y sensorial, como una aproximación a la cotidianidad de las parteras, que brinda la posibilidad de la creación y representación del conocimiento que ellas poseen; ésto derivó en un producto audiovisual que intenta compartir desde una mirada informada por la experiencia junto a las parteras, el trabajo de ellas en el acompañamiento del parto.

Agradecimientos

A la Asociación de Mujeres de Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN).

Agradezco y extendiendo mi admiración a las parteras, a cada una de ellas por hacerme sentir parte de esa gran familia, a María Antonia Shiguango, a Olga Chongo, a Serafina Grefa, a María Narvez, a Catalina Aguinda, Ofelia Salazar, Marilin Salazar, María Tapuy, Inés Tanguila, y Adela Alvarado.

También, agradezco a los miembros de AMUPAKIN por su gran corazón que acompaña y fortalece el proyecto de las parteras: Roberto Cerda, Gissela Yumbo, Sisa Yumbo, Olmedo Salazar, Anderson Salazar, Roy Shiguango, David Salazar, Jonathan Yumbo, Cleiver Salazar, Alex Salazar, Francisco Salazar, a Mayra Shiguango, Cristian Tanguila, a la familia de Serafina Grefa.

A Kelly Shiguango y a Erika Shiguango por permitirme ser cómplice de un momento único en sus vidas, el nacimiento de dos bellas y fuertes niñas.

A Anne Schwarz por compartir sus conocimientos, por incentivar este trabajo y relación con las parteras, por ser tan hospitalaria.

A Patty Bermúdez por la paciencia, el diálogo, y el acompañamiento en todo el proceso, por permitirme ser parte de esta investigación.

A Michael Usendozki y Ana Lucia Ferraz por acompañar el proceso de formación.

A Delfina Magnoni por escuchar y estar al pie de la investigación; a Ana Mote, Sofía Córdova, Laura Martínez, Ana Cerón, Antonieta Oporto, Alejandro Ponce, Carmen Lu por las alegrías que sembramos para hacer más ligero este camino.

Mi cariño y agradecimiento a Naye, Yola y Miguel por alentar y acompañar este camino.

A la maestría de Género y Desarrollo por brindarme el apoyo para la realización de esta investigación.

Agradecimiento especial a Planned Parenthood Global por la beca concedida para la realización de esta tesis.

Introducción

Con esta investigación se pretende ampliar la percepción del trabajo que realizan las parteras kichwas de Napo, a lo largo de su profesión generan un saber especializado, de acompañamiento a la vida de las mujeres y recién nacidos, un trabajo que apremia por el cuidado de la salud, la autonomía del cuerpo femenino y el bien común.

De esta manera, las parteras construyen una percepción diferenciada que requiere de la preparación y adquisición de conocimientos que las parteras incorporan a lo largo de su vida, en donde hay una formación corporal, establecen relaciones sensibles con su territorio, con las mujeres y los recién nacidos; adquieren conocimientos sobre el uso de las plantas medicinales y tejen relaciones especiales con ellas y sus dueños. De esta manera, más allá de continuar la premisa de que los saberes ancestrales se transmiten oralmente, o que se genera a partir de la impronta necesidad de atender un parto, ya que esto negaría un amplio campo de conocimiento y de experticia que generan las parteras kichwas en su labor comprometida.

Por lo tanto, para esta investigación se plantea la pregunta: ¿cuál es la participación del cuerpo en la transmisión sensorial de saberes de las parteras kichwas? Proponiendo al cuerpo como eje de aproximación a una construcción que se basa en una cosmología practicada por las parteras Kichwas de Napo.

Esta investigación tiene como objetivos: 1) Conocer cómo se genera la transmisión y recepción de saberes de las parteras desde su cosmología; 2) Identificar cómo el cuerpo es un espacio de inscripción de conocimientos y experiencias; 3) Realizar una etnografía audiovisual que permita evidenciar el uso de cuerpo y los sentidos en la transmisión de conocimiento.

Como método de investigación se realizó una etnografía audiovisual y sensorial. Esto fue con el acompañamiento a las actividades cotidianas que realizan las parteras de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN). Durante este proceso se generó la creación de imágenes y sonidos, en la búsqueda del *estar con* y *hacer con*, ya que esta propuesta metodológica propone encontrar formas de compartir el mundo que se quiere conocer y generar un compromiso con las personas.

Para esto se delimitó el campo de investigación nombrando *lugares etnográficos* a los eventos en los que se producen en las prácticas de las parteras: como son la sala de parto, La Casa para la Vida es el espacio en donde se reúnen las parteras y brindan el servicio de partería, así como la realización de otras actividades culturales, turísticas y sociales. Además, al acompañamiento a las actividades cotidianas de las parteras María Antonia Shiguango y Serafina Grefa.

Ésta permitió no sólo un acercamiento al tema de estudio, construyendo recorridos audiovisuales compartidos, ambientes sonoros y visuales, aproximación a su cotidianidad, creación y representación del conocimiento corporal y sensorial; sino que permitió romper con la hegemonía de la narración oral, y hacer énfasis en las relaciones que se tejen con el bosque, con los amos de las plantas, con las mujeres, a partir de la creación de imágenes en estos espacios y de los sonidos. Asimismo, el producto audiovisual muestra la amplia labor que realizan las parteras, y la percepción diferenciada que proporciona la sensibilidad para el ejercicio de su profesión.

Capítulo 1

Planteamiento del Problema

Las parteras forman parte de un entramado de saberes y de prácticas de la salud que constituyen un trabajo integral en la vida cotidiana de las comunidades, poseen conocimientos sobre el manejo de la reproducción sexual de la mujer, y construyen relaciones sociales y afectivas con las pacientes. Además, realizan otras actividades como la siembra, recolección y selección de plantas, cuidados e indicaciones a las pacientes, y tejen redes para el intercambio de conocimientos (Álvarez 2016; Mina 2013; Palacios 2013). Tienen participación en la asignación de roles de los miembros de la comunidad, y coadyuvan a la economía interna (Cruz Roja Ecuatoriana y Cruz Roja Española 2005). También, forman a nuevos agentes de salud en la comunidad. En la cosmología de los pueblos indígenas amazónicos, los servicios que brindan se basan en un trabajo comunitario (Sansebastián y Goicolea 1997, 275).

Por lo tanto, en este capítulo se intentará dirimir la labor de las parteras como una práctica que implica múltiples saberes y una formación del cuerpo especializado para este trabajo. Asimismo, la presente investigación se realizó con la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN) en el periodo de agosto 2016 a abril 2017, una organización que ha reivindicado ejercer sus derechos sexuales y reproductivos desde su cosmología, esta decisión que han tomado las ha llevado a incidir en el espacio doméstico, construir otros roles dentro de su familia, a generar visibilidad en el espacio público, y a interpelar al sistema de salud que práctica una medicina biomédica y hegemónica.

1. Los saberes de las parteras: la construcción social, corpórea y sensorial

La práctica de la partería y la transmisión de conocimientos de las parteras, van más allá de sólo compartir los saberes oralmente, es un proceso de aprendizaje que implica la participación del cuerpo y de la percepción; desde expresar corporalmente cómo se siente la posición del bebé dentro de la mujer embarazada, el reconocimiento visual y del gusto de las plantas medicinales (Álvarez 2016; Mina 2013; Palacios 2013). Es decir, las prácticas de salud son experiencias corporales, y en el caso particular de las parteras Kichwas de Napo está relacionado con la construcción del cuerpo, de adquirir dones y fortalecerlos. El cuerpo transita espacios como el monte o la chagra en donde se tejen relaciones con otros seres, a diferencia del sistema de salud biomédico (Reyes 2009). La construcción del cuerpo es una práctica social que se inscribe dentro de una cultura y desde una

cosmología, en la cual participan diferentes agentes que están involucrados en la salud y en el bienestar de las personas de la comunidad. “La corporalidad es un concepto que abarca las dimensiones biológica y social del ser humano. La experiencia y construcción del cuerpo es un ejercicio cotidiano de las personas dentro de una dinámica cultural” (Reyes 2009, 18).

La reproducción de la vida en una cultura, va más allá de ser una labor biológica, es un proceso social, en el que están involucrados diferentes actores sociales y que se vinculan a redes de parentesco. En este proceso, se desarrolla el ciclo de vida de las personas que adquieren una formación corpórea, a partir de prácticas y conocimientos que van realizando y adquiriendo, con base a una organización social (Reyes 2009, 34).

De esta manera, se puede sugerir que los conocimientos que tienen las especialistas, en este caso las parteras, va más allá de las indicaciones del uso de plantas medicinales, tiene intrínsecamente una relación con un sistema simbólico que les permite interpretar, reinterpretar la naturaleza y al hombre y la mujer como parte de ella (Guhl 2009, 95). Además, las parteras tienen agencia en la construcción de cuerpos, y en el cuidado de la vida, no sólo en controlar o cuidar la enfermedad (Reyes 2009).

Por su parte, la medicina de los pueblos kichwas de Napo, tienen una relación con otros seres no humanos que se encuentran en el entorno en donde habitan o territorios que transitan. De esta manera, el cuidado de la vida puede depender de los sujetos o entes que cohabiten en estos territorios y el vínculo que se logre establecer con ellos, de acuerdo al saber del o la especialista. También, la enfermedad deriva de ello, de otros seres que están involucrados en causar enfermedad a la persona (Guhl 2009, 92). La enfermedad va más allá de las evidencias físicas o estudios científicos que expresen la existencia de una enfermedad.

Estas relaciones que se generan entre distintos seres y que se construyen dentro de una cosmología, las podemos visualizar en algunas prácticas sociales de los Kichwas de Napo, como explica el antropólogo Michael Uzendoski en su libro: “Los Napo Runa de la Amazonía Ecuatoriana” (2010). En donde plantea que la construcción del cuerpo de un Napo Runa, se inicia, desde recién nacido, a través de interacciones con otros seres.

El cuerpo del bebé cuando nace, es débil, no tiene conocimiento. No sólo no es cuerpo, el cuerpo

está relacionado con su calidad de persona y desarrollo psicológico, no tiene valor (Uzendoski 2010, 56). Durante el parto y el crecimiento del bebé debe adquirir fuerza, ya que el cuerpo suave está asociado al europeo, y el cuerpo duro al de los kichwas (Uzendoski 2010, 54). El cuerpo del bebé tiene que crecer derecho, se envuelve al ser para protegerlo de los males; aquí el autor agrega, que se genera una mimesis entre el cuerpo del bebé y el de una serpiente, en donde su piel es una capa protectora (Uzendoski 2010, 61).

También, para constituirse como persona, se le proporcionan ciertos valores a los niños. Los papás se encargan de formar a sus hijos para generar una construcción social, de pasar de los deseos que experimentan a un valor social, que se llama *shungu* (corazón) esto es un proceso de fortalecimiento. Tener buen corazón es tener voluntad, en kichwa es *ali shungu*. También del corazón emanan las emociones y la percepción (Uzendoski 2010, 75), ya que fortalecer la voluntad permite tener influencia sobre otra persona, un ejemplo que menciona el autor es hacer que se induzca una sensibilidad del otro al escuchar la música que uno produce (Uzendoski 2010, 76).

Cuando se empieza a desarrollar la voluntad, los niños carecen de género, posteriormente tomará características femeninas o masculinas (Uzendoski 2010, 77), con el crecimiento y desarrollo del cuerpo adquieren poderes femeninos y masculinos, las mujeres adquieren *pajuyuk*¹, de esta manera las parteras adquieren el conocimiento de curar porque sus ancestros les heredaron el poder y el saber de sanar (Vallejo 2003); estas herencias potencian el efecto de las plantas medicinales. Estos poderes, menciona Blanca Muratorio (2000), “son altamente personalizados y objeto de reflexión por parte de la mujer que los posee o los busca. Son importantes para dotar y forjar su propio *samai* (poder espiritual, sabiduría) y forman parte integral de su identidad” (Muratorio 2000, 247); y agrega, que en la puesta en práctica, es como se pueden materializar, y también transmitir a otras generaciones. Además, cuando se pasa un *pajuyuk* a otra persona, para que se puede efectuar hay que seguir cierta dieta para que funcione, y en algunos casos de debe pagar el don que se hereda de otra persona.

Para adquirir estos dones tienen que estar ahí junto con la persona que tiene el conocimiento, en la práctica de curación, tiene que mostrar interés, porque si no la persona que le pasa el conocimiento pierde energía, y esto puede llevar a que contraiga alguna enfermedad. Los dones después de

¹ El *pajuyuk* es un don que se pasa de los ancestros a los hijos para que tengan habilidades para sembrar o curar, son dones especializados, y existen de diferentes tipos.

adquirirlos se fortalecen con la concentración y la alimentación.

De esta manera, podemos percibir que la transmisión de saberes es una construcción social que va más allá de los conocimientos particulares sobre las prácticas, se inscribe en un sistema más amplio en el que participan la cosmovisión, la participación de otros seres, la corporalización y percepción de saberes. “Las representaciones de feminidad que comunican no se agotan en palabras sino que además incorporan la riqueza de la imagería visual y de otras experiencias sensoriales de olores, gustos, y sonidos” (Muratorio 2000, 242). De esta manera, encontramos una estrecha relación entre el cuerpo como portador y transmisor de conocimiento, la construcción de valores y significados de los sentidos para expresar su conocimiento, y la cosmología que articula este entramado. Más allá de la oralidad y de la inmediatez de atender un parto, hay una preparación del cuerpo con base a una cosmología, parte de reconocer sus saberes como un proceso de formación y preparación y no sólo como una práctica empírica.

2. El proceso de formación de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo

Esta investigación se llevó a cabo con las y los integrantes de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN). La organización surge por la búsqueda de reivindicar los saberes de las parteras que se encontraban invisibilizados, y con la intención de encontrar espacios de articulación entre mujeres parteras.

La formación de AMUPAKIN permite crear una alternativa económica para la familia de las parteras y darle continuidad a los conocimientos que les han heredado sus ancestros. Además, construir y mantener un espacio que les permita dar continuidad a la forma tradicional de realizar un parto.

Con la construcción de un espacio de trabajo que se nombra La Casa para la Vida AMUPAKIN, los objetivos se ampliaron; actualmente el proyecto consiste en fortalecer los conocimientos ancestrales en la salud y la cultura, mejorar la cobertura de salud en atención materno e infantil, en población urbana y rural, desarrollar los servicios de salud desde la medicina natural; además, consideran que AMUPAKIN es un engrane para mejorar la organización comunitaria, en este sentido tiene como proyecto crear una Escuela Cultural de AMUPAKIN².

² Estatutos de AMUPAKIN 2017

La Casa para la Vida AMUPAKIN está ubicada en la comunidad de San Francisco Sábata, Cantón Archidona, en la provincia de Napo. Recién en el 2016, en la celebración de cambio de presidencia de AMUPAKIN, se consolida una relación con la comunidad en donde se ubica, a partir de la invitación que han extendido las parteras a la comunidad con el objetivo de que conozcan su trabajo, ya que anteriormente habían desencuentros porque los miembros de la comunidad no estaban de acuerdo en que el terreno fuera ocupado para hacer La Casa para la Vida, este era un espacio que la comunidad ocupaba para sembrar.

La provincia de Napo se ubica en el centro-norte de Ecuador, tiene una extensión territorial de 13.271 km², el número de habitantes es de 103.697 (INEC 2010). El 56.8 % de la población se autoidentifica como indígena (INEC 2010). El territorio en su mayoría tiene bosques tropicales, se reconoce como parte de la Amazonia Ecuatoriana, con una fauna de seiscientas especies, entre aves, mamíferos y anfibios (Carbonell 1993, 161).

Las principales actividades económicas son la agricultura con el cultivo de café, cacao, cítricos, palma africana, yuca, plátano, algunos cereales y legumbres de acuerdo a la región. También, se dedican a la ganadería, sobre todo al ganado vacuno, a la caza y a la pesca (Carbonell 1993, 161). La explotación petrolera inicia en los años setenta en la provincia de Napo, la cual sigue vigente (Carbonell 1993, 161).

La provincia de Napo tiene un Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD), el cual, según el artículo 238 de la Constitución de Ecuador, establece que al constituirse como GAD, les brinda el carácter de autonomía política, administrativa y financiera. La provincia está constituida por cinco cantones: Tena, Archidona, Carlos Julio Arosemena, Quijos y El Chaco.

En el cantón de Archidona se ubica La Casa para la Vida en donde trabaja la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN). El cantón tiene 24.969 habitantes, de los cuales el 83,7% se identifican como Kichwa (INEC 2010); el 68,12% de la población habla la lengua Kichwa (INEC 2010).

La Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN) actualmente está integrada por 11 parteras, quienes habitan en diferentes comunidades de la provincia de Napo. Algunas de estas comunidades son Rukullacta, Rumipamba, Salazar Aitaca, Awayaku, Ayapata,

Chaupishungu, Papanku, Rumipamba, Lushian, ubicadas en el cantón de Archidona; y de San Pedro, ubicada en el cantón de Tena.

Las parteras se asocian legalmente en 1998, por el interés de tener un grupo que reivindicara sus saberes ancestrales y permitiera continuar fortaleciendo su labor como parteras. Una de las organizaciones que les apoyó para la realización de este proyecto es la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN), que en el 2000 se nombrará Federación de Nacionalidades kichwas de Napo (FONAKIN).

La FONAKIN forma parte de la organización la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (COFENAIE) que surge en 1980, durante el Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas. La COFENIAE integra a todos los pueblos indígenas de la Amazonia Ecuatoriana: Shuar, Achuar, Waorani, Cofán, Siona, Secoya y Kichwa, aunque cada uno cuenta con su propia organización (Vallejo 1993, 153).

María Antonia Shiguango es una de las fundadoras de AMUPAKIN. De los primeros proyectos que ella vislumbraba, era construir un espacio para atender partos y curar la salud; después, al conversar con otras personas, el proyecto se inclina a la articulación de parteras kichwas de la región, es decir, entre los cantones de Archidona y Tena; el cual busca que se valore el trabajo y saberes de las parteras kichwas. Este pensamiento se dio a partir de los sueños que María Antonia tenía, sueños que le habían sembrado sus padres, como ella narra. Su idea consistía en generar un espacio con construcción tradicional en donde se realizara la labor de las parteras y tuviera una remuneración económica por su trabajo. Con esos objetivos y en alianza con otras parteras convocaron a 35 parteras para compartir su propuesta, de los cantones de Tena y de Archidona.

Así como María Antonia explica la genealogía del proyecto de AMUPAKIN como una continuidad de los consejos de sus padres, al dialogar con otros integrantes de la asociación sobre la historia de conformación de AMUPAKIN, inician desde la memoria de María Antonia Shiguango, del esfuerzo y trabajo que impulsó para lograr el proyecto. La forma de explicar la historia de la asociación es una manera de comprender el presente e incorporarse en ella, formar parte de una memoria colectiva y compartida, es un lapso que alteró sus vidas, además, las relaciona con los antepasados, sólo de esta manera podemos comprender el presente. Como menciona Blanca Muratorio, en el artículo de *Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en*

la Amazonía ecuatoriana, “las mujeres adultas hablan de sus memorias y de sus experiencias de identidad como una forma de entender y hacer su propia historia en el presente” (Muratorio 2000, 259). Asimismo menciona Michael Uzendoski que no existe una abstracción del sujeto al construir la historia, sino un vínculo afectivo al cual las personas tienen afinidad.

Las personas Napo no ven la historia como tal espacio imaginario, o simplemente imagen mental, apartándose del presente. La historia como se relata y se recuerda está llena de estructuras del pensamiento afectivo, es decir, el poder que, entre otras cosas, influye y transforma el presente. El pensamiento histórico crea afinidad (Uzendoski 2010, 247).

Las hijas y familiares de María Antonia Shiguango actualmente son parte del proyecto como miembros o voluntarios de AMUPAKIN. Marilyn Salazar, hija de María Antonia Shiguango, es la actual presidenta de la organización y narra su participación a partir de los sueños de su madre.

Solita era María Antonia, solita, ni siquiera sabía la comunidad de Aitaca, sólo ella estaba pensando pero nos contaba a nosotros, que ella quería que algún día (hacer una casa para curar), ella nos contaba, ustedes tienen que apoyar, seguir el camino que mi padre me aconsejó, que mi suegro. Nosotros como éramos niñas casi sólo escuchábamos, yo no me interesaba, hasta de grande, hasta los 18-20 años. Por más que mi mamá decía. Así como ahora los jóvenes dicen eso. Ella a veces lloraba, porque quería llegar a todos, y tengo que llegar a que todos los hijos, todas las mamás que no tienen trabajo, para que tengan un trabajo. Día y noche mi papá le hablaba, por qué vienes tarde, pero ella no hacía caso. Siempre iba buscando así organizaciones e instituciones, tantos años. A ella una fundación le dice busca más mujeres, *Sacha Kawsay*, buscando ahí se van 12 parteras, de las 12 parteras sólo está María Antonia, cuando ya son 20 parteras ahí ingresa Olga, está Catalina Yumbo, Serafina Calapucha y ahí nada más (Marilyn Salazar, presidenta de AMUPAKIN, entrevista, marzo de 2017).

El trabajo de María Antonia Shiguango y de las parteras que se habían unido, no desistió, a pesar los pocos resultados que veían, siguieron en la búsqueda del apoyo de otras organizaciones. Buscaron un terreno para construir la casa, María Antonia Shiguango les propone en una reunión hacer una choza en la comunidad de Salazar Aitaka, en el terreno que ella tenía con su familia, el inconveniente era que no había carretera para llegar allá, las parteras pensaron que era mejor realizar la casa en una zona urbana. Buscaron otros espacios para la construcción de la casa, fueron a preguntar a los padres y les vendían muy caro en la entrada de Santa María, después fueron con el presidente Municipal de Misahualli les dio un terreno que se encontraba del otro lado del río.

Limpiaron el terreno, construyeron una casa pequeña con madera, y percibieron que los enfermos no podrían acceder ahí, porque cuando incrementara el caudal de río no podrían cruzar sin puente (María Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2016).

Nuevamente fueron al municipio de Archidona, y les donaron un terreno para construir la casa, en la Comunidad de Sábata. La fundación Sacha kawsay les arregló los documentos para que legalmente fuera de la organización (María Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2016). En 1998, ya cuentan con un terreno que les dona el Municipio de Archidona, y se constituyen oficialmente.

Después la cruz Roja les ayudó a buscar recursos económicos para construir una casa de cemento, aunque ellas no lo habían pensado así, la cruz roja sugirió y buscó financiamiento, en donde accedieron en Madrid, desde ahí se involucraron otras personas en el proyecto, que mientras hubo recursos económicos estuvieron presentes, una vez que termina, también baja el número de personas que participa en el proyecto. Entre ellas María Antonia Shiguango, que nunca dejó su proyecto con el que había soñado (María Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2016).

El proyecto “Una casa de salud para mujeres parteras kichwas de Alto Napo” lo impulsa la Cruz Roja Española en conjunto con la Junta Parroquial de Sapo (Cruz Roja Ecuatoriana y Cruz Roja Española 2005, 27), con el financiamiento de la Agencia Española de Cooperación Internacional, junto con los ayuntamientos de Madrid y San Martín de Valdeiglesias (Vallejo 2003), a esta casa la nombran Casa para la Vida AMUPAKIN.

En el 2001 inicia el proceso de construcción de la Casa para la Vida AMUPAKIN (Cruz Roja Ecuatoriana y Cruz Roja Española 2005). La Casa para la Vida AMUPAKIN, tenía el objetivo de reforzar los valores culturales, fortalecer a la organización de AMUPAKIN, reconocer la participación de la comunidad en el proyecto, y generar aprendizajes para la Cruz Roja Española y las instituciones involucradas en el proyecto (Cruz Roja Ecuatoriana y Cruz Roja Española 2005, 8). Este proyecto tenía el interés de generar un trabajo en conjunto entre ambas medicinas, en donde se sensibilizará a las instituciones locales sobre el conocimiento que tienen las parteras tradicionales para reivindicar su trabajo con un mayor reconocimiento como agentes de salud (Cruz Roja Ecuatoriana y Cruz Roja Española 2005).

Con el financiamiento económico con el contaba AMUPAKIN se impartieron talleres de diversos conocimientos para las parteras y voluntarios que formaban parte de la organización. Durante el proceso tuvieron algunos problemas de comunicación y acuerdos con la Cruz Roja Española y la Cruz Roja Ecuatoriana; también, al interior de la organización ya que existían diferentes perspectivas del rumbo del proyecto, algunas socias pensaban que el proyecto debía ser más cercano a la cultura tradicional, otras socias pensaban que el proyecto podía dialogar con la medicina moderna. Lograron superar las dificultades para dar seguimiento al proyecto, en un primer momento era un trabajo en colaboración con la Cruz Roja, después adquirieron autonomía en el funcionamiento y en los objetivos a realizar. Además, las socias de la organización obtuvieron experiencia para administrar y organizar la Casa para la Vida. Sin embargo, al no contar con financiamiento económico, no obtienen ingresos económicos suficientes para el mantenimiento del espacio, y para la remuneración a las parteras por su trabajo. Como en un principio se mencionaba, parte de la iniciativa de construir esta casa de salud era para que las socias obtuvieran un ingreso económico por su trabajo en el campo de la salud.

El número de parteras asociadas a AMUPAKIN se redujo a 11 de 60 que habían cuando tenían apoyo y financiamiento de la Cruz Roja. Es difícil que exista un ingreso económico fijo, esto es un problema para la participación de mujeres adultas dentro de la organización ya que tienen deberes con su familia, y al asistir a AMUPAKIN hay un reclamo por parte de la familia por no cumplir con los deberes de la casa, sin embargo, algunas de las parteras han logrado construir otros roles dentro de su familia, que les permite una aceptación para participar en la organización.

Al escuchar o leer las voces de las mujeres kichwas, se percibe desde su memoria que para construir un proyecto de medicina tradicional y una organización de parteras en la región, implicó transgredir el rol de la mujer, ya que a ellas se les pedía trabajar en el espacio doméstico o contribuir económicamente en los gastos de la casa, al salir, organizarse con otras mujeres, y no regresar con una aportación económica para la casa, les generó problemas con sus familias; sin embargo, muchas continuaron con su participación para la realización del proyecto (Cruz Roja Ecuatoriana y Cruz Roja Española 2005). María Antonia Shiguango narra como su esposo se enojaba cuando ella iba a AMUPAKIN. Muchas de las mujeres parteras que se asociaron al inicio, después se retiraron del proyecto.

Antes yo pasé por eso, tengo experiencia, yo sabía ir a AMUPAKIN a organizar, a trabajar cuando regreso, mi esposo me hablaba, qué estabas haciendo: no hay plata, en vez de hacer aquí haciendo chicha, aunque sea chacra, y usted se va allá, sin nada vienes, aquí los guaguas(niños) con hambre, llorando, y dejas a los guaguas (niños). Así sabía hablarme, pero yo no me dejaba porque mi mamá me dijo después han de pagar... y después nos reuníamos, aunque me hablaba mi esposo, no me cansaba, así me reunía dando chichita, ajicito. A las mamás algunos maridos pegan, les hablan, se fueron todas porque no las dejaban y no había plata, por eso somos pocas y a los jóvenes invitamos (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, abril de 2017).

Particularmente en el caso de la mujeres adultas que tienen responsabilidades en su casa, de contribución o de producción. Como menciona Blanca Muratorio, una de las formas de que las mujeres adultas pueden tener autonomía en la familia, es decir de la autoridad que tiene el marido en la casa, es a través de ser proveedoras de alimentos o de dinero (Muratorio 2000, 247). Blanca Muratorio plasma el ejemplo de la feria en Tena, y como es que a partir de ese trabajo las mujeres adquieren libertad del espacio doméstico, disfrutando de este espacio de trabajo.

Así como la ahora más frecuente participación de las mujeres en la feria semanal de Tena para vender productos de sus chacras y aun de la recolección, son consideradas por las mujeres como una expresión de su autonomía frente al control de los hombres (Muratorio 2000, 248).

Este trabajo que realizaron las mujeres parteras en su casa, de tener cierta autonomía para salir y trabajar en una organización (AMUPAKIN) implicó cambios en la familia y en la perspectiva de sus esposos, ahora ellos reconocen el trabajo que ellas hacen fuera de casa, en la organización. Ejemplo de ello es el esposo de María Antonia Shiguango, Francisco Salazar que actualmente participa en el proyecto de AMUPAKIN, apoyando en lo que se requiera. Además, al platicar con él se percibe el valor que le da al trabajo que María Antonia ha realizado, tanto en el espacio doméstico como en el público. Francisco Salazar reconoce como María Antonia ha sido una maestra para él, y las diferentes habilidades que tiene para crear nuevos proyectos e ideas (Francisco Salazar, esposo de la partera María Antonia Shiguango, entrevista, marzo de 2017).

Si bien el proyecto de AMUPAKIN se concibe como un trabajo que pueda generar una retribución económica a los participantes, ha sido difícil lograr un equilibrio económico que les permita tener un ingreso continuo y fijo, esto hace que se reduzca la participación de los miembros en el proyecto.

Este proyecto de salud gestado por las parteras implicó incidir en el rol de la mujer para formular un sueño que ahora es de carácter colectivo, no sólo fue una labor de las parteras dentro del espacio doméstico sino también una propuesta para el espacio público; en donde a lo largo de la historia, la medicina ejercida por las mujeres y sin una formación académica, ha sido una disputa. Desde la especialización de hombres médicos que excluía a las mujeres en formar parte de esta disciplina, y/o a la exclusión institucional de los/las profesionales reconocidos como conocedores de la medicina, en donde se excluyen una pluralidad de conocimientos de salud (Ehrenreich y English 1981). Sara Radcliffe en su libro “Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género” (2009), menciona que en la década de los 90 las mujeres indígenas de diferentes nacionalidades tenían en su agenda política la demanda de mejores servicios de salud, tratamiento gratuito en maternidad, capacitación con los conocimientos de la medicina occidental y tradicional, recursos económicos para programas de salud en las comunidades, la realización de farmacias comunitarias, reivindicación de los saberes de las parteras y curanderos tradicionales (Radcliffe 2009, 123). En general, se puede ver que el trabajo que hicieron las mujeres indígenas para la reivindicación de sus derechos sexuales y reproductivos, y por el reconocimiento de los saberes ancestrales, fue una lucha que se dio tanto en la esfera pública como en el espacio doméstico.

3. Tensiones en la legitimación de los saberes ancestrales

Para la construcción y reproducción de conocimientos de medicina tradicional de las parteras kichwas hay diferentes elementos que contribuyen o inciden en la continuidad de saberes, como menciona el autor Edgar Bolívar en el artículo “Medicinas y encuentros heterogéneos: una mirada hacia el conflicto y el diálogo de saberes” (2009), los conocimientos son procesos sociales, que están interrelacionados con actores sociales, instituciones, el espacio en donde se gestan, y por lo tanto, pueden en este camino ser de carácter constructivo o destructivo (Bolívar 2009), las transformaciones que adquieren estos conocimientos derivan de espacios de legitimación y relaciones de poder en los cuales circulan los saberes (Bolívar 2009, 107).

De esta manera, el Estado se puede considerar parte de los procesos sociales que interfieren en los saberes de la medicina tradicional, ya sea a partir de la legitimación o la relación que construye con los actores sociales, en este caso las parteras o mujeres embarazadas. En Ecuador, parte de este proceso se basa en cambios constitucionales que apelan a la salud intercultural y la intervención de instituciones biomédicas con proyectos de articulación entre médicos y parteras. Estos espacios de

articulación entre los saberes médicos ancestrales y la medicina biomédica se deben a la demanda de los pueblos indígenas en Ecuador por el acceso a la salud, y reconocimiento de sus saberes; esto confluye con el interés del Estado por la disminución de la tasa de mortalidad materna e infantil.

Esto se plasma por primera vez en la promulgación de la Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia (LMGAI 2005) en Ecuador, emitida en 1994. Esta Ley surge bajo dos premisas, por la demanda de movimientos sociales para generar mejores condiciones de vida para las mujeres, y por la propuesta de realizar reformas en el sector de salud pública. Los objetivos de esta Ley fueron incidir en la atención a la salud materno infantil, con el mejoramiento de acceso a la salud y la reducción de mortalidad materno - infantil, así como proponer la participación de toma de decisiones dentro de la estructura de salud (LMGAI 2005, 14).

La LMGAI ha tenido modificaciones, una de ellas fue crear las condiciones constitucionales para brindar el servicio gratuito a las familias en situación de pobreza, esta resolución fue a partir de la crisis económica en la que se encontraba Ecuador, de acuerdo al documento “Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia” aumentó el número de población en situación de pobreza entre 1995 y 1990, pasando de 3’9000.000 a 8’600.000 el número de habitantes en condiciones de pobreza (LMGAI 2005). En 1998 se realiza un cambio estructural que incorpora por primera vez los derechos sexuales y reproductivos en la constitución, con el compromiso del gobierno de promover la salud sexual y reproductiva (MSP, Ecuador 2010). Se hace una reforma, en la cual se construye un marco legal que ampara la práctica de la medicina tradicional, ya que en ese año Ecuador se reconoce como un país multiétnico y pluricultural. Esto tenía como objetivo reducir la mortalidad materna, con el mejoramiento al acceso del cuidado y atención a mujeres embarazadas y a niños recién nacidos (MSP, Ecuador 2008). Esto se visualiza en el artículo 84° de la Constitución de Ecuador en donde se reconocen y garantizan los derechos colectivos de los pueblos sus conocimientos y prácticas de medicina tradicional, sistemas, lugares; promoviendo el fortalecimiento de la identidad, las tradiciones (MSP, Ecuador 2008). También, en el artículo 363° de la Constitución de Ecuador se garantiza el reconocimiento, respeto y promoción de las prácticas de salud ancestral.

En el informe, “Definición del rol de las parteras en el sistema nacional de salud del Ecuador” se menciona que con la LMGAI se visibiliza por primera vez el trabajo de las parteras dentro de la agenda de salud pública (MSP, Ecuador 2010).

Con la promulgación de la nueva Constitución en 2008 en Ecuador como Estado plurinacional e intercultural se han generado otras estrategias de fortalecimiento desde la institución a las prácticas de la salud intercultural, según menciona el MSP: se han realizado programas de capacitación, reconocimiento, actualización desde los riesgos en parto, creación de centros de salud tradicionales (MSP, Ecuador 2010). En donde se pueden vislumbrar prácticas desde afuera hacia dentro de las comunidades. Sin embargo, son estrategias que aún están en un proceso de consolidación, en donde se han generado experiencias en ciertas regiones que después se socializan a otras, como es el caso de la experiencia en libre posición en el Centro de Salud de Tabacundo, ubicando en la provincia de Pichincha (Marisol Toca, coordinadora de la Dirección Distrital 15D01 Archidona-Carlos Julio Arosemena Tola-Tena-Salud, entrevista, marzo de 2017).

En 2008 el Ministerio de Salud Pública propone una “Guía Técnica para la Atención del Parto Culturalmente Adecuado”, con el propósito de ampliar la cobertura de servicios a la salud, en este sentido obliga a la red de servicios de salud estatales, poner en práctica la atención tradicional del parto, en donde se debe dar información a las usuarias, un trato culturalmente pertinente, se puede tener el acompañamiento de la familia y la partera durante el parto (MSP, Ecuador 2008). Además, se propone realizar una serie de pasos que lleven a la certificación de parteras, y en algunos casos las parteras pueden recibir remuneración económica por su trabajo, como es el ejemplo del hospital de Otavalo; sin embargo, esta última experiencia no fue sustentable.

En Otavalo fue una experiencia muy importante de articulación con parteras e inclusión, con lo que ocasionó al final un poco de problemas, las parteras estuvieron dentro del Hospital Básico de Otavalo, percibían un sueldo y luego de que se acabó los recursos, no fue sustentable, lamentablemente se perdió las relaciones que existían entre servicios de salud y las parteras de Otavalo (John Arias, coordinador de la unidad de cosmovisión y medicina ancestral en la Dirección Nacional de Salud Intercultural, entrevista, febrero de 2017).

Asimismo, la “Guía Técnica para la Atención del Parto Culturalmente Adecuado” propone una serie de pasos para lograr la acreditación de las parteras que se expone por el Sistema Nacional de Salud, con el objetivo de que las parteras estén calificadas desde sus conocimientos ancestrales y en conocimientos de la medicina occidental, para garantizar los derechos de las mujeres embarazadas y de los recién nacidos. Para obtener la acreditación se necesita un aval comunitario, en donde a través de una asamblea pública se legitime la experiencia en su práctica tradicional, en donde se

expresarse que se necesita 10 años como mínimo ejerciendo ese saber y el aval del Ministerio de Salud Pública; éste se obtiene con una evaluación teórico-práctica, que tiene por temas: los procedimientos para la atención de un parto seguro; la identificación de riesgos obstétricos en el embarazo, parto y posparto; conocer la ubicación de unidades operativas de salud. Para esto las parteras cursarán primero el taller denominado: “Talleres de Intercambio de Conocimientos o para el Diálogo de Saberes” con enfoque intercultural, en donde revisarán los temas que se presentarán en la evaluación (MSP, Ecuador 2010). Si bien este proceso no se ha ejecutado en su totalidad, se ha tomado como referente para las siguientes normativas del Ministerio de Salud Pública en el campo de las parteras ancestrales, en donde actualmente se busca construir una articulación entre el MSP y las parteras ancestrales.

En una entrevista a Jhon Arias, subdirector de la dirección de Salud Intercultural de Ecuador, se explica que no se puede dar una certificación legal a las parteras, lo que se ha propuesto con base a otras experiencias es certificar como una forma de legitimar su trabajo.

Cómo vamos a certificar los conocimientos de una partera por un médico, porque son dos corrientes muy distintas, uno se formó en la academia, y la otra tiene un conocimiento de generación en generación. Las parteras deben de tener una acta de legitimación comunitaria, creemos que la mejor forma de legitimación lo haga su comunidad, después del acta tiene un proceso más institucional. captaciones en diferentes temas ... No es el objetivo de avalar sus conocimientos, es algo más simbólico para que ellas sepan que han pasado un proceso y el certificado dice “Certificado de Partera Ancestral articulada con el Ministerio de Salud Pública” y van a haber parteras que no van a querer... Con el lanzamiento de la norma de ..., el proceso de implementación en muchos lugares ya se ha iniciado el proceso hay trabajos previos en Imbabura, en Cotopaxi se han entregado carnet, han entregado certificados, sólo hay que ver que sea vigente el acta comunitaria, para continuar el proceso, o si no habrá lugares en donde tienen que iniciar todo el proceso (John Arias, coordinador de la unidad de cosmovisión y medicina ancestral en la Dirección Nacional de Salud Intercultural, entrevista, febrero de 2017).

Esta propuesta de certificar para legitimar el trabajo de las parteras desde la comunidad y generar una relación de trabajo con el Ministerio de Salud Pública surge a partir de un manual que se aprueba en julio del 2016, lleva por nombre “Articulación de prácticas y saberes de parteras ancestrales en el Sistema Nacional de Salud” se presenta públicamente en febrero de 2017, y después será socializado a las provincias.

El manual “Articulación de prácticas y saberes de parteras ancestrales en el Sistema Nacional de Salud” tiene como objetivo articular las prácticas y saberes ancestrales de las parteras en el Sistema Nacional de Salud, esto con la intención de mejorar la salud materna y neonatal de las diferentes nacionalidades que se ubican en Ecuador. Dentro de los objetivos particulares está la legitimación y certificación de las parteras ancestrales y el fortalecimiento de los conocimientos de las parteras por medio de capacitaciones. Además, tiene la intención de crear formas de trabajo horizontal en donde se dé un proceso de enseñanza aprendizaje de ambas partes, de médicos a parteras y de parteras a médicos. La retribución no económica que se dará a las/os parteras /os articulados al MSP será con capacitaciones, insumos para realizar visitas domiciliarias y un set de dispositivos médicos para la atención del parto, sin que sea una retribución monetaria. También podrán participar en el proceso de parto o postparto en establecimientos de salud (MSP, Ecuador 2016).

Menciona el subdirector de la dirección de Salud Intercultural que este manual se construye en un proceso de diálogo con algunas parteras, en donde ellas sugieren los elementos que se deben incorporar y los que no, en este sentido, se trata de construir un trabajo dialógico con los agentes de salud.

El manual se hizo una validación con 388 parteras que valoraban el contenido, en donde opinaban que elementos utilizaban (en su práctica de partería). Las parteras dicen: necesitamos algo que nos identifique que estamos articulados a ustedes, en donde diga una frase que diga partera ancestral, necesitan sentirse parte de...Eso esperamos que en proceso de implementación logremos buscar el financiamiento y poder dar este material de trabajo (John Arias, coordinador de la unidad de cosmovisión y medicina ancestral en la Dirección Nacional de Salud Intercultural, entrevista, febrero de 2017).

Si bien los objetivos de la Dirección de Salud Intercultural tienen la intención de crear un diálogo horizontal entre médicos y parteras; desde un trabajo coordinado y de apoyo mutuo, los argumentos se van complicando al ponerlos en práctica en las diferentes regiones. Estas experiencias que ha impulsado el MSP son expresiones de una búsqueda por la incorporación de las parteras a un sistema de medicina biomédica, no existe un diálogo horizontal o un intento de comprender las necesidades, prácticas y sistemas de salud que tienen los pueblos indígenas, ni de fortalecer sus conocimientos, como se menciona en el artículo 363° de la Constitución de Ecuador, en donde se garantiza el reconocimiento, respeto y promoción de las prácticas de salud ancestral; y en el

artículo 84° de la Constitución de Ecuador, en el cual se se reconocen los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

La organización de AMUPAKIN lleva 19 años trabajando en el campo de la salud, con la atención de partos en libre posición, y con saberes que no corresponden a un sistema de medicina biomédica, que no sólo refiere a la posición en la que la mujer dará parto, sino también una relación de respeto, de afecto, y de confianza con las mujeres embarazadas. Además, las parteras practican otros conocimientos como es la siembra, selección, y recolección de plantas medicinales; también, las parteras kichwas de Napo tienen dones que les dan un conocimiento y un poder para sanar, asimismo tejen relaciones con otros seres que coadyuvan en la salud de las personas. Con todo esto quiero referir a que el saber y labor de las parteras, son conocimientos amplios y de larga experiencia que se han sostenido históricamente para un bienestar social y común. El MSP con la creación de la Dirección Intercultural de Salud, podría buscar métodos reales de diálogo para fortalecer la medicina tradicional.

Sin embargo, los cambios que se han dado en las últimas generaciones en la transmisión y reproducción de saberes de las parteras, no sólo depende de que las siguientes generaciones se interesen o no en aprender, o que las parteras busquen transmitirlo, hay otras instituciones que participan en que se generen cambios en la reproducción de conocimientos tradicionales, como es la incorporación del saber biomédico. “El saber biomédico es la representación oficial, en cierta medida, del cuerpo humano de hoy, es el que enseñan en las universidades, el que se utiliza en los laboratorios de investigación, el fundamento de la medicina moderna” (Le Breton, 2002, 83). Es un conocimiento de especialistas y por lo tanto las personas tienen poco conocimiento sobre su cuerpo (Le Breton 2002). Para “hablar del cuerpo en las sociedades occidentales contemporáneas significa referirse al saber anatómico-fisiológico en el que se apoya la medicina moderna” (Le Breton 2002, 83).

Las parteras de AMUPAKIN no cuentan con certificados o reconocimientos por parte del Ministerio de Salud Pública, pero se encuentran dentro del registro de parteras que tiene la Dirección de Salud Intercultural, un registro que existe para sustentar que hay un diálogo entre parteras y el MSP, el cual avala el manual de articulación “Articulación de prácticas y saberes de parteras ancestrales en el Sistema Nacional de Salud”(2016).

En noviembre de 2015, el MSP habilita tres establecimientos de salud en la provincia de Napo para atender partos en libre posición, en Ahuano, Chontapunta y Carlos Julio Arosemena Tola. Los médicos que trabajan ahí reciben capacitaciones para atender el parto en posiciones que son consideradas ancestrales.

Tenemos tres establecimientos de salud que dan atención de parto en libre posición, ¿qué es esto de libre posición?, en donde la mujer decide en qué posición ella tendrá a su bebé, si es sentada, arrodillada, si en cunclillas o si es de pie. En estos partos la mujer tiene la decisión de estar acompañada de la madre partera, de su esposo, de algún familiar. Entonces, esto tenemos en tres establecimientos de salud, en donde está más adecuado el área para este tipo de atención. De estos tres establecimientos de salud que dan el servicio de parto de libre posición han realizado pasantías en Tabacundo, es un establecimiento que tiene como 10 años de funcionamiento con este proyecto de partos, entonces los profesionales de aquí se han ido a Tabacundo (ubicado en la provincia de Pichincha) para ver, observar y atender los partos para promocionar más aquí (Marisol Toca, coordinadora de la Dirección Distrital 15D01 Archidona-Carlos Julio Arosemena Tola-Tena-Salud, entrevista, marzo de 2017).

El establecimiento de AMUPAKIN no entra dentro de los espacios de trabajo del Ministerio de Salud Pública, si bien hasta julio de 2017, compartían el espacio La Casa para La Vida, en el cual contaba con un Centro de Salud de atención básica, la atención de los partos sólo la realizaban las parteras de AMUPAKIN, y el Centro de Salud apoyaba con asistencia médica en caso de que las parteras lo requirieran. Finalmente, en julio de 2017 los miembros de AMUPAKIN deciden que los del MSP no trabajen dentro de sus instalaciones, porque no existe un diálogo de trabajo, ni una remuneración económica por el uso del espacio. Si bien a las parteras les interesa tener un trabajo autónomo, también quieren tener una remuneración económica por su trabajo, para que sea sustentable, ya que hasta el momento, no encuentra una retribución equivalente al trabajo que realizan.

El servicio que brindan las parteras de AMUPAKIN de atención del parto tiene un costo de \$30 dólares y la revisión tiene un costo de \$5 dólares. Las parteras que se encuentran de turno en AMUPAKIN realizan el servicio de control o de atención de parto, regularmente es un trabajo que no se realiza individualmente sino en colectivo, entre 3 o 4 parteras. Las parteras comentan que se ve reducido el número de usuarias que acuden a AMUPAKIN porque el servicio de salud es gratuito en los centros de salud, porque las familias no cuentan con los recursos para costear el parto. Las parteras para estimular que se atiendan con ellas implementaron la entrega de ropa para bebé, que

reciben de donaciones de personas extranjeras que realizan voluntariado con la organización de AMUPAKIN.

Sin embargo, el número de partos ha aumentado en el 2017, de enero a abril del 2017 han habido 6 partos, a diferencia del 2016 en donde sólo hubo 5 partos en todo el año. Las personas que acuden con las parteras principalmente son de los cantones de Archidona y Tena.

Las parteras de AMUPAKIN expresan que si les interesa tener un reconocimiento por parte del Ministerio de Salud Pública, de esta manera, construir un diálogo o convenio con el MSP aportaría al trabajo que realizan y del que se han encargado históricamente, este reconocimiento podría verdaderamente fortalecer al servicio de salud que ellas brindan. Entre algunas necesidades de infraestructura que tienen para brindar el servicio de atención al parto. Durante mi acercamiento con las parteras, de febrero a abril del 2017 hubo 5 partos, de los cuales en dos estuve dentro de la sala de parto, y en los otros afuera, en esos espacios se generaron diferentes diálogos con las parteras sobre las necesidades que tenían para atender el parto. Una era la necesidad de una lavandería, si bien en algún momento La Casa para la Vida tenía el equipo, ahora no estaban en funcionamiento. Otro requerimiento es una camilla, si bien las parteras dicen que ha sido una solicitud que le han hecho al MSP, no han colaborado con esa necesidad, ya que cuando una mujer acaba de dar a luz muchas veces no se pueden mover inmediatamente, y ellas no la pueden llevar cargando a la cama. También, las parteras consideran que la construcción de La Casa para la Vida no es la óptima para un parto, por ejemplo, ellas sugieren que se necesita un baño cerca de la habitación de parto, pero tampoco cuentan con la economía suficiente para hacer remodelaciones. Además, las parteras necesitan un botiquín con equipo mínimo en caso de complicación del parto.

Si ellos valoran nuestra medicina y nuestra vida, si valoran a las parteras, y si ellos están pagando, como a ellos el gobierno, si a nosotras toman en cuenta, está bien. Pero ahorita a nosotras y a nuestra medicina, a nuestra vida están pisoteando, a las mamás parteras, sólo toman nuestros nombres; nos llevan a los hospitales verdaderos, ya porque las parteras ayudan, ellos dicen que no lo hacen bien, en vano; sólo para ver de un lado, solo para ayudar a pasar la medicina natural, sólo para eso, y como en español decimos: solo utilizan los nombres de las parteras, entonces ellos, dicen que ya somos parte del ministerio de salud, mencionan ante el público. Eso es lo que me da mucha pena, en verdad si ellos juntan nuestra medicina y la de ellos, verdaderamente nos ayudan y valoran estaremos bien (Adela Alvarado, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2016, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Actualmente, la influencia de los saberes biomédicos o las prácticas que se están dando, generan una incidencia en la práctica de saberes tradicionales como menciona Le Breton (2002), los saberes biomédicos requieren de especialistas, de los cuales sus prácticas y conocimientos tienen validez universal, no local, ni se basan en la historia de la comunidad (Le Breton 2002). El Estado toma control de las prácticas de reproducción sexual de los pueblos indígenas, en donde se crean leyes constitucionales de las cuales quedan excluidas, aunque se exprese un reconocimiento a un parto culturalmente adecuado por parte de Dirección de Salud Intercultural; la entrada de el sistema de salud público tiene formas culturales y económicas de ejercer la medicina. De tal manera que, la búsqueda de las parteras por el reconocimiento de los saberes ancestrales, y por la reivindicación de sus derechos sexuales y reproductivos, en la esfera pública, aún continúa.

Capítulo 2

Etnografía audiovisual y sensorial

La propuesta de evidenciar las interacciones sensoriales en la práctica de las parteras y por lo tanto en la transmisión de saberes; primero, amplía la premisa de que los conocimientos de los partos ancestrales son de transmisión oral; en segundo lugar, el uso de metodología desde una etnografía visual y sensorial, sirve como un conector de nodos, es decir de diversos sentidos que se encuentran articulados en este saber; y es una propuesta para transmitir y comunicar los conocimientos de las parteras, generando una experiencia sensorial para el espectador.

De esta manera, el uso de la etnografía audiovisual y sensorial como metodología de investigación permite la articulación de los sentidos involucrados en esta práctica; a partir del seguimiento de actividades que realizan las parteras kichwas, en donde se comparte una experiencia con el investigador. Esto se puede profundizar desde la vida cotidiana de las parteras, es ahí en donde el cuerpo y las relaciones se desenvuelven; por lo tanto, al estar e interactuar con las parteras, compartir un ambiente sensible y habitar espacios cotidianos, provoca producir una mirada informada del investigador que concluye en una representación del conocimiento.

Finalmente, tener un producto visual permite transmitir y comunicar el conocimiento con otras tecnologías que actualmente se están difundiendo en nuestra actualidad, el movimiento corporal, y la autorepresentación del conocimiento, el acompañamiento y sensibilidad a las mujeres embarazadas, la especialidad de su saber.

1. La etnografía audiovisual y sensorial: una experiencia compartida

En un inicio la antropología de los sentidos realizó una fuerte crítica a la hegemonía visual que se producía en las investigaciones, ya que se descartaban otros sentidos por sólo poner atención en lo visual, sin tomar en cuenta que los sentidos se jerarquizan en diferente orden, de acuerdo a las variables como grupo étnico, género y práctica social (Howes 2014). Sin embargo, no por ello se debe ignorar la percepción visual en los estudios sociales; aunque se asocia una concepción que se ha posicionado desde la percepción de la cultura occidental, y para comprender otras culturas habría que ampliar los horizontes, sugiere David Howes (Howes, 2014); pero en este caso, proponerlo como un método de investigación, permite elucidar cuáles son los sentidos articulados a esta

práctica, partiendo de la idea de que ningún sentido se percibe solo, sino con una conexión entre otros sentidos.

Este campo de investigación se perfila a partir al giro sensorial que se da dentro de la antropología, con la posibilidad de crear otro tipo de etnografías e investigaciones, poniendo en reflexión, la relación y proximidad del cuerpo, haciendo uso de sus sentidos para comprender y percibir un objeto, y una realidad. También, se abre la brecha para pensar qué investigar, y desde ahí ampliar el campo de estudio sobre los sentidos; qué métodos de investigación orales nos permiten acceder al conocimiento y en cuáles se necesitan otros (Howes 2014). Elisenda Ardèvol (2009) propone que implementar otras tecnologías en el campo de investigación, como es la cámara y la grabadora de sonido, son herramientas que no sólo se crea un registro de campo, sino que construye otros datos para analizar y teorizar; de este modo las experiencias sensitivas permiten generar conocimiento sobre el campo de estudio, y provocar paradigmas en la formulación de investigaciones que pueden involucrar o poner énfasis en un carácter estético, propiciando un diálogo entre arte y antropología, que se articulan para producir y comunicar el conocimiento que tenga como cuerpo una experiencia sensorial (Ardèvol 2009).

De esta manera, no sólo se puede estudiar el uso de los sentidos de forma aislada, sino que muchas veces en las prácticas que se realizan se articulan los sentidos. David Howes y Constance Classen sugieren que se da un proceso de intersensorialidad (Howes y Classen 2014, 5), en donde se relacionan distintos sentidos para generar una percepción (Pink 2010) o también pueden ser reacciones contrarias por una disonancia sensorial, ya que hay percepciones sensoriales que llevan a la producción de mensajes contrarios (Pink, 2010).

Si bien, David Howes y Constance Classen (2014) proponen la categoría intersensorialidad, Sarah Pink en su artículo "*Multimodality, multisensoriality and ethnographic knowing: Social semiotics and the phenomenology of perception*" (2011) propone nombrar a la asociación de diversos sentidos en una práctica como una multisensorialidad, esto desde una etnografía sensorial que permita comprender los sentidos que se unen para la producción y representación de conocimiento, como elementos que forman parte de la cultura y la sociedad (Pink 2011). Con el carácter de hacer con el otro, de compartir ambientes sensoriales.

Sarah Pink (2011) retoma el término de modo, del investigador Gunther Kress, quien propone que las interconexiones de distintos signos crean un significado. El modo son los recursos producidos cultural y socialmente para la representación, a través de un medio para la distribución de representaciones construidas (Pink 2011). Estos modos de comunicación producen significados y representaciones y se pueden transmitir a través de medios de comunicación, a partir de los sentidos. Esto nos puede llevar al ejemplo de la fotografía que permite ver los modos visuales que implica distintas características de color, forma, tamaño y luz (Pink 2011).

Dentro de esto Sarah Pink (2011) propone explorar otros sentidos que estén dentro del sistema sensorial que no necesariamente corresponde a los cinco sentidos propuestos desde el sistema moderno sensorial a los que nos encontramos más familiarizados, en donde se puede incluir la audición, el equilibrio, la sinestesia. Además, cada sentido no se encuentra disociado de otro, sino relacionados.

Desde la etnografía que está proponiendo Sarah Pink (2011) y la cual retomo para esta investigación, sugiere buscar formas de compartir el mundo que se quiere conocer, hacer una etnografía sensorial es estar con y hacer con las personas que forman parte de la investigación, buscar y provocar diversas formas de comprender las experiencias y significados de los otros. La etnografía sensorial debe llevar a generar un compromiso con las personas, lugares y las prácticas que realizan, para producir sentido desde la participación. Estar con ellos puede realizarse desde distintas formas como caminar con ellos, discutir imágenes, escuchar música u otros sonidos, realizar entrevistas, en las cuales estas actividades integran un ambiente sensorial (Pink 2011). De esta manera, también es una crítica al enfoque observacional clásico, sugiere Sarah Pink (2009), la etnografía además de ser un proceso reflexivo, puede ser vivencial, lo que provoca la construcción de un conocimiento situado desde esta subjetividad (Pink 2009).

Por ejemplo, en mi propia investigación esto ha incluido el desarrollo de video recorrido y video para la (re) promulgación de métodos, por el cual el investigador y participante colaboran activamente en formas que permiten al participante "mostrar" su entorno material y sensorial, demostrar y discutir la experiencia de realizar las prácticas cotidianas (véase Pink, 2007a, 2007b). Esbozo un enfoque de la etnografía que se basa en la antropología del conocimiento (Harris, 2007) y la antropología de los sentidos (Pink 2011, 271, traducción de la autora).

Como sugiere Pink (2011) los recorridos audiovisuales que realiza con sus interlocutores le permiten compartir un ambiente sensorial, además de registrarlo y después hacer partícipes de esta

experiencia a otras personas. Además, desde la etnografía que se realiza en la cotidianidad permite compartir prácticas y conocimientos entre el investigador y el interlocutor (Pink 2011).

Esto llevará a buscar métodos de investigación que puedan comprender lo sensorial, abierto a la libre exploración de construcción de conocimiento, generando nuevas formas de comprender el uso de los sentidos para la transmisión de conocimiento. Concibiendo de esta manera a la etnografía como un acto de creación y representación de conocimiento (Pink 2009).

Georg Simmel sugiere trabajar una sociología de los sentidos, y destaca que una de sus características es la interacción humana (Pink 2009), aunque, para las parteras kichwas no sólo se hace para la construcción del cuerpo, la adquisición y transmisión de conocimiento en una interacción con seres humanos, sino también con otros seres. En este sentido, es relevante pensar la práctica de los sentidos como una interacción; asimismo Simmel propone que la impresión sensorial genera respuestas emocionales y físicas, y éstas generan un conocimiento del otro (Pink 2009), a lo que agrega Pink (2009), que la interacción es de carácter multimodal, y esto requiere que se reflexione desde una intersubjetividad sensorial que se genera en este encuentro.

Desde prácticas que se realizan en la cotidianidad, se pueden encontrar elementos que aportan a la investigación, en comprender la cosmología, la formación del cuerpo y la transmisión sensorial de saberes. Sarah Pink (2009) pone énfasis en generar trabajos interdisciplinarios que permitan construir otros aportes, tomando distancia de la antropología clásica, en este sentido apela a generar conocimientos desde una etnografía sensorial, audiovisual, y en la vida cotidiana.

2. Las prácticas del cuerpo en la cotidianidad

Es en las prácticas cotidianas en donde el cuerpo se construye, se relaciona, interactúa, transita los espacios que le permiten una construcción de conocimientos; espacios en los que hay una interacción con las plantas, con los familiares, con el bosque, lugares para el intercambio de conocimientos, de acompañamiento y cuidado a las mujeres embarazadas. Por lo tanto, estar y hacer junto a las parteras en su cotidianidad, es una forma de aproximación a su cosmología, a la construcción del cuerpo y a la transmisión de conocimientos.

Pensar la vida cotidiana en donde se desenvuelve el cuerpo, también es construir los elementos que lo permean y lo constituyen a la vez. En donde el cuerpo como menciona Le Breton (1990) es el filtro de la vida cotidiana.

El estudio de lo cotidiano centrado en los usos del cuerpo recuerda que, en el paso de los días, el hombre teje su aventura personal, envejece, ama, siente placer o dolor, indiferencia o rabia. Las pulsaciones del cuerpo permiten oír cómo repercuten las relaciones con el mundo del sujeto, a través del filtro de la vida cotidiana (Le Breton 1990, 92).

Además este filtro que es el cuerpo, percibe un mundo a partir de los sentidos que de acuerdo a la cultura ha desarrollado, ya que no sólo el cuerpo es reflejo de una cosmología, sino que a partir de esta misma, genera una posibilidad de percepciones que le permite tener una experiencia propia que fortalece sus propios conocimientos previos en el caso de las parteras kichwas.

En el desarrollo de la vida cotidiana, la atención del sujeto filtra solo una espuma sensorial e innumerable estímulos no acceden a la conciencia. Un fondo sonoro y visual acompaña los desplazamientos de los hombres, la piel registra todas las fluctuaciones de temperatura, todo toque la toca de manera estable. Aun cuando el olfato y el gusto parezcan los sentidos menos sobresalientes, no dejan de estar presentes en la relación que el sujeto establece con el mundo (Le Breton 1990, 99).

De esta manera, se complementa la formación de la persona y por lo tanto del cuerpo, desde la relación que se construye con otros seres, para que les aporten conocimientos y sensibilidades, y por otro lado, el cuerpo y el uso de los sentidos que irá generando experiencia y fortalece los conocimientos que se han adquirido.

El flujo de lo cotidiano, con sus costumbres escondidas, tiende a ocultar el juego del cuerpo en la aprehensión sensorial del mundo que lo rodea o en las acciones que el sujeto realiza. Situar el cuerpo a través de las pulsaciones de la vida cotidiana es insistir en la permanencia vital de las modalidades propias, en el carácter mediador entre el mundo exterior y el sujeto (Le Breton 2002, 100).

Y estas sensibilidades individuales, influyen en la formación y en la práctica de la persona, el *pajuyuk* que adquieren las parteras, construye diferentes subjetividades de mirar o pensar y aportar en su espacio de desarrollo social. Su cuerpo podrá percibir de una forma que permitirá coadyuvar a las dificultades o necesidades que presenta una persona que solicite de sus saberes.

Por lo tanto, como parte de la metodología de investigación se realizó una etnografía visual y sensorial desde la cotidianidad de las parteras de AMUPAKIN. Esto se derivó en el uso de la cámara de forma permanente dentro del trabajo de campo, efectuado desde febrero a abril 2017. Los espacios de trabajo fueron tres principalmente: La Casa para la Vida de la Asociación, la casa de María Antonia Shiguango, partera y fundadora de AMUPAKIN; y la casa de Serafina Grefa, partera y socia de AMUPAKIN.

3. Lugares etnográficos

Para hablar de los espacios en donde se realizó la investigación, se retoma la propuesta de lugar etnográfico que brinda Sarah Pink (2009), en la cual propone el lugar como un evento etnográfico en el cual se producen las prácticas de las personas, y que llevan a una representación para comprender las interrelaciones que emergen, esto es, el planteamiento de un problema de investigación; por lo tanto, la creación de este lugar etnográfico también es parte de la mirada del investigador, que deviene de una perspectiva teórica (Pink 2009, 42). Además, a partir de la realización de una etnografía audiovisual y sensorial se pretende que el producto final también sea una forma de compartir el conocimiento y la experiencia del objetivo de investigación.

La representación etnográfica implica la combinación, conexión y entrelazamiento de la teoría, la experiencia, la reflexión, la memoria del discurso y la imaginación. Tiene una presencia material y sensorial, ya sea en forma de libro, de película, de exposición de aromas, de cuadros, de composición musical o de una combinación de éstos. Por otra parte, nunca se puede entender sin tener en cuenta cómo sus significados se constituyen en relación con los lectores y las audiencias a través de su participación. De hecho, la tarea del etnógrafo sensorial es, en parte, invitar a su lector o audiencia a imaginarse a sí mismos en los lugares tanto del etnógrafo como del participante de investigación representado (Pink 2009,42, traducción de la autora).

Como menciona Sarah Pink (2009) en esta representación del lugar etnográfico se invita a la audiencia a imaginarse y percibir estos espacios, sin embargo, no se pretende que se generen las mismas percepciones, ya que estas son intrínsecas a una experiencia y a una construcción social individual, sin embargo, si se busca ampliar el campo de conocimiento del espectador al mirar el video documental.

Por lo tanto, los lugares en los que se trabajaron fueron los siguientes, aunque no todos quedaron representados en el video documental. También cabe mencionar que nuestra cotidianidad de las

parteras y la mía, se construyó con base a la realización de fotografías, y a la realización de videos. De esta manera, retomando la propuesta de Jean Rouch (2007), el uso de la cámara provoca acciones que no se darían si no estuviera presente. Esto implicó que yo tuviera un rol en el trabajo que ellas realizaban cotidianamente, como era documentar sus actividades, y apoyar en la realización de imágenes cuando se requería: eventos culturales, presentaciones de danza, elaboración de comida, entrega de reconocimientos, actividades en AMUPAKIN, colaboración en la grabación de cuentos sobre espíritus y amos de las plantas.

3.1. La Casa para la Vida

La Casa para la Vida, este espacio es considerado, parte de la cotidianidad de las parteras, es el espacio de trabajo de AMUPAKIN, en este lugar se concentran las parteras asociadas a la organización, realizan diversas actividades, entre ellas la atención del parto y a mujeres embarazadas, controles, que llevan al acomodo del bebé; además realizan limpiezas, hacen vaporizaciones, y otras curaciones que se requieren. Las parteras se dividen por turnos, dos parteras son encargadas de cuidar La Casa para la Vida, y de dar atención a la persona que requiera de sus servicios. Este espacio cuenta con cabañas para hospedar a turistas; y realizan actividades turísticas compartiendo sus conocimientos de la medicina tradicional: realizan una representación del parto ancestral, hacen visitas guiadas por la chagra. También cuentan con una chagra dentro de La Casa para la Vida, es un espacio que se siembra para el autoconsumo de la familia y en este caso para el autoconsumo de AMUPAKIN. Las parteras de AMUPAKIN tienen este espacio para sembrar plantas medicinales, y cada partera está encargada de mantener limpio una parte y de cuidar las plantas sembradas. Este espacio de La Casa para la Vida, es un espacio de aprendizaje para las nuevas generaciones, incluso por la propuesta que tienen los asociados de tener una escuela de formación para los jóvenes.

3.2. El parto

La sala de parto, es otro de los espacios que considero un lugar etnográfico, si bien en la investigación se intentó abordar desde el acompañamiento cotidiano al trabajo de las parteras el parto, irrumpe la cotidianidad, y llega de un momento a otro, sin embargo uno tiene la percepción de que en cualquier momento puede haber un parto, sin previo aviso. Como menciona Le Breton (1990) la continuidad o seguridad instaurada en lo cotidiano, lo conocido, se interrumpe por algunos hechos que se presentan, en este acto tomará relevancia el trabajo que realizan los curanderos, parteras, para regular la situación, dar coherencia en donde la comunidad visualiza

desorden, ya sea por presencia de seres que generen algún incomodidad en el sujeto (Le Breton, 1990, 94). De esta manera, el uso de la cámara provoca ciertas interacciones con los interlocutores (Rouch 2007), no es pasivo el uso de esta herramienta, por lo tanto, la búsqueda de mi participación de documentar un parto, implicó que la cámara estuviera preparada con batería, con trípode, con memoria, todo el tiempo. Un parto no se sabe en qué momento va a acontecer. Esto me permitió comprender que las parteras están preparadas de tiempo completo para estos eventos, en donde su compromiso es con este hecho que apremia sobre cualquier otra actividad existente.

La idea de que la cámara estuviera lista para grabar era porque en cualquier momento que se suscitara un parto, la herramienta debería estar lista para participar. Sin embargo, esto no implicaba que si había un parto en AMUPAKIN yo llegaría con la cámara y empezaría a grabar, sino, mi primer objetivo era acompañar el proceso, desde mi limitada experiencia de estar en un parto, después consensuar con las parteras y la mujer en parto para conocer su opinión sobre la posibilidad de documentar, ya que el parto es un espacio íntimo y un hecho que no tiene punto de comparación con cualquier otro. Posterior al consentimiento de ambas partes, documenté dos partos de Kelly Shiguango y el de Erika Shiguango; cabe mencionar que en el primer parto no grabe mucho, ni tenía una perspectiva de qué grabar. En el segundo parto, en el de Erika, fue un mes después del parto de Kelly, me permitió tener más conciencia de lo que implicaba un parto, por lo tanto se buscó construir otra mirada que elucidara el proceso de acompañamiento y la complicidad de las parteras en esta ardua labor.

3.3. La cotidianidad de las parteras

En una reunión de AMUPAKIN comenté que me interesaría ir a casa de algunas parteras por algunos días, para aproximarme a la vida cotidiana de las parteras; este hecho es común para la organización, es una organización que desde muy temprano empezó a recibir voluntarios del extranjero como una forma de compartir su conocimiento y recibir una retribución económica, en donde se paga una cantidad diaria por hospedarte en AMUPAKIN, o vivir en la casa de una partera. Así que accedieron, y me comentaron que pensarían con qué partera me podría ir a vivir algunos días.

Que me fuera a vivir a casa de dos parteras, ocasionó algunas molestias entre ellas, ya que todas estaban dispuestas a hospedarme, pero el inconveniente era que la organización no creía que todas las casas de las parteras eran seguras para hospedarme, por el tema de la violencia y el alcoholismo

que hay en algunos hogares. Así que decidieron que podía ir a casa de Serafina Grefa y a casa de María Antonia Shiguango, si bien ambas casas se encuentran en el mismo cantón de Archidona son espacios muy diferentes. La casa de María Antonia se ubica en la zona urbana, mientras que la casa de Serafina está en el monte, en Chaupishungo, cantón de Archidona. No hay transporte público para llegar, o se puede caminar desde la carretera vía Archidona - Tena, o tomar un taxi. Asimismo las prácticas en cada casa son distintas, e incluso la comunicación no era la misma con María Antonia que con Serafina. María Antonia, actualmente habla español, no con la misma fluidez que el kichwa, pero lo comprende y lo habla; Serafina no, ella habla kichwa, y comprende algunas oraciones en español. Por mi parte, no hablo kichwa, ni lo comprendo, después de estar tres meses aprendí algunas palabras, pero no lo suficiente como para dialogar con las parteras en kichwa, un conocimiento necesario para la investigación y a la vez, una debilidad.

Finalmente, el trabajo que se realizó con base a los objetivos de la investigación derivó en un producto audiovisual, en donde se seleccionaron algunos eventos para construir una narrativa desde una mirada informada, de percibir y compartir con el otro sus experiencias y conocimientos, esto es desde la experiencia de realizar una etnografía sensorial y audiovisual con las parteras, me parece que *el hacer con* genera otra posibilidad de expresar el problema de investigación, como se revisará más adelante, en el capítulo 4.

Capítulo 3

Transmisión de saberes: cosmología, cuerpo y multisensorialidad

En este capítulo se aborda la construcción del cuerpo y la transmisión del conocimiento de las parteras kichwas a partir de las relaciones que establecen con otros seres que coadyuvan a fortalecer sus saberes para sanar, siendo todos agentes de salud: las plantas, los dueños de las plantas, los árboles, el bosque y las parteras. Asimismo, esto dará cuenta de que los cambios en las prácticas cotidianas de los kichwas, en tanto el desenvolvimiento en otros espacios que no son cercanos a estos agentes de salud, llevan a que se diluyan algunos saberes y prácticas; sin embargo, se construyen otras formas de transmisión de conocimientos.

Para la comprensión del problema de investigación, de cómo se genera la transmisión y recepción de saberes de las parteras, se usará como categorías de análisis: cosmología, cuerpo y multisensorialidad. Estas tres categorías se articulan para explorar la transmisión de saberes por parte de las parteras kichwas a sus aprendices, en donde el cuerpo permite crear una representación del conocimiento a partir de las prácticas que ejerce, esto se constituye desde una cosmología; a su vez, el uso de los sentidos situados en un cuerpo facilitan generar y emitir conocimientos. Esto se ubicará dentro de un sistema sensorial que percibe con la articulación de varios sentidos, es decir, se puede ver y tocar generando una sola experiencia; también, se utilizará como método de aproximación e investigación la etnografía visual y sensorial. Asimismo, esta relación de sentidos construyen una experiencia que se encuentra inmersa en una cosmología; de ahí que se intente conocer cuáles son algunos de los sentidos que utilizan las parteras kichwas para transmitir sus saberes, más allá de generar conocimientos por transmisión oral, sino por una articulación de diversos sentidos que permite poner en práctica su cosmología. Con este campo de conocimientos nos enfrentamos a los cambios que se están dando en las siguientes generaciones.

Comprender la cosmología de las parteras kichwas de AMUPAKIN, residentes de los cantones de Archidona y Tena, implica conocer cuál es la participación del cuerpo en este entramado, como eje que articula y expresa las relaciones que se establecen con agentes de salud que cohabitan un territorio para la construcción del cuerpo o como aliados de las prácticas de salud y los saberes de las parteras kichwas. Como menciona Philippe Descola (1998), al referirse a la cosmología de los pueblos amazónicos, en el artículo “Las cosmologías de los indios de la Amazonia”, hay que

distanciarse de la dualidad hombre-naturaleza, idea concebida desde el pensamiento moderno. Debido a que los elementos que conforman la cosmología de los grupos amazónicos, se rigen bajo principios sociales que construyen una identidad desde un carácter relacional, y pueden estar sujetas a procesos de cambio, metamorfosis, adquisición de otra perspectiva y percepción del otro, según sus necesidades o reglas; este rol lo pueden transitar los humanos vivos o muertos, las plantas, los animales, los espíritus (Descola 1998, 223).

En este sentido, las cosmologías amazónicas, no colocan en el centro la percepción del hombre en relación al mundo, sino que lo posiciona de acuerdo a las interacciones que se construyen con los otros entes que cohabitan el mismo ecosistema, en donde adquiere un carácter dinámico, de identidades, de flujos; y su reproducción no depende sólo del ser humano, sino de la relación que se construye con los otros (Descola 1998, 223). Esta relación la nombrará Philippe Descola (1998) como Animismo en donde existe una relación entre humanos y no humanos, no como si éstas fueran percibidas como categorías distintas (Descola 1998, 226).

Este carácter relacional que expresan las cosmología amazónicas, proporciona los elementos para la formación de la persona, y en el caso de la transmisión de conocimientos de las parteras kichwas, son relaciones e interacciones que se encuentran abiertas a la participación de otros seres en su formación corpórea y de los saberes de la persona. En esta perspectiva, también se rompe con la dicotomía entre cuerpo y persona como dos elementos distintos.

1. La formación del cuerpo para la adquisición de *pajuyuk*

Esta ruptura de concebir el cuerpo como un ente cerrado, dicotómico, entre lo físico y lo espiritual, sin movimiento interno, ni transformaciones, se empieza a reflexionar, a partir de cuestionar ¿cómo es la construcción de la persona en algunos pueblos indígenas?, esto es en el Simposio de investigación Etnológica en Brasil, realizado en Río de Janeiro, Brasil, en 1979, que concluye con la publicación de un boletín, en donde se exponen las ponencias presentadas en tal encuentro. Dentro de este boletín *La construcción de personas en sociedades indígenas*, publicado por el Museo Nacional en la serie de Antropología, los autores Anthony Seeger, Roberto Da Matta y Viveiros de Castro, en el artículo “*A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*” (1979) mencionan que la noción de persona debe considerar el lugar del cuerpo humano como un espacio en donde se plasma la visión subjetiva de las sociedades indígenas, este es un elemento para la comprensión de la organización social y cosmología de las sociedades, en este

sentido la producción de sujetos apela a una construcción social de la persona (Seeger, Da Matta y Viveiros de Casto 1979, 3). A diferencia de las sociedades occidentales, el cuerpo no se ubica como una herramienta o extensión del pensamiento de una persona, sino que el desarrollo de la persona tanto en pensamiento como físicamente es un solo ser.

Él, el cuerpo, afirmado o negado, pintado o perforado, resguardado o devorado, tiende siempre a ocupar una posición central en la visión que las sociedades indígenas tienen de la naturaleza del ser humano. Preguntarte, así, sobre el lugar del cuerpo es iniciar una indagación sobre las formas de construcción de la persona (Seeger, Da Matta y Viveiros 1979, 4, traducción de la autora).

Como mencionan los autores, el cuerpo tiene una posición central para comprender las relaciones que establece tanto con otros seres como con la representación del cosmos en su persona.

Asimismo, el cuerpo es el espacio para las transformaciones (Seeger, Da Matta y Viveiros 1979, 14) y la construcción de una corporalidad que se puede dibujar en las prácticas sociales (Seeger, Mata y Viveiros 1979, 16).

Las parteras kichwas, adquieren los *pajuyuk* que son conocimientos y poderes que les aportan las personas y las plantas para tener habilidades o especialidades en sanar; de esta manera, los saberes se generan no sólo por la transmisión de conocimiento oral de una partera a una aprendiz, sino por las interacciones que tiene el cuerpo con otros seres, como es en la adquisición de los *pajuyuk guna*. El cuerpo se forma al obtener estos saberes y poderes que se fortalecen con la experiencia.

El *paju* es un vocablo kichwa, en castellano se denomina don, cuando se adquiere este saber y poder, se nombra *pajuyuk*. Los seres humano o los seres no humanos pueden poseerlos, por ejemplo: hay montañas, ríos, plantas y lugares con *pajuyuk*, son espacios con mucho poder, como menciona la partera María Antonia Shiguango “ahí en la selva, los árboles, las hojas, todo tiene un *pajuyuk*, es como una persona con vida” (María Antonia Shiguango, partera, entrevista, febrero de 2017). También, Blanca Muratorio lo describe en el libro de “Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950” (1987):

Este cerro Gastanisurcu (por Arajuno), es conocido por tener esa clase de animales y otras hormigas bravas que se llaman “yuturi” y “tamiaatiango”. Es una especie de paju que tiene ese cerro y que le sigue al que se atreve a ir allí (Muratorio 1987, 85).

En el caso de las personas que poseen *pajuyuk*, los pueden adquirir por herencia familiar, los padres, los abuelos, o los suegros los pasan a los hijos, nietos, o nueras, son saberes que se adquieren a lo largo de la vida.

Sabiendo que los ancestros se están terminado, los abuelos sabios y mamás sabias, que tenían esos saberes y dones, y mi abuelo, abuelo sabio dijo: te doy mi poder, y me regaló. Recoger las hojas de planta medicinal, con eso se limpia a los niños, tú que tienes bastantes hijos, tienes que tener este tipo de dones, diciendo así me regaló (María Tapuy, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2016, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Así como menciona la partera María Tapuy, el don se otorga generalmente por parte de la familia con la intención de ayudar al bienestar de la salud de las personas cercanas. Además, el don se pasa con una petición por parte de quien lo quiere, a la persona que lo posee; ya que es un saber que se pide o se regala, también para que perviva en el cuerpo de otra persona. De esta manera, cuando se entrega el *pajuyuk* se tiene la certeza que la persona lo cuidará, ya que en caso de que no lo haga puede afectar a la otra persona.

En diálogo con las parteras de AMUPAKIN mencionan algunos *pajuyuk*, que ellas poseen: el de inda, para curar cuando en la piel se hace de color rojo, para curar la gripe, para curar la sarna, para limpiar el mal viento, don para curar el dolor de las articulaciones, el don para golpear las hojas y el don para las lisiaduras, don para curar de espanto, enrojecimiento de piel, el don para curar llagas, el dolor de cabeza, infección en los ojos, torceduras (María Narváez, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, kichwa-castellano, AMUPAKIN), el don para quitar el vómito, para el dolor de estómago, para la diarrea (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, agosto de 2016) para curar el dolor de corazón, el don de curar punzadas (María Tapuy, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN); también las mujeres adquieren dones para sembrar granos, para sembrar yuca, fréjol, maní y maíz, esto es para que crezca bien el cultivo (Catalina Aguinda, partera de Amupakin, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Como se percibe en la construcción de conocimiento de las parteras kichwas de Napo, el cuerpo se va formando con esta cualidad y poder para sanar. De esta manera, se adquiere un don a la vez, pero se pueden adquirir diferentes dones a lo largo de su vida. Viveiros de Castro en su libro “Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural” (2010) explica cómo podemos

comprender el cuerpo desde otras cosmologías, un cuerpo que se hace, que no nace formado, sino que se va construyendo a lo largo de su vida, a diferencia de como se está pensando desde una perspectiva occidental, en donde son cuerpos que ya nacen.

2. Interacciones sensoriales en la transmisión del *pajuyuk*

La fabricación del cuerpo en las parteras está relacionado con la construcción de conocimiento, el conocimiento se genera tanto en la experiencia, como por el poder que se adquiere en este proceso, e intervienen diferentes relaciones e interacciones que tienen con las plantas, con espíritus y otros sabios.

La tecnología de elaboración del cuerpo en reclusión se ejerce por medio de intervenciones sobre los canales de contacto entre el cuerpo y el mundo. Se trata de la manipulación de algunas sustancias que, debiendo o no entrar / salir del cuerpo, colaboran para su crecimiento y fortalecimiento: sangre, semen, alimentos, eméticos vegetales, tabaco (Viveiros de Castro 1979, 45-46, traducción de la autora).

Las parteras para adquirir los dones tienen interacciones corporales con sabios o familiares que poseen algún don para sanar, aunque también existen otros dones que son para sembrar. Para que estos sabios les otorguen sus dones, ellas deben de pedirlos con mucho respeto y con la certitud que los cuidarán. Además, en algunas ocasiones se da una retribución por recibir el don, actualmente es un aporte económico, pero antes se daba a cambio un regalo: pueden ser una gallina, carne del monte, o algún alimento que le podría servir al sabio. Esto es una forma de demostrar el valor que tiene ese saber.



Figura 3.1. Transmisión de *pajuyuk* en la chagra, don para sembrar yuca
(Fuente: fotograma tomado por Alí Aguilera, marzo de 2017)

Los dones se pasan a través del contacto corporal de las manos y los brazos. Se toman dos personas de las manos, la persona que tiene el don acaricia o pasa sus manos sobre las manos de la personas que quiere obtener el don: después, la persona que va adquirir el don truenan los dedos de la que le pasará su saber (figura 3.1.). Una vez que se tiene el don se debe cuidar, no se puede tronar los dedos, se deben seguir dietas especiales para la alimentación “Ese día no se debe comer nada caliente. No comer sal, ni sopas calientes” (Catalina Aguinda, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN), tampoco se come comida condimentada, ni ají. Además, si la persona no cuida el don, la persona que se lo otorga también será perjudicada, porque guardan una relación corporal.

Con esa plata que cojo, si alguien quiere coger dones, entonces nosotros con la plata nos dan tenemos que limpiarlos. Así hay que dar haciendo, todo el cuerpo, y así (movimiento corporal), uno que está pasando tiene que coger en la mano, y ahora yo digo: mi poder pasa a quien lo está pidiendo y lo que está pagando. Así, así (movimiento de manos), si paga, cuando no paga no pasa. Yo digo: primero hay que dar la plata en la mano, diciendo, que por favor regálame sus dones, esto voy a pagar, con eso deme, ahí ya te voy a dar, pero cuidarás bien esos dones, entonces la plata yo cojo, su sudor, su trabajo, me darás a mi, yo cojo, igual voy a dar. Después de hacer todo, toc toc (se truenan los dedos). Con eso encargo quedan de ese momento, para dar buena posición a los niños, para dar partos, para cualquier enfermedad, entonces hasta eso tiene que conocer, qué medicina hay, cuál árbol me voy, a dónde me acudo, cómo cocino, cómo voy a dar, entonces todas las mamás así pasan (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, abril de 2017).

A partir de la descripción que realiza la partera María Shiguango del paso de don, se percibe que es una experiencia corporal, visual y sensitiva. Como se mencionó en el capítulo anterior, la cualidad de la etnografía sensorial es su carácter multisensorial que se puede percibir en el campo de estudio, esto comprende una asociación de estímulos sensoriales articulados para la producción y representación de conocimiento (Pink 2011). Estas interconexiones de la imagen recrean la relación corporal y sensorial que se manifiesta en el paso del *pajuyuk*. “La cooperación entre los sentidos es especialmente evidente en los muchos estudios de la percepción que muestran que una modalidad de sentido puede aprender a responder a la información normalmente dirigida hacia otra modalidad” (Marks 2000, 203, traducción de la autora), en este caso también hay una percepción corporal que se expresa en calor o energía que se adquiere al pasar el saber.

Shamiriat Shiguango, en su libro “Ciencia cósmica de los pueblos indígenas” (2006) menciona que el *pajuyuk* es una energía que se percibe como calor, el cual es un poder para sanar (Shiguango

2006: 71). Viveiros de Castro aporta en el Simposio de investigación Etnológica en Brasil con una ponencia titulada “*A fabricação do corpo na sociedade xinguana*” (1979), basándose en el caso particular del pensamiento Yawalapiti³: en este proceso de formación de la persona y por lo tanto del cuerpo humano que se realiza durante distintos periodos, un ejemplo podría ser cuando se practican relaciones sexuales, en donde hay intervenciones de otras sustancias que generan una relación entre el cuerpo y el mundo, como pueden ser fluidos corporales, alimentos, hierbas, pigmentos (Viveiros de Castro 1979, 40). De esta manera, el campo de la construcción del cuerpo se abre a incorporar las sustancias como una vía para la formación del cuerpo y de la persona, que en caso del conocimiento de las parteras se habla de una transmisión de energía y calor corporal.

Para Renate Brigitte, en el boletín *La construcción de personas en sociedades indígenas*, publicado por el Museo Nacional en la serie de Antropología “*A noção da pessoa entre os Bororo*” (1979), propone que la construcción de la persona es un flujo dinámico de relaciones entre los seres humanos y los no humanos, se da desde una totalidad, en donde hay símbolos, metáforas, reglas y prácticas que definen estas relaciones, asimismo, esto se puede comprender desde una experiencia que va generando el sujeto, esta construcción no necesariamente es de carácter material, tiene diferentes características, puede ser tanto inmaterial pero perceptiva, como inmaterial imperceptiva (Brigitte 1979, 21-22).

Como menciona Viveiros de Castro (1979) la formación del cuerpo se puede dar a través de vías de contacto entre el cuerpo y lo otro, esto puede ser con sustancias materiales perceptibles; sin embargo, articulado a la propuesta de Renate Brigitte (1979), también las interacciones se darán con agentes inmaterial perceptibles. David Salazar es voluntario de AMUPAKIN, e hijo de María Antonia Shiguango, el también refiere al *paju* como una forma de transmitir energía que genera fuerza, sin embargo, el aporta que este transmisión también involucra el deseo y el cuerpo de adquirir el saber. Además al transmitir el don se genera una relación entre los cuerpos, entre el sabio que otorga el don al aprendiz, de esta manera, cuando se transmite requiere compromiso, porque si no hay responsabilidad genera que se debilite la persona que te lo pasa.

Es casi como la batería, ahorita hay que baterías que se conectan, le pasa, más o menos así es. Por ejemplo, si es buena gente, venga te enseñe y él está cargando y él está perdiendo fuerza, se puede

³ Los Yawalapiti son un grupo étnico que habita en la región del Alto Xingu, ésta se localiza al norte del estado de Mato Grosso, en Brasil.

enfermar. Entonces, él tiene que tener esa idea de que quiere aprender, cuando el ya está decidido, la sangre misma del cuerpo: yo quiero aprender, yo quiero saber, y se va. No se pierde fuerza, quedan iguales, traspasa a la hora que está curando, ahí tiene que ser. No es, por ejemplo, estoy sentando estoy por ahí ayudando, yo quiero aprender, ósea yo tengo que concentrarme en la persona que estoy curando, ahí ya va pasando a otra persona aprendiendo las cosas como hago (David Salazar, voluntario de AMUPAKIN, diálogo, marzo de 2017).

Otra percepción corporal que se da es cuando no hay un intercambio por los dones, es decir, los dones regularmente se tienen que pagar para demostrar que hay se le otorga un valor a este saber, si esto no pasa, el que tiene el saber le pica la mano.

Pasando así, ese dinero cojo, pero luego de que le limpie y le cure al enfermo, ahora él va a llevar el don. Limpiando así con eso... sí. Luego de eso, tiene que jalar dos o tres cuyes. De una mano dos y de otra dos. Tuk tus, así tiene que sonar de un mano. Cuando él hace así, ahí se asienta. Cuando pagan, no se regresa. Se queda bien. Cuando lo hacen sin pagar, en menos de un rato pica la mano (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Además, la formación del cuerpo está intrínsecamente relacionado con los espacios y en las prácticas en las que se transmite el conocimiento. En las imágenes (figura 3.1) del paso del *pajuyuk* se realiza en la chagra para brindar un don para sembrar. La chagra es el espacio en el que las familias siembran sus alimentos, la siembra es muy diversa, puede tener yuca, frijol, maní, maíz, plátano, guayusa, piña, guaba, chonta, limón, tabaco, jengibre, naranja, morete, plantas medicinales. En general es un espacio que se siembra para el autoconsumo de la familia. También es una labor de la que se encarga la mujer, principalmente, y la familia puede colaborar en la siembra, cuidado o recolección, pero es un rol que se le asigna a la mujer. Este rol se le enseña en su familia antes de casarse, de esta manera, también se le brinda el *pajuyuk* para saber sembrar. Cuando los familiares pasan los dones para sembrar y tener una óptima cosecha, se realiza en el espacio que está directamente relacionado con la actividad, como es la chagra.



Figura 3.2. Limpieza del cuerpo con plantas medicinales en el postparto
(Fuente: fotograma tomado por Alí Aguilera, abril de 2017)

En cambio, el paso de dones para sanar se realiza cuando se está curando a la persona, como se muestra (figura 3.2). Ya que transcurrió una semana del parto, se realiza la limpieza del cuerpo a la mujer y al bebé, esto se hace con tres plantas medicinales: *tsikta*, *pitun kara* y *tuka*. En el momento que se hace la limpia, se puede pasar el *pajuyuk*, en caso de que la persona lo pida y otorgue un valor, que regularmente es dinero a cambio.

Para hablar de las interrelaciones que se conciben en la transmisión de *pajuyuk*, entre la experiencia corporal y el lugar, esto es, el espacio y la práctica que invitan a generar estas interacciones perceptivas para la construcción de conocimiento, se retoma la propuesta de lugar etnográfico que brinda Sarah Pink (2009), este lo explica como una vía para comprender las interrelaciones que se crean a partir de un problema de investigación y que se busca representar; por lo tanto, la creación de este lugar etnográfico también es parte de la mirada del investigador, que deviene de una perspectiva teórica (Pink 2009, 42).

De esta manera, la formación corpórea de las parteras para la adquisición de saberes es de carácter relacional, esta expresión forma parte de las cosmología amazónicas. Como se mencionó arriba, la cosmología de los grupos amazónicos, tiene una esencia relacional para la formación de una identidad, esto implica procesos de cambio, metamorfosis, adquisición de otra perspectiva y percepción del otro; en estas prácticas pueden involucrarse humanos u otros seres, como plantas, animales o espíritus (Descola 1998, 223). De esta manera, el cuerpo nos permite comprender las transformaciones, las relaciones e interacciones que construye para fortalecer sus conocimientos y fuerza, para sembrar y sanar. Estas relaciones que no sólo son corporales y caloríficas, sino también, están intrínsecamente en contacto con el lugar, como es la chagra (figura 3.1), o la práctica, como es el momento de la curación (figura 3.2).

Además, en entrevista con los hijos de las parteras de AMUPAKIN, expresaban lo difícil que es mantener estos saberes en la actualidad, porque requiere de tener ciertas prácticas corporales, como es la alimentación, el movimiento corporal y el compromiso de cuidar el don.

Como se mencionó anteriormente, el cuerpo es un espacio de construcción y de transformaciones, así mismo se construyen relaciones e interacciones con otros agentes para generar conocimientos que quedan inscritos en el cuerpo, y que se pueden visualizar en prácticas sociales (Seeger, Da Matta y Viveiros de Castro 1979, 16). Los cuerpos de las parteras, a diferencia de cómo se piensa el cuerpo desde occidente, no hay una división entre lo racional y la construcción corporal, o la percepción corporal.

3. Las siguientes generaciones en la transmisión de conocimientos

Dado que la transmisión de conocimientos es de carácter sensorial, esto implica restricciones corporales, como son las dietas y el cuidado del cuerpo para mantener el don. Asimismo, es parte de la formación estar presente en los espacios en los que se lleva a cabo la práctica, como es: la chagra y en el ejercicio de curar. También, considerar que son conocimientos que tienen un gran valor, por lo tanto, se debe cuidar, pedir a los sabios, y dar una remuneración a cambio. De esta manera, son restricciones que las siguientes generaciones, los hijos y nietos de las parteras, se les complica seguir y dar continuidad a estos conocimientos.

En una ocasión se reunió a los voluntarios de AMUPAKIN para conservar algunos temas, sobre su participación en AMUPAKIN, sus expectativas en el proyecto, y en su vida. En ese diálogo se encontraron dos generaciones, los hijos de las parteras, la mayoría son adultos, y los nietos de las parteras quienes son jóvenes. Uno de los puntos que se abordó fue sobre transmisión de *pajuyuk*, en donde se comentaba lo complicado que era adquirirlos por varias razones: porque son saberes que se piden a los sabios, no es algo que se otorga sin condiciones, uno tiene que mostrar interés, ellos tienen que sentir que quieren aprender y curar con esos dones, es un conocimiento de transmisión corporal en donde uno tiene que convivir con el sabio, participar en las curaciones, hay que seguir una dieta.

Olmedo Salazar, voluntario de AMUPAKIN e hijo de María Antonia Shiguango, él hacía la reflexión autocrítica de que era difícil para todos continuar con este proceso de transmisión de saberes, de dones, y ponerlo en práctica. Debido a que la transmisión requiere de la preparación del

cuerpo, de tener prescripciones de alimentos, las actividades cotidianas que ellos realizan son otras que no están relacionadas con el bosque o la chagra, o con curar con medicina tradicional; habitan espacios urbanos, en donde la comida no es punto de reflexión, esto hace que el poder que uno puede tener en su cuerpo para sanar, se debilite.

En este ambiente no hay como hacer esas dietas porque estamos en la ciudad. Hoy estamos aquí haciendo dieta en la casa, de ahí salimos, digamos al Tena, nos invitan a comer todo eso, y de ahí se mezcla en la comida, no hay que comer comida condimentada, ají. Entonces en la ciudad, comes, te olvidas, estás conversando y comes todo, entonces las dietas ya no se cumplen, si no cumples las dietas, la persona que cogió el paju no va a tener problemas, él que va a tener problema es el que transmitió, el efecto es en la persona que (transmitió). Entonces, yo puedo coger un paju, estoy aquí, me voy a jugar vóley, ahí no estoy haciendo dieta. En cambio, antes vivíamos en el campo, no había jugos, no había ají, el ají se controlaba. Decían: tú no tienes que comer, cocinaban bastante comida, le daban otro tipo de comida. Entonces, eso es un poquito complicado con los jóvenes (Olmedo Salazar, voluntario de AMUPAKIN, diálogo, marzo de 2017).

Los jóvenes que participan en AMUPAKIN comentan que tienen interés por aprender el uso de las plantas medicinales, y los conocimientos que tienen las parteras; sin embargo, esta práctica requiere el interés suficiente para seguir las indicaciones para adquirir y fortalecer el saber. Los que tienen algunos saberes comentan que no sólo se necesita aprender el uso de las plantas, sino también el paso de conocimientos, pero esto cada día es más lejano para los jóvenes que están cercanos a las parteras, apoyando de otras formas el trabajo que ellas hacen en AMUPAKIN.

Lo que pasa es que como jóvenes que están participando para adquirir esos pajus, esos dones, deberían de estar más al tanto porque para adquirir esos poderes tienen que estar donde están aplicando cualquier enfermedad, cualquier curación, tienen que estar ahí, para poder adquirir si es que en verdad lo desearían, tienen que estar ahí junto con con la mamá, junto con la persona que está curando, van a transmitir la sabiduría, los pajus, todo eso, si es que es por chamanismo, igual tiene que estar con la persona que está curando, que está tomando ayahuasca, con esa persona tienen que estar junto, apoyando, ayudando, en ese transcurso puede el voluntario, o la persona que necesita decir sabe que yo quiero que me enseñen, quiero que me ayudes, quiero ser como usted. Entonces, ahí el chamán puede transmitir el poder, pero como dice mi hermano, ver a estos jóvenes, vengan ustedes están de gana, vengan, ayuden, les doy mis poderes, mis pajus, no van a querer, van a toma de broma, de chiste, entonces no hay como transmitir en ese sentido (Olmedo Salazar, voluntario de AMUPAKIN, diálogo, marzo de 2017).

Los hijos de las parteras querían explicarles a la siguiente generación en orden descendiente, cómo deberían afianzar sus conocimientos ancestrales. A los jóvenes les pareció bastante incómodo este

diálogo, porque ellos son de los pocos jóvenes que tienen interés en apoyar el trabajo con las parteras; sin embargo, en la práctica cotidiana están alejados de cómo las parteras practican sus conocimientos, ya que se encuentran en otros espacios de aprendizaje.

Como menciona Blanca Muratorio (2000), pasar estos conocimientos a las siguientes generaciones, es una práctica que les interesa ya que genera continuidad de la memoria y práctica de sus antepasados, en este sentido, este conocimiento también propicia la reflexión acerca de la vida de los mayores.

En tanto la transmisión de estos poderes a las futuras generaciones constituye un elemento esencial en su socialización, en sus narraciones las abuelas comunican un apenado sentimiento sobre su propia incapacidad para transmitir esas experiencias, para crear un vínculo duradero con las adolescentes a su cuidado (Muratorio 2000, 247).

Las parteras también expresan que es importante para ellas que su conocimiento sea valorado y que perviva en las siguientes generaciones, que sus abuelos les han dado ese saber, y por eso ellas platican para que haya un interés de aprender, de valorar.

Además, los cambios que se han dado en las últimas generaciones en la transmisión y reproducción de saberes de las parteras, no sólo depende de que las siguientes generaciones se interesen o no en aprender, o que las parteras busquen trasmitirlo, hay otras instituciones que participan en que se generen cambios en la reproducción de conocimientos tradicionales, como es la incorporación del saber biomédico. “El saber biomédico es la representación oficial, en cierta medida, del cuerpo humano de hoy, es el que enseñan en las universidades, el que se utiliza en los laboratorios de investigación, el fundamento de la medicina moderna” (Le Breton, 2002, 83). Es un conocimiento de especialistas y por lo tanto las personas tienen poco conocimiento sobre su cuerpo (Le Breton 2002). Para “hablar del cuerpo en las sociedades occidentales contemporáneas significa referirse al saber anatómico-fisiológico en el que se apoya la medicina moderna” (Le Breton 2002, 83).

Finalmente podemos observar que son conocimientos que aún viven en los cuerpos de las parteras y de algunos hijos, pero en muchos otros casos sólo es un conocimiento que continúa como una memoria de sus antepasados. La experiencia de tener ese saber-poder en las nuevas generaciones se convierte en una práctica ajena, que no forma parte de su cotidianidad, ni es parte de las relaciones sociales que construyen. Las necesidades y prácticas sociales de las siguientes generaciones tienen

otras demandas como es estudiar, trabajar en las ciudades, estas actividades les lleva a estar en espacios más urbanizados, con otro sistema de organización y de cosmología.

4. El cuerpo y la relación con el territorio

Como se mencionó anteriormente, la formación del cuerpo y de los conocimientos de las parteras Kichwas de Napo, se generan a partir de las relaciones que se construyen con otros seres con los cuales hay interacciones, estos pueden ser plantas, árboles, amos de las plantas; estos agentes se encuentran en el bosque y son un elemento importante para la salud de las personas. Estas interacciones no son sólo para una adquisición material de recolección de alimentos o plantas, también hay interacciones inmateriales perceptivas como menciona Renate Brigitte (1979), proponiendo que hay un flujo dinámico entre diferentes seres humanos o no, para la formación de personas.

Como menciona la autora Giovanna Reyes en su artículo “Salud sexual y reproductiva bajo un nuevo concepto: reproducción social”, en algunos pueblos de la Amazonia Colombiana el cuerpo es parte del territorio, el territorio es el espacio en donde se genera bienestar y el cuidado de la salud, hay una relación entre cuerpo y territorio que permite aportar para una buena calidad de vida, desde la realización de prácticas cotidianas hasta la alimentación que se realiza de acuerdo a los aportes de la región (Reyes 2009).

María Antonia Shiguango, partera, expresa el significado del territorio a partir de sus prácticas, relaciones e interacciones que se dan en él, sobre todo en el ámbito de la salud. Esta definición que brinda está ligada a la percepción el territorio, un espacio habitado por árboles, plantas, agua, tierra y todos estos elementos coadyuvan a la salud.

Antiguamente mi papá, mi mamá, abuelo, han vivido en monte ancestrales, monte virgen, bastantes remedios naturales, entonces sólo con eso han vivido, han enseñado a mi mamá y mi mamá pasó a mi, todo es remedio, vitamina, calcio, para la sangre, para el cuerpo dolor, todo. Diferentes remedios hay, árbol, hoja, cáscaras, bejucos, y así bastante medicinas natural hay por eso hay que tener cuidando terreno, monte, tierra, agua, todo es remedio para vivir en nuestra salud. De eso, cuidando tenemos que tener, algún día cuando yo no esté aquí, tú también vas a tener como 70 años, todo va cambiar, sólo en español van hablar, ahí van a venir hospitales, ahí van a rechazar nuestro territorio, entonces ustedes tiene que luchar (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, abril de 2017).

Como menciona Gimenez y Lambert (2007) el territorio como un espacio apropiado y un espacio de disputa, por diferentes intereses o percepciones de éste. Como lo enuncia la partera María Antonia Shiguango, el rechazo del territorio no sólo sería la invasión o expropiación de las tierras, sino el rechazo a su cosmología, a no hablar su lengua o en ejercer practicas biomédicas que se simboliza con la edificación de hospitales.

El territorio es el espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social en vista de asegurar su reproducción y satisfacer sus necesidades vitales, que son a la vez materiales y simbólicas. Esa apropiación, que conlleva siempre alguna forma de poder (porque el espacio es un recurso escaso), puede ser de carácter utilitario y/o simbolice-expresivo (Gimenez y Lambert 2007:12).

La percepción del territorio está permeada por su relación, como menciona Tim Ingold en *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and kill* (2011), “Las formas de actuar en el ambiente son también formas de percibirlo (Ingold 2011, 9 -traducción mía-)”, no hay separación entre el uso práctico y la cosmología. De esta manera, el cómo y qué percibimos se debe a una política de los sentidos informada por una cosmología. “Nuestras formas de percepción afectan no sólo a la forma en que experimentamos y nos relacionamos con nuestro entorno, sino también a la forma en que experimentamos y nos relacionamos con los demás” (Howes y Classen 2014, 6 -traducción mía-). De esta manera, procurar la vida del bosque es un eje importante para la salud de los kichwas. La partera María Antonia Shiguango expresa su percepción del bosque como un ser que tiene las mismas singularidades que un humano, y por lo tanto su carácter sensible.

Entonces, nuestra naturaleza, como nuestro cuerpo, como nuestra sangre, porque todos los árboles que hay son como sangre, porque cortan de gana, gotea como sangre, ahí llora. Por eso para hacer remedio, nada más diciendo: kuraga⁴, kuraga, voy a cortar unos pedacitos, su mano, su pierna, para curar a otras compañeras. Tú eres dueño, tú eres sabiduría, tú espíritu va a a hacer sanar unas madres embarazadas, cuando da parto todo es remedio (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, abril de 2017).

La forma en que María Antonia expresa su percepción del bosque, demuestra el carácter relacional de su cosmología. Como menciona el autor Philippe Descola (1998), la cosmología de los grupos amazónicos se caracteriza porque no se pone en el centro la percepción del hombre en relación al mundo, por el contrario, se coloca con base a las interacciones que se crean con los otros, seres humanos o no humanos, plantas, bosque; en este sentido, depende de estas relaciones la

⁴ *Kuraga*, vocablo kichwa, que significa jefe o autoridad.

reproducción de la cosmología; además, son entes que cohabitan su territorio y que tiene un flujo e intercambio con la persona. Por ejemplo, las plantas y los árboles medicinales tienen dueños, también denominados, jefes o amos; las parteras establecen relaciones con ellos, para que les permitan sanar. Esto es, pedir permiso para cortar las hojas, y pedirle la fuerza para que la curación se realice.

Dicen que el dueño de esa planta (palo de hoja verde) es de color negro. Dicen que el dueño es de color negro, dicen que tiene su jefe, por eso nosotros, si vamos a llevar (la planta), tenemos que decir: dueño, dueño, jefe, jefe, esta (planta) estamos llevando, te pedimos que nos ayudes. Le decimos también que lo cure. Mientras la llevamos, tenemos que decir así y al mismo tiempo pisar sobre el lugar: dueño, dueño, nosotros vamos a llevar esta hoja. Vamos a llevarla para curar, te pedimos ayuda, te pedimos ayuda, así tenemos que decir. Y eso escucha el jefe (María Narváez, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Los amos de las plantas forman parte del territorio, las parteras narran que muchas de las plantas y árboles tienen amos, a quienes se les debe pedir permiso para cortar la hoja, la rama o el tallo; también, hay que confiar en la planta para que tenga más fuerza para sanar, pedirle que te sane; además, las parteras adquieren el poder de algunas plantas, ese poder les da más fuerza. María Antonia narra sobre el amo del *wanduk*⁵, es una planta que ella ocupa para sanar dolores, para ahuyentar malas energías, para encontrar cosas y para las madres embarazadas.

Quiero conversar sobre el *wanduk* y enseñar. Entonces, mi papá me enseñó sobre el *wanduk* que tiene muchos beneficios, por eso ahí que tener sembrando alrededor de la casa, ahí muchos tipos de *wanduk*: *wanduk* rojo, *wanduk* blanco, *wanduk* de auka, este de la selva, *wanduk* para los animales y existe *wanduk* para todo tipo decía, eso ustedes tienen que conocer, *wanduk* para la gente buena también ha habido. Entonces, hay que tener sembrado alrededor de la casa, eso para que sembramos, eso en las tardes florece y tiene un olor muy agradable, dice que cuando viene la mala energía o malos espíritus protege o ahuyenta todo eso con su poder y energía. Por eso hay que tener así, decía y demostraba la flor, así es la flor de *wanduk*: medio blanco, un poco rojo, así como una corneta larga está colgado de boca abajo. El *wanduk* ellos han sabido poner en la cabeza, en el hombro, eso para que dice que es el poder de él, para poder soñar, se hace poner aquí en el hombro, aquí en la cabeza, también como una corona. Después de eso, ahí el jefe del *wanduk*, no es muy alto, sólo es un cabezón con los pelos zambos y los ojos bien brillantes, como un fuego que alumbraba muy lejos, atrás y a todos los lados está viendo, así es él. En el sueño vienen de diferentes Eso es lo que converso a ustedes del *wanduk* este tipo de poderes me han hecho conocer y me han enseñado ahora con eso

⁵ Su nombre científico es *Brugmansia*, también nombrado comúnmente Trompetas de Ángel o Floripondio.

vivo curando con el *wanduk* (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, narración oral, marzo de 2017, traducción kichwa-español, AMUPAKIN).



Figura 3.3. La partera María Shiguango con el dibujo del *wanduk* y el amo del *wanduk*.
(Fuente: fotografía tomada por Alí Aguilera, marzo de 2017)

Como mencionan Uzendoski y Calapucha, en “*The ecology of The Spoken Word. Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa Usedozky y Calapucha*” (2012), la creación de imágenes es fundamental para la comunicación de los kichwas de la Amazonia, además en este proceso se involucran otros agentes como son, plantas y animales que forman parte del paisaje comunicativo, de esta manera, el paisaje comunicativo es un lenguaje más amplio y diverso (Uzendoski y Calapucha 2012, 2-3) y que no posiciona en el centro al ser humano, sino que se ubica desde una perspectiva relacional. María Antonia Shiguango cuando hace la descripción del amo del *wanduk*, casi nos brinda una imagen visual del amo, que más tarde lo expresa en el dibujo, como se muestra en la figura 3.3. En la imagen se representa a tres seres: la partera, la planta del *wanduk*, y el amo.⁶ Es de esta manera, se construye una representación del paisaje del territorio, y la

⁶ Durante el trabajo de campo acompañé a las parteras en la realización del libro “*Ñukanchi sachá kawsawya aylluchiskamanda*” (Relacionarnos con nuestra amazonía), un proyecto multimodal de literatura oral de Napo. El contenido del libro son narraciones y dibujos de las parteras sobre los amos de las plantas y los espíritus del bosque. Durante este tiempo de trabajo se tomaron notas, video y fotografías del proceso, esto es parte del material e información que se presenta aquí.

relación que el cuerpo de las parteras establece son los seres que lo habitan, así como una política de la percepción.

El bosque como la chagra, forman parte del territorio dentro de la cosmología de las parteras kichwas de Napo, son espacios que se construyen. Como sugiere Philippe Descola (Descola 2004, 25) la diversidad de vegetación que se encuentra en la Amazonia se debe a la intervención de los pueblos que lo han habitado miles de años, por lo tanto no hay naturaleza de los recursos de fauna y flora que se pueden encontrar en esta región, sino una manipulación del territorio para construir un paisaje vegetal. El territorio en el que habitan las parteras Kichwas de la provincia de Napo tiene una amplia diversidad botánica, como se menciona en la “Enciclopedia de las Plantas Útiles del Ecuador” (2008), de acuerdo a estudios de etnobotánica en la región de la Amazonia habitada por los Kichwas, es una de las regiones que utiliza el mayor número de especies como medicina (De la Torre y Macía 2008, 25).

Pablo Yépez, en su artículo “Las plantas en las creencias y mitos” (2008), menciona que el estudio se basó en cuantificar y clasificar los usos sociales de las plantas de diversos grupos étnicos de Ecuador, este arrojó que los Kichwas del Oriente son los que presentan un uso más amplio de estas. Los usos sociales se clasificaron en: plantas para el uso ritual, se registran 327; estimulantes, vomitivos y supresores de apetito, hay un registro de 48; plantas para fumar, se registraron 4; plantas para el control de la fertilidad, se registraron 68; otros usos, que puede incluir curación de enfermedades no reconocidas por la biomedicina, como enfermedades espirituales, se registraron 39 (Yépez 2009, 96).

Por lo tanto, la presencia de plantas medicinales dentro del bosque, es también por un intento de los sabios de mantener la biodeversidad, sembrando en monte virgen. Como se mencionó anteriormente: las plantas, los árboles y otros agentes coadyuvan a la salud de la comunidad. De esta manera, la siembra de plantas medicinales es un ejercicio continuo que realizan las parteras tanto en el bosque, como en la chagra.

Este árbol amargo es para quebraduras y torceduras, por eso yo no lo boto, no olvido eso. Yo no olvido eso. Por donde quiera que vaya, en cualquier selva en que se anda, si no se siembra esta planta se pierde. Por eso yo lo tengo sembrado en cualquier lugar, a donde voy, en diferentes partes de la selva (Maria Narváez, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

La chagra es un espacio elemental para las familias kichwas de la Amazonia, ahí se reproduce la cultura, se transmite conocimiento, se siembran alimentos y plantas medicinales, los cuales son para el autoconsumo; la chagra es lo primero que se construye cuando se hace una casa, la primera siembra casi siempre será de yuca, porque es parte de la dieta diaria (Arévalo 2009, 66).

En mí chagra siembro medicinas amargas. Siembro de todo, hojas amargas medicinales, Ahí mismo, siembro yuca, para nuestra alimentación. También siembro plátano,... Nuestras abuelas, antepasadas, ellas nos dejaron enseñando. Por eso nosotras tenemos sabiduría y cuando [mi abuela] me regaló esa sabiduría, me dijo que debo sembrar - ¡Esto no deberás olvidar! Si te olvidas, después no podrás curar - sabía decir mi abuela. Mi abuela decía, no botarás, no te olvidarás de sembrar. Tienes que sembrar plantas medicinales amargas. Tienes que tener sembrado todo tipo de plantas medicinales amargas. Tienes que sembrar cerca de la casa, ahí podrás coger cuando lleguen las personas enfermas. y no tendrás que ir lejos a la selva, sólo por aquí tienes que sembrar (María Narváez, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Como advierten las parteras, el bosque ha disminuido, y esta situación no permite conseguir las plantas medicinales para curar de forma accesible, hay medicinas que se pueden encontrar en la chagra, pero hay otras que sólo se encuentran en el bosque. Además, las parteras sugieren, no cortar del mismo árbol, sino ir alternando, para que no pierda su fuerza de sanación.

Cuando piden de favor, diciendo que tienen ese tipo de enfermedad, cuando llegan pidiendo de favor para curar esa enfermedad, con tiempo tienen que informar de su enfermedad. Ahí es cuando nosotras salimos a buscar hojas, si vienen avisar llorando, pidiendo el favor, llegan a la casa ahí. - Si, ese don si tengo-. Si ustedes piden de favor, con dos días de anticipación tienen que avisar. Nosotras buscamos hojas en la selva, es difícil buscar ahora que está quedando ciudad, estando cerca de la ciudad no hay hojas (María Tapuy, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2016, traducción kichwa-español, AMUPAKIN).

Como podemos ver hay toda una política de relaciones y de usos de las plantas medicinales, son prácticas que no se encuentran aisladas de como se concibe el cuerpo y el territorio, es un transitar constante entre uno y otro, y se materializa como un saber ecológico de regulación y mantenimiento de este.

Se ha apuntado a la idea de que, más allá de los conocimientos técnicos, botánicos, agronómicos o teológicos puestos en práctica por los indígenas en sus actividades de subsistencia, era el conjunto de sus creencias religiosas y de su mitología lo que debía considerarse una especie de saber ecológico transpuesto, como si se tratara de un modelo metafórico del funcionamiento de su ecosistema y de

los equilibrios que deben respetarse para que este ecosistemas se mantenga en un estado de homeostasis (Descola 2004, 26).

De esta manera, podemos atribuir que los cambios en el territorio afectan en la formación del cuerpo de las parteras kichwas para sus prácticas de sanación. El bosque poco a poco empieza a disminuir, los espacios urbanos van incrementando, y esto hace que las parteras busquen o sustituyan otros elementos para hacer los remedios, por ejemplo, antes sobaban a las mujeres embarazadas con manteca de culebra o de gallina criolla, “ya cuando se va a sobar el vientre tenemos una manteca, tenemos diferentes: manteca de culebra, manteca de gallina criolla que son del monte, después de sobar bien la mano con la manteca” (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, dialogo en taller en AMUPAKIN, julio de 2016), ahora al no tener los insumos para hacer la manteca, se sustituye por pomadas de mentol, menciona la partera María Antonia Shiguango, aunque no es lo mismo, no deja la piel igual, ni te permite el mismo movimiento corporal, es una alternativa que se encuentra en las farmacias.

5. El olor del *wanduk* para ahuyentar espíritus

Se debe situar al sujeto que participa en la curación desde un orden cósmico que produce significados (Howes y Classen 2014, 57), de la misma manera los sentidos se integran e interrelacionan para la curación, en donde las culturas no occidentales buscan curar desde una complementariedad de tratamiento, generando distintos mensajes por diversos canales sensoriales (Howes y Classen 2014, 57), es decir pueden estar interactuando sabores, olores, música, visión, u otros para producir sanación o lograr los objetivos de cuidar la salud y la vida de los seres que requieran de su labor como parteras y sabias de la medicina tradicional.

Los autores Hoces y Classen en “*Ways of Sensing*” (2014), brindan algunos ejemplos de grupos de la amazonia tienen experiencias de sanación sensorial; se restablece al paciente en un orden cosmológico. Sobre todo, son investigaciones que intentan comprender el proceso de sinestesia, como interconexiones sensoriales que se dan con la toma de ayahuasca. En el caso de los Desana, un grupo étnico de la amazonia colombiana, el sanador regula el espectro de la persona enferma, ya que desde su cosmología se “sostiene que las fuerzas de color animan el mundo” (Howes y Classen 2014, 55 -traducción mía-), además estas fuerzas de color asociadas a una temperatura generan un olor (Howes y Classen 2014, 55).

También, los Sipibo-Conibo, en la amazonia de Perú, practican curaciones con interacciones sensoriales. Primero, el curandero hace la toma de ayahwasca para ver el cuerpo que se encuentra enfermo, “y se dice que su aura patológica tiene un escalofrío, que es la marca de los espíritus atacantes (nihue) que causan la enfermedad” (Howes y Classen 2014, 55 -traducción mía-). Después se inicia un ritual de sanación, para neutralizar el aura del cuerpo, esto es con fragancias de hiervas y con canciones que ahuyentan a los espíritus malignos (Howes y Classen 2014).

Estos ejemplos refieren a la integración sensorial para usos de sanación desde distintas cosmológicas amazónicas, además, se puede leer que el cuerpo es el punto de reflexión para comprender las sinestecias que se producen entorno a él.

La integración sensorial se refiere a las formas en que diferentes sentidos se estimulan y se interrelacionan en la curación. En las tradiciones no occidentales que hemos explorado, encontramos que se presta atención a las dimensiones estéticas para participar activamente en el proceso de curación (Howes y Classen 2014, 57, traducción de la autora).

Como refiere Howes y Classen la integración sensorial expresa como distintos sentidos se estimulan para lograr su objetivo de sanación. Sin embargo, proponiendo que la formación del cuerpo también es un elemento de reflexión y que es desde sus relaciones o fuerzas que adquiere, que es posible que la sanación sea efectiva. Por ejemplo, para asustar a los espíritus y que no hagan daño al bebé cuando está recién nacido, María Antonia Shiguango, le pone *wanduk*⁷, y con el olor, logra ahuyentar a los malos espíritus y proteger al bebé de cualquier enfermedad. Además, tiene otros usos para curar dolores, para encontrar cosas perdidas, para soñar, para desinflamar. María Antonia Shiguango conoce esto porque tiene el poder del *wanduk*, porque sus abuelos le enseñaron.

Por eso cuando florece el *wanduk* tiene ese aroma, ahí está el espíritu, se percibe muy rico. Se limpia con las hojas de *wanduk*. Es importante, si toman *wanduk* no deben comer ají, no hay que comer cualquier cosa caliente, hay que hacer dieta para que cumpla. A nosotros nos enseñaron limpiándonos la mano con las hojas y flores del *wanduk*, bien bonito, toda la mano. Nos llevaban a la mata del *wanduk*., limpiaban con la hoja del *wanduk*, pidiendo que el poder y el espíritu pase a la persona; para que algún día cuando él tenga unos doce, quince años cumplirá para poder curar; si alguien tiene un dolor o alguna enfermedad. - Sólo limpiando con la mano podrás curar y eso ya no debes dejar, si vas a ver algún parto, ahí con los tallitos de la hoja de *wanduk* hacer pedacitos y pasar pedacito por pedacito en fila, hay que hacer a la medida del cuello del bebé, hay que pasar en una

⁷ Su nombre científico es *Brugmansia*, también nombrado Trompetas de Ángel o Floripondio.

piola y ponerla al bebé recién nacido -. Eso le ponemos para que con el aroma del *wanduk* puesto en su cuello le proteja de cualquier enfermedad. Hasta que llegue una semana hay que cambiar. Después de dar a luz, hay que poner la hoja de *wanduk* asado en la parte hinchada, a algunas se les hincha bastante (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, narración oral, marzo de 2017, traducción kichwa-español, AMUPAKIN).

Esto es que la planta tiene una agencia sensorial para logra el efecto de alejar a los malos espíritus, sin embargo esto se logra porque la partera no construye una relación previa con la planta. Primero, hay que adquirir la fuerza y el poder del *wanduk*, después pedirle permiso al amo del *wanduk*, y después realizar una limpieza del cuerpo de la persona en peligro o enferma, siguiendo este procedimiento su olor tendrá el efecto.

Finalmente, las interpelaciones no sólo se construyen sensorialmente sino también se debe tomar en cuenta la formación del cuerpo y éstas relaciones que se crean para que haya una sensación y estímulo sensorial que lo permita.

6. La formación del cuerpo del bebé dentro del vientre de la madre

Las parteras acompañan a las mujeres durante el proceso de gestación y el parto, acomodan al bebé en el vientre de la madre, dan indicaciones para la formación del bebé, procuran la salud de la mujer embarazada; este es un trabajo que se ejerce desde una percepción especializada y singular de las parteras kichwas. Si bien el *yachak*⁸ puede participar durante el parto para ahuyentar a los espíritus o para aminorar el dolor de las mujeres con las contracciones, ellos se retiran después de hacer su trabajo. Las parteras son las encargadas de estar en todo el proceso, el acompañamiento y la atención es un trabajo de carácter sensible, desde una percepción informada por su experiencia y sus conocimientos.

Las formas en que usamos nuestros sentidos, y las formas que creamos y entendemos los sentidos del mundo, están formados por la cultura. La percepción es informada no sólo por la persona que siente una particular sensación que tiene para nosotros sino también por los valores sociales que lleva (Howes y Classen 2014, 1, traducción de la autora)

⁸ El *yachak*, es un sabio y curandero, en español lo traducen como chamán o sháman, la mayoría son hombres, pero también hay mujeres *yachak*. Estos sabios son los intermediarios entre los seres humanos y otras fuerzas sobrenaturales (Almicar, 2014) y su poder emerge de “El Ukupacha es concebido como espacio estrictamente de la esfera espiritual, se concibe como un mundo con una superestructura social con *pueblos* y *ciudades*, y como fuente de poder y aprendizaje de los poderosos *yachakuna*, ahí no existe el tiempo tal como se conoce en la realidad actual” (Albán 2014, 80). Por lo tanto estos sabios tienen poderes que les facilitan, “comprender, ver y relacionarse, por un lado con otros hechiceros y por otro con espíritus y almas de los antepasados” (Kohn 1994, 24).

De esta manera, la percepción de las parteras no sólo deviene de los valores sociales adquiridos sino de su propia experiencia y conocimiento obtenidos para acompañar el proceso de gestación, del parto y postparto, esta perspectiva les posibilita tener otra sensibilidad y mirada de la mujer. “Decir que la percepción está formada por la cultura y que la sociedad regula cómo y qué percibimos es también decir que hay una política de los sentidos” (Howes y Classen 2014, 6 -traducción mía). Estudiar a los sentidos desde una práctica conlleva a indagar sus particularidades y sus expresiones, en el sentido de reconocer las múltiples formas de sentir alejándose de la homogenización que puede surgir (Howes y Classen 2014); ya que la percepción es un constructo social (Pink 2014). Esto se esclarece cuando estas prácticas sensoriales se generan y se problematizan desde el género, la clase o grupos étnicos (Howes y Classen 2015, 6).

Por lo tanto, se puede decir que hay una política de los sentidos basada en una cosmología y en las prácticas de las parteras kichwas que se construye desde la relación con los otros, en este caso, con las mujeres. Como se atribuye, la cosmología de los pueblos amazónicos se rige bajo principios sociales que construyen una identidad desde un carácter relacional (Descola 1998). Desde luego la información que tiene una mujer que ha parido o/y ha participado en numerosos partos, no será la misma que la de un hombre que tiene otra formación corporal y relaciones distintos con seres humanos o no humanos, por lo tanto, otra percepción.

El siguiente mito de la “Mamá Naka” (Andy 2012) explica cómo las mujeres aprendieron a atender el parto, porque una *rukumama*⁹ sabía les enseñó poco a poco, para que las mujeres embarazadas no murieran, ya que anteriormente ellas no conocían ese saber, una especialidad de las mujeres, en donde la vida de la madre y la del bebé están en riesgo; una labor ardua para las mujeres embarazadas, el bebé y las parteras. Como menciona Blanca Muratorio (2000), las mujeres grandes dan consejo a los jóvenes con bastante tranquilidad, ya que “Educar es un proceso lento que requiere la misma paciencia del trabajo femenino de domesticación de las plantas” (Muratorio 2000, 253). Así lo demuestra el siguiente mito:

Antiguamente, algunas mujeres kichwas por no saber dar a luz, morían en el parto. Una mujer diabla ayudaba a dar el parto a cambio de sacrificar a la madre. Partía el vientre, sacaba al bebé y se llevaba la placenta. En una ocasión, una viejita llamada Naka apareció por esos lugares. Había escuchado que las mujeres embarazadas morían en el parto. Cuando se acercó a las mujeres, dijo: -ustedes

⁹ Abuela.

siendo mujeres grandes no pueden, yo que soy una mujer chiquita, solita me las arreglo para dar a luz-, -hoy le voy a enseñar a ustedes cómo deben proceder-. Cogió a una mujer con dolores de parto y le fue enseñando paso a paso, el niño nació y la mujer no murió. Desde ese día, las mujeres de esa comunidad ya no morían por el motivo de dar el parto. Después, llegó la mujer diabla para ayudarlo a dar el parto. Pero, ellas dijeron que ya no necesitan de su ayuda porque ya sabían todos los procedimientos (Andy 2012, 391).

Las parteras de AMUPAKIN hacen controles de embarazo en La Casa para la Vida, además en sus comunidades las visitan mujeres embarazadas que las conocen, aunque ellas les sugieren que pueden ir a La Casa para la Vida para hacerse el control de embarazo; sin embargo, nunca se niegan a atender a una madre embarazada, es uno de sus principios, atender a una mujer cuando lo necesite. Como menciona María Antonia, colocarse en el lugar de la mujer embarazada, es también por su experiencia de ser madre, y por conocer los síntomas que se pueden dar en la gestación del bebé.

Partera porque mi mamá mismo ha sido partera, y mi mamá me enseñó, nunca puede olvidar, porque yo como mujer, primer embarazo.... Entonces, algunas mamás vienen así, no está bien el bebé, entonces yo digo, enseguida, porque yo me sentía así, a mí me dolía, entonces igual ha de estar molestando a la que está embarazada, entonces enseguida venga nomás, llamaba. Diosito me ayudó, bastantes partos han venido, aunque no había casa, cualquier cosita atendía y así cuando viene el bebé, en mi brazo ya cojo el bebé (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, abril de 2017).

Hay mujeres que continuamente asisten a La Casa para La Vida y piden que su control de embarazo lo haga una partera en especial, o eligen una partera de confianza para su parto, las parteras acceden y respetan la decisión de la mujeres embarazadas. Si no hay preferencia por alguna partera, la partera en turno hace el control, o en su caso atiende el parto, aunque en pocas ocasiones las parteras atienden solas el parto. Es igual al realizar los controles a la mujer embarazada, no los realizan solas, si hay más parteras presentes se involucran; tienen interés de conocer el diagnóstico, la situación y ver cómo está el bebé. El bebé tiene agencia en el vientre de la madre, el bebé escucha y siente. Cuando se hace el tacto hay que hacerlo con la mano limpia, porque las parteras dicen que él así lo pide. María Antonia relata, cómo el bebé quiere el masaje de manera suave, para que no lo lastimen.

Nuestras mamás dicen que el bebé quiere que le soben bien y hacen como el bebé le pide no lastimarlo, le decimos mientras se soba, ya cuando se va a sobar el vientre tenemos una manteca,

tenemos diferentes como: manteca de culebra, manteca de gallina criolla, que son del monte, después de sobar bien la mano con la manteca, empezamos a sobar el vientre, así mismo al sobar vemos en que posición se encuentra. Si está a un lado, o a veces esta cruzado o sentado, en diferentes posiciones están los bebés y eso se le informa a la paciente, que su bebe esta creciendo en una mala posición y que le voy a sobar, a veces la cabeza esta acá, entonces, voy a sobar despacio, despacio aguantara que está duro diciéndole que se le va a poner en una posición correcta, mientras se le soba, después hasta que llegue la hora del parto (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, julio de 2016, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Ellas soban a la mujer embarazada para acomodar al bebé, hay mamás que tienen que ir cada mes porque el bebé se mueve mucho, y las parteras lo acomodan continuamente. También, cuando las mamás tienen malas posiciones corporales hacen que el bebé se baje y las lastime, entonces ellas lo suben cuando está muy abajo. Las parteras de acuerdo a como perciban la posición del bebé es que indicarán a las mujeres si deben ir cada 15 días o un mes después.

Aprendí a ver el vientre, a poner el bebé en buena posición, aprendí todo. Entre a ayudar en los partos, Tanto ver y hacer tacto en el vientre, aprendí. Mi abuelita decía: si el bebé está bien o no, tienes que hacer el tacto en el vientre y así aprender, así me decía, por eso pregunté: ¿Qué pasa abuelita? Ella decía: tú nunca debes dejar de hacer tacto del vientre para que te des cuenta, cuál es la posición del bebé, como tú ya sabes, tienes que siempre hacer el tacto del vientre y llevar enderezando hasta que esté en posición para el parto. Y me decía que cada dos meses tengo que enderezar hasta la posición de parto, si no sólo en quince días tienes que ver como está la posición del bebé y si está creciendo bien, o si está creciendo mal, cada quince días tienes que hacer que venga [la mujer embarazada] a otra cita, si está mal ubicado, tienes que llamarla para ver y enderezar hasta que el bebé esté en la posición de parto. Sólo si te veo otra vez en la próxima cita, no tendrás problemas en el parto, tienes que sugerir, me decía, decía que así tengo que sugerirlo a la madre embarazada, Sólo sugiriendo así, volverán, me explicó, si tu no le sugieres, no vendrán, decía (María Narváez, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

También, si la mujer embarazada tiene otros dolores corporales las parteras la soban; si hay alguna infección vaginal las parteras le dan medicina para que tome, esto es una mezcla de hojas de pelo de maíz, *chia panga*, hierba luisa, *auyupanga*.

Los consejos de la partera para la formación del bebé y para la buena posición forman parte de su búsqueda de la buena salud del bebé y de la mujer embarazada, esto es parte de su labor como acompañantes del proceso de gestación. Además, las parteras sugieren que las mujeres deben seguir

una alimentación adecuada, comer *garabato yuyu, chunda yuyu, tuta yuyu, maqui yuyu, ala, waba, avio*, morete, banano, caña, piña- chivilla, machitonas, plátano, maqueño, *chucula, kambiak, sarapi*, mazamorra de pollo. Sin embargo, las mujeres jóvenes difícilmente siguen esta alimentación durante el embarazo, esto provoca que los dolores sean más intensos en el parto o que la mujer se enfermó después del parto, también incide en la salud del bebé. De esta manera, seguir las dietas permite que el parto no se complique y que el bebé nazca con fuerza, con conocimientos y con poder. Son poderes que se tienen que seguir fortaleciendo, ya que la construcción del cuerpo es una práctica continua.

Si una madre embarazada como ahora, si una embarazada estuviera, hay que darle de tomar wayusa, todo lo que puede haber en el monte para que en nuestro cuerpo quede teñido, haciendo poco, a poco, a poco hay que hacer tomar; a la mamá hay que hacer que haga dieta, si a la mamá han hecho hacer dieta, el bebé con esa fuerza ya nace, con ese poder nace. ahora la mamá ya sabe haciendo dieta, que nomás hay que tomar para tener fuerza, larga vida, diciendo así, lo que dijo la abuela sabia eso allá aprendió y hace crecer al bebé. Cuando nace el bebé, el bebé que creció haciendo con lo mismo, siendo así nosotras hablamos, desde bebé tenemos los saberes y poderes, porque, cualquier hoja que queremos llevar pedimos a nuestra madre tierra, así, dame tu poder, tu poder, para tomar, para que el bebé venga con sabiduría, conocedor, mucha fuerza (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, agosto de 2016, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

También, hay una serie de prescripciones de cómo hacer ciertas prácticas para que el bebé nazca bien y no tenga dificultades en el parto, sin que se le enrede el cordón, o para que se acomode en una buena posición. Estas son actividades relacionadas con la chagra como es llenar la canasta con leña de forma ordenada; debe cargar la bolsa de la shigra en el hombro, sin atravesarse; no debe comerocolón (arroz duro), no debe dejar mucho tiempo la yuca en la canasta; no se debe mezquinar el agua; no dejar la basura mucho tiempo sin tirar; y no jugar a taparse o envolverse con cobija.

Todas indicaciones son los saberes que las parteras transmiten a las mujeres embarazadas para que durante el parto no haya dificultades. También estas prescripciones llevan a una buena formación de un bebé saludable y fuerte. De esta manera podemos observar que hay una acumulación de saberes que permiten y facilitan el nacimiento de un bebé, no sólo depende de la experiencia de la partera, o de los dones que tengan de las plantas, hay que tomar en cuenta los cuidados y los consejos que

brindan las parteras, ellas son las encargadas de la formación de los bebés para su llegada a este mundo.

7. El acompañamiento en el parto

El parto es un evento que sale de la cotidianidad, altera el orden establecido, requiere de un gran trabajo de colaboración de la madre, el bebé, las parteras y los acompañantes. Este hecho lleva a que las parteras demuestren en su máxima expresión su relación con la madre embarazada, y su trascendente labor; acompañan, cuidan, demuestran su cariño, son cómplices del evento y procuran la salud de la madre y del bebé. Como menciona la partera Catalina Aguinda, la presencia de los familiares y de las parteras permite acompañar en los dolores más profundos, a diferencia de la percepción de un hospital, en donde no hay un acompañamiento ni una complicidad.

Sólo las que quieren dicen que van al hospital. Las que no quieren ir al hospital, no van, porque les toca estar acostadas solas, los doctores las dejan y se van, dicen. En cambio en la casa, todos los familiares están viendo, ayudan a coger [la embarazada] en los dolores más profundos. Dicen que por eso quieren donde los indígenas y no donde los mestizos (Catalina Aguinda, partera de AMUPAKIN, entrevista, febrero de 2017, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Además, la partera María Antonia Shiguango expresa que la presencia de la familia y de las parteras durante el parto genera más calor, más fuerza y más cariño. Esta percepción es semejante a la práctica de transmisión de *pajuyuk* que es expresada como una transmisión sensorial de calor, este representa la fuerza para sanar.

Con el marido, mamá y papá, más calor, más fuerza, más cariño tienen. Entonces, que no está el marido, no está los otros, el sentimiento de qué va a pasar, los otros pensando afuera, y otro dónde estará mi mamá, cójame, vea. Para no tener esas ideas nosotros damos libre, todos que estén ahí viendo y ayuden, para cualquier cosa, hemorragia, para cualquier cosa, tenemos que tener hoja, hacer. Cuatro o tres, uno tiene que estar, tiene que estar ahí mismo tiene que estar cogiendo (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, abril de 2017).

El parto tiene una sensación de adrenalina, de no conocer qué puede pasar, por eso es importante el acompañamiento de la familia y de las sabias con experiencia. Dentro de mi trabajo de campo, me permitieron acompañar dos partos en AMUPAKIN, ambos se dieron de día. A continuación quisiera hacer un breve relato de cómo aconteció el parto de Erika y Kelly, desde de mi mirada, porque considero que las parteras realizan un trabajo muy amplio y de carácter sensible, que el

acompañamiento prenatal, en el parto y postparto son un trabajo comprometido y delicado; sin embargo, el parto es un hecho único, no sólo altera un orden cosmológico, en donde se pueden estar llevando batallas espirituales para que el bebé nazca, sino también es la salud del bebé y de la mujer que están vulnerables.

7.1. El parto de Kelly Shiguango

Al primer parto que asistí fue el de Kelly Shiguango, ella es voluntaria de AMUPAKIN, y nuera de la partera Ofelia Salazar. Durante el parto de Kelly Shiguango, las parteras le explicaban, en kichwa y español, cómo su bebé iba bajando; también, le indicaban con mucha paciencia cómo debía pujar hacia abajo para que ayude al bebé a bajar, le informaban que las contracciones serían cada vez más continuas; le dieron de comer un caldo de pollo para que no estuviera tan débil en el parto. Siempre una de las parteras se quedaba con ella, las otras parteras iban y venían, porque estaban preparando los instrumentos para el momento del parto. También, le sugerían acomodarse con las piernas abiertas para que el bebé baje más rápido, además, le encargaron que camine mucho, pero ella se encontraba bastante débil para caminar. A Kelly Shiguango la acompañó su pareja, él estaba pendiente de lo que se necesitará. Las parteras decían que ella tenía dolores fuertes porque no se cobijaba bien por las noches durante el proceso de gestación, su cuerpo se encontraba frío. En la cama que estaba la tenían tapada para que estuviera caliente. Ofelia Salazar estuvo todo el tiempo cerca de ella, para apoyarla y abrazarla. Cuando las contracciones eran continuas Kelly Shiguango entró a la habitación en la cual se realizan los partos. La partera Adela Alvarado se sentó en la silla de parto para sostener a Kelly que se colocó arriba de ella, abrazándola. María Antonia Shiguango y Olga Chongo, se colocaron en cuclillas debajo de Kelly, observaban si el bebé ya estaba bajando, Ofelia Salazar y Marilyn Salazar, parteras, se encargaban de ver cómo estaba Kelly, de darle de mascar jengibre para que no se durmiera, porque Kelly se encontraba muy cansada, ya que sus dolores de parto iniciaron desde la madrugada. Cuando el bebé ya estaba por nacer, las parteras animaban a Kelly, diciéndole que ya casi nace “fuerza mamita, fuerza, ya está naciendo, puja una vez más”.

Como Kelly se encontraba muy débil, las parteras pidieron una valoración médica, esto es con el médico que se encontraba en turno en el centro de salud¹⁰, ubicado en el mismo espacio que

¹⁰ En julio de 2017, las parteras expulsaron el centro de salud de atención básica, que pertenece al Ministerio de Salud Pública por no contribuir económicamente por el uso del espacio, y porque no existía un trabajo ni un diálogo que fortaleciera el trabajo de las parteras.

AMUPAKIN hasta julio de 2017. Cuando la médico llegó a hacer la valoración, el bebé nació, la médico se coloca a lado de las parteras que estaban recibiendo al bebé, y ella lo toma para limpiar al bebé, las parteras esperan a que salga la placenta, pero como hay algo de sangrado, le dan aguüita caliente de hoja de yuca, la médico les sugiere que le hagan masaje en el vientre en círculos. Adela Alvarado que se encontraba abajo de Kelly, cargándola, le empieza a hacer el masaje. Mientras las parteras cortan el cordón umbilical, y la médico sostiene al bebé para limpiarlo. Nació una nena. La médico entrega a la nena a una partera para que la siga limpiando, la partera lleva a la nena a dar un baño en agua caliente con plantas medicinales.

Mientras María Antonia está con la médico esperando que salga la placenta, la médico propone que Kelly se acueste para ella sacar la placenta, las parteras le dicen que no, que Kelly se encuentra muy débil y que así debe salir la placenta. La médico se acomoda en una posición incómoda para ella, y cómoda para Kelly y la saca. Después las parteras toman la placenta en una cubeta y la retiran de la habitación, limpian rápidamente todo, y colocan un colchón cerca para acostar a Kelly en la misma habitación, ya que no tiene energía para moverse, la médico pide a la enfermera que entra a la habitación le ponga suero y oxitocina a Kelly, las parteras lo permiten, porque para ellas es importante que Kelly esté bien de salud. Acuestan a Kelly e inmediatamente le pasan a la bebé para que la cargue y pueda amamantar. Todas se quedan en la habitación, parteras, médico y enfermera. La médico, mientras platican del parto muy alegres, la médico les agradece por permitirle estar ahí, y dejarla participar.

7.2. El parto de Erika Shiguango

El segundo parto fue el de Erika Shiguango, también es voluntaria de AMUPAKIN, hija dela partera Olga Chongo. El día que Erika empezó en labor de parto, nos encontrábamos muchas personas en AMUPAKIN, se realizaba un encuentro de medicina tradicional organizado por el Consejo de Yachak Runa Amazónico Del Ecuador (CYRAE). Por el día habían mesas de diálogo, venta de medicina natural y artesanías, talleres; por la noche habían ceremonias de Ayahuasca. Las parteras llevaban dos semanas trabajando para el evento, una semana antes de que iniciará, y en la semana que se realizó, ya que como llegaron personas de diferentes lugares, muchos se hospedaban en AMUPAKIN, y también estaban encargados de la alimentación. Por las noches en la ceremonia de Ayahuasca, también ellas tenían responsabilidad de quedarse para supervisar que todo saliera bien, ver que todas se encontraran bien con la injerencia de ayahuasca, estar al pendiente de cualquier cosa que pasará, y sobre todo acompañar.

Al otro día, se levantaron muy temprano, como acostumbran para preparar todo para la jorjada. Ese día Erika llegó desde muy temprano con dolores a AMUPAKIN. Era el turno de la partera Adela Alvarado, eso significaba que le tocaba atender el parto, pero al ser hija de la partera Olga Chongo, ella estaría presente. Así que entre las dos estuvieron pendiente todo el día de Erika Shiguango, ella nunca se quedó sola durante esas horas. Erika no se encontraba tan débil, pero se sentía un poco incómoda por la nueva experiencia y labor de dar a luz, era su primer parto. Además, tenía una infección vaginal, los dolores que ella tenía eran muy fuertes, y le molestaba mucho cuando las parteras le hacían tacto en el vientre y en la vagina. Las parteras respetan su decisión cuando ella no les permitía que la tocarán, e intentaban dialogar con ella para explicarle cómo debía de acomodarse, o respirar, tomar medicina para que el parto saliera bien.

También, en el salón del parto estaba su pareja y su hermana Cinthia que había dado a luz un mes antes. Cinthia se encargó de preparar guayusa para que le diera energía, hoja de yuca para que no hubiera mucho sangrado, clara de huevo para que bajara rápido el bebé. También la pareja de Erika le tocaba participar en las necesidades que se tenían, comprar comida, dulces, ir por guayusa.

Después de algunas horas, cuando los dolores eran continuos, el bebé ya había bajado más y empezaron a llegar más parteras, ya que anteriormente sólo estaban Olga Chongo y Adela Alvarado. Erika Shiguango se encontraba un poco cansadas y no quería seguir las indicaciones de las parteras: tomar lo que le daban de beber, caminar, pujar hacia abajo, tener la posición del cuerpo abierta de piernas, incluso en algún momento ella decía que quería ir al hospital, pero las parteras le dijeron que no, porque ya estaba por nacer. Cuando los dolores eran más fuerte, le hablaron al *yachak* para que le soplara la coronilla a Erika Shiguango, ya que en el evento se encontraban bastantes *yachakunas*. El *yachak* entró, le sopló y dijo: ya va a nacer, después se fue. A partir de eso, Erika cambió su energía, tenía más disposición a seguir las indicaciones de las parteras. Se acomodó como le dijeron, nuevamente sentada arriba de Adela Alvarado, quien la sostenía y abrazaba. Olga Chongo y María Antonia Shiguango abajo en cuclillas, esperando a que el bebé naciera, y Ofelia Salazar llegó a animarla, a darle jengibre, entre todas empezaron a decirle que ya casi nacía, que ya estaba ahí, que pujara fuerte. Hasta que nació una nena.

7.3. El nacimiento del bebé

Las parteras expresan el nacimiento del bebé como la llegada a este mundo, ya que para los kichwas de Napo hay otros mundos interconectados al que ellos habitan. Almicar Albán en su tesis “Sistema

médico indígena entre los kichwas amazónicos: Prácticas tradicionales e interculturalidad” (2015), menciona que para los kichwas de la amazonia existen tres mundos: *Awapacha* o firmamento, *Kaypacha* en donde habitan los humanos y los espíritus, y *Ukupacha* que es el inframundo, en donde sugiere que entre estos tres mundos hay una conexión y que el acceso a la interpretación de estos fenómenos es parte de los saberes de los *yachakunas* (Almicar 2015, 79).

El Ukupacha es concebido como espacio estrictamente de la esfera espiritual, se concibe como un mundo con una superestructura social con *pueblos* y *ciudades*, y como fuente de poder y aprendizaje de los poderosos *yachakuna*, *ahí no existe el tiempo tal como se conoce en la realidad actual*. (Albán 2015, 80).

Cuando las parteras refieren al nacimiento como “*pagarina*”. El término *pagarina*, que en el quichua andino se nombra “*pakarina*”, es una palabra que no sólo hace alusión al parto, también se ha utilizado para hablar del origen, desde la cosmología andina, *paqari* es la concentración y dedicación del tiempo, también refiere a totalidad del tiempo, puede indicar toda la noche o todo el día (Mamani 1997), “la creación del mundo fue *paqari* la oscuridad fue alumbrando por la luz y la fuerza de Qhun Ticci, el dios creador asociado al trueno y al rayo” (Mamani 1997, 287).

La forma de nombrar el nacimiento del bebé por parte de las parteras, como la llegada a este mundo, lleva a la reflexión de que los bebés antes de nacer se encuentran en otro lugar. Como menciona Pierre Clastres en “Crónica de los indios Guayaquís: lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay ”(1998).

Todo nacimiento es vivido dramáticamente por el grupo entero, no es la mera adición de un individuo suplementario a esta o aquella familia, sino una causa de desequilibrio entre el mundo de los hombres y el universo de las potencias invisibles, la subversión de un orden que el ritual debe ocuparse de restablecer (Clastres 2001, 6).

Cuando las parteras invitan a participar al *yachak* en el parto de Erika, se da una conexión espiritual y supranatural, como es el ejercicio de los *yachak*, para ahuyentar a los malos espíritus y aminorar el dolor de parto, restablece el orden para que el bebé nazca.

Después del parto, las parteras entierran la placenta dentro del terreno de AMUPAKIN, lo entierran para que crezca un bebé fuerte, sano y con energía.

7.4. Limpieza del cuerpo en el postparto

Ocho días después del parto, sigue la ceremonia para limpiar los cuerpos de las personas que estuvimos presentes, de la parturienta y del bebé, esto es con la intención de sacar todos los males que se generaron durante el parto. “Cuando una mujer pare la situación del grupo se transforma profundamente, pero el desorden afecta igualmente a la naturaleza, la propia vida de la selva percibe un nuevo impulso” (Clastres 2001, 16). Esta ceremonia que se realiza ocho días después permite restablecer los cambios en el cuerpo de las personas participes y cómplices del parto, también permite agradecer que el bebé llegó a este mundo.

Si bien es una práctica que antes hacían, hoy en día casi no se practica, pero las parteras en AMUPAKIN han estado revitalizándola con las mujeres que son miembros y dan a luz.

Un día antes de la ceremonia juntaron las plantas que se necesitaban y dejaron todo listo para que en la madrugada se hirviera. Todos los que íbamos a participar dormimos en AMUPAKIN. Nos levantamos de uno en uno, y lo primero que tomamos fue guayusa, ya que hirvió el agua con la medicina de las plantas: *tsikta*, *pitun kara* y *tuka*, María Antonia dio consejos a los nuevos padres, limpió a Erika con la bebida que iba a tomar, después a su pareja, una vez que pasaron ellos, nos limpió a todos, María Antonia fue la última, ella se limpió sola. El procedimiento era, ella te limpiaba con la bebida pasando el pilche muy cerca del cuerpo, uno estaba sentado y extendía las piernas y los brazos, y después debíamos tomarlo sin parar, de esta manera te hace vomitar inmediatamente al terminarlo, eso te ayuda a limpiar el cuerpo y sacar toda la mala energía.

Hasta cuando llegue una semana de cuidado cuando ya está una semana, nosotras preparamos la cáscara amarga del monte como del árbol de *pitun* y *tsikta*, de eso buscamos doce árboles de donde esta el sol y de donde sale el sol y reuniendo de las cuatro partes se saca la cáscara, cortando la cáscara con un poco de tabaco y *tsikta*, con eso se le limpia bien a la paciente cuando se va a cocinar al amanecer con el cantar del *kukupá*¹¹ se levanta, cocinando eso hacemos vomitar ¿para qué hacemos vomitar nosotras? la saliva para que se lave todo el malestar hacemos vomitar tomando eso (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, julio de 2016, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Después del ritual para limpiar los cuerpos, se hace una danza. Se preparan los materiales que debe utilizar de grande, él bebé o la bebé, de acuerdo al sexo se le asigna un rol de género. Si es mujer

¹¹ Búho

ella ocupará una canasta, un machete, la shigra, hojas medicinales. La danza se realiza en círculo, en donde se va bailando con la canasta encima, y los papás van en la parte de adelante cargando al bebé, detrás de la partera que le dará los conocimientos. La partera canta después de la danza, agradeciendo la felicidad que tienen por la llegada del niño, agradecen que ya llegó a este mundo, le brinda el conocimiento al bebé del camino que debe seguir para ir a la chacra.

Con el tambor y con esa pepa llamada tania se machuca y se disuelve, nosotras nos damos la vuelta alrededor cargando la canasta todas las parteras, en la primera vuelta que damos, este es el camino de ir a traer el agua, este camino es para ir al baño, este el camino para ir al pueblo. Todo esto le hacemos conocer al bebé, sonriendo y con alegría, a la paciente le decimos este conocimiento le damos, para que conozca esta canasta la bebé y que de grande tiene que seguir haciendo lo mismo. Nosotras a nuestra bebé desde pequeña ya le damos esa idea, para que cuando sea adulta pueda vivir con esas ideas. Después le cargamos y al ir cogiendo el paso, nosotras nos damos la vuelta y ahí decimos así cuando nace un nuevo bebé contentos, contentos le dejamos mientras nos movemos le enseñamos contento, contento nos movemos tocando el tambor y nos damos la vuelta bailando tan,tan,tan,tan (María Antonia Shiguango, partera de AMUPAKIN, entrevista, julio de 2016, traducción kichwa-castellano, AMUPAKIN).

Finalmente la partida da una da una serie de prescripciones a la madre para que su cuerpo se recupere pronto, e indica los cuidados que debe tener el bebé para que crezca sano.

7.5. El control de la reproducción sexual

Después del parto, lo que sigue el uso de métodos anticonceptivos naturales. Las parteras consultan a las mujeres que dieron a luz, cuánto tiempo quieren estar con anticoncepción, les preparan un remedio para que ellas lo tomen, hasta que decidan volver a tener hijos, pueden ser varios años, además ellas advierten que sólo ellas pueden dar ese preparado porque si una mujer que no conoce lo prepara se puede intoxicar, son dosis precisas las que se deben preparar. En el encuentro de medicina tradicional en abril de 2017, el Consejo de Yachak Runa Amazónico del Ecuador (CYRAE), organizaron un encuentro en donde las parteras explicaron el trabajo que hacían y abordaron el uso de plantas medicinales para el control reproductivo, durante ese diálogo se generó una pequeña discusión entre los *yachakunas* y las parteras. La discusión se generó por una intervención que hicieron los *yachakunas* para explicar que ellos también trabajan de forma espiritual el control de la reproducción sexual, pero no con la injerencia de plantas medicinales, sino a través de sus poderes espirituales. Las parteras argumentaron que la diferencia entre decidir hacer un control reproductivo con los *yachakunas* o con las parteras oscilaba en que una vez que una

mujer va con un *yachak* para no tener hijos por algún tiempo, después debe regresar con el mismo *yachak* para que retire el efecto y nuevamente se pueda embarazar; de esta manera tienen que pagar nuevamente, y depende de la voluntad del *yachak* para que esto suceda. A diferencia del trabajo de una partera, en donde ella les brindan el remedio para que ellas decidan el tiempo que van a tomar la medicina, de esta manera las parteras les brindan autonomía a las mujeres para su control sexual reproductivo. Aunque, las parteras respetan el trabajo de los *yachakunas*.

Finalmente considerar que las prácticas de salud no son estáticas en los grupos sociales, se van transformando y construyendo nuevos conocimientos, a partir del diálogo y encuentros con otras culturas, o nuevas experiencias; también, a partir de la instauración de un sistema médico homogéneo e impositivo como es la biomedicina. Pero a estos elementos, la autora Giovanna Reyes en el artículo “Salud sexual y salud sexual y reproductiva bajo un nuevo concepto: reproducción social”(2009), publicado en una compilación en el libro “Diálogo de saberes: plantas medicinales, salud y cosmovisiones” (2009), propone que si hay algo que predomina en los pueblos indígenas es el uso de las plantas durante diferentes generaciones, durante el ciclo vital de la mujer: para la menstruación, el postparto, como anticonceptivo o abortivo (Reyes 2009, 36). En el caso del control de fertilidad, desde las generaciones contemporáneas han disminuido su uso, debido a que, trabajar el control de la fertilidad con plantas requiere de también tener una dieta de alimentación especial y cuidados físicos, para que puede tener eficacia. Sin embargo, la inmediatez que tiene el uso de métodos anticonceptivos del sistema de salud biomédico es más sencillo en su uso (Reyes 2009, 36). Por otro lado, hay el uso de plantas que sigue vigente en las nuevas generaciones, sobre todo, después del parto, para la sanación del vientre, para poder recuperarse pronto y seguir con las labores que deben realizar, en donde se considera que son efectivas.

Capítulo 4

Construcción documental

Esta investigación tuvo como objetivo conocer cómo se genera la transmisión de saberes de las parteras kichwas desde la realización de una etnografía audiovisual y sensorial. La etnografía es un método de carácter reflexivo, ya que como menciona Sarah Pink (2011), no sólo es un trabajo en donde se recoge información, sino, también es un proceso para crear conocimientos y buscar su representación, en donde interviene la experiencia que el etnógrafo adquiera y aporte (Pink 2011). El producto audiovisual que se obtuvo no es sólo un video, deviene de una construcción teórica, una búsqueda epistemológica, de un contexto particular, en la cual, la cámara y la grabadora de sonido también fueron un detonante (Ardèvol 2009), retomando la propuesta de Jean Rouch (2007) de una cámara que provoca acciones que no se generarían si la cámara no estuviera presente, es decir esta mirada es cómplice, construye imágenes que evidencian una relación y como menciona Macdougall (2005): “Las imágenes corporales no son sólo imágenes de otros cuerpos; Son también imágenes del cuerpo detrás de la cámara y de sus relaciones con el mundo” (Macdougall, 2005, 4 -traducción mía-). De esta manera, la representación que se proyecte es también una forma de mirar la labor de las parteras Kichwas, la relación que construyen con las mujeres embarazadas, la percepción que tienen del parto y la relación que cimentan con el bosque.

Las imágenes fotográficas son inherentemente reflexivas, ya que se remiten al fotógrafo en el momento de su creación, en el momento de un encuentro. En las películas esto se extiende por una especie de triangulación, en la que cada escena sucesiva localiza más al autor en relación con los sujetos (Macdougall, 2005, 4, traducción de la autora).

Esta reflexión es inherente a la creación de imágenes, también es una forma de percibir intrínseca a nuestra construcción social previa a la investigación, y a las alteraciones que se formulan durante la investigación: esto se materializa desde el proceso de acompañamiento a su labor de las parteras, el diálogo con ellas, el compartir espacios de su vida y su familia, de conocer las relaciones de poder internas y externas en las que se ejercen en su vida diaria, la continua búsqueda por defender su trabajo como parteras kichwas, enunciando sus derechos sexuales y reproductivos desde una perspectiva atravesada por su experiencia y su rol de género dentro y fuera su grupo social; todos estos elementos también construyen la mirada a la investigadora.

A lo largo de la investigación he mencionado que al realizar una etnografía audiovisual y sensorial es una forma primero de acompañar y compartir la experiencia de vida, y de representar el conocimiento; sin embargo, retomando la propuesta de Macdougall, quisiera agregar que esta representación, más allá de comunicar, es una forma de mirar, informada en la experiencia (Macdougall, 2005).

Antes de expresar ideas, son una forma de mirar. Antes de que describan algo, son una forma de mirar. En muchos aspectos, el rodaje, a diferencia de la escritura, precede al pensamiento. Registra el proceso de mirar con cierto interés, cierta voluntad (Macdougall 2005, 7, traducción de la autora).

Continuando con el planteamiento de Macdougall (2005), la mirada es una expresión de un estado sensorial y una manifestación de que "aprendemos a habitar lo que vemos" (Macdougall, 2005, 7 - traducción mía-). De esta manera, se realizó un seguimiento audiovisual de las prácticas cotidianas de las parteras, estar con ellas en el lugar donde habitan y realizan sus actividades; lugares en donde se crean relaciones de familia, amistad y de acompañamiento; como también en los espacios en los que llevan adelante su labor en la medicina tradicional. La vida afectiva y el trabajo, permeados por lo político y lo social también trastocan la intimidad, son espacios en los que se generan las sensaciones, las emociones, están implicados en la cotidianidad y cada día se van generando experiencias distintas (Le Breton 2002) y es desde estos espacio que se construye al sujeto, por lo tanto, trabajé en la etnografía audiovisual y sensitiva desde la cotidianidad.

Sin embargo, aunque se realizó una amplia documentación y seguimiento de las actividades de las parteras durante los tres meses de estancia en la provincia de Napo, acercándome a su vida cotidiana, en donde me permitieron estar en espacios familiares, íntimos, y en otras actividades en las que se encontraban involucradas como: eventos culturales, reuniones de AMUPAKIN y externas; solamente se eligieron algunos elementos para la realización del video documental, desde la construcción de una narración que permitiera comprender la percepción y la labor que realizan las parteras en su espacio de trabajo que es AMUPAKIN. Por lo tanto, se hizo énfasis en el acompañamiento que hacen a las mujeres durante el parto. Esto por varias razones: primera, porque es un momento que requiere de la sensibilidad y complicidad de diferentes mujeres parteras para que la vida de la mujer y el bebé se encuentren estables; segunda, porque es un hecho que irrumpe la cotidianidad y altera el orden establecido; y por último, porque a partir de la experiencia de presenciar dos partos y compartir otras experiencias junto a ellas, comprendí la importancia de acompañar todo el proceso del parto, en donde las relaciones entre la partera y la mujer son de

complicidad, de amor, de colocarse en la posición de la mujer e imaginar cómo se percibe este gran evento; en donde se requiere de la fuerza de la mujer que está pariendo y la guía, el ánimo y los saberes de las parteras.

También, la construcción del documental intenta dar respuesta a la pregunta de investigación de ¿cómo se realiza la transmisión de saberes de las parteras kichwas? poniendo énfasis en que la construcción del conocimiento de las parteras kichwas se genera más allá de una narración oral.

Esto es, primero proponiendo que está hecho es de carácter multisensorial, en donde los espacios en los que se realiza la transmisión de conocimientos son tan importantes como la acción de transmitirlos, los espacios que encontramos es la chagra, el bosque y la sala de parto.

En la primera parte del video documental podemos apreciar a María Antonia narrando cómo adquirió sus conocimientos sobre las plantas medicinales que se encuentra asociado al rol de género que le asignaron antes de casarse, esto se asocia en imagen al espacio de la chagra.

Después, nos adentramos al espacio de AMUPAKIN para conocer las actividades que realizan cotidianamente, y entre ellas encontramos el evento del parto de Erika, un trabajo en el que se mira cómo se van involucrando distintas parteras a lo largo de la labor y la sensibilidad que tienen para hacer su trabajo, mientras transcurre el parto de Erika, vemos y escuchamos algunos testimonios de las parteras para explicar algunas hechos del parto.

La continuidad del parto, pasando al postparto en donde a través del ritual se restablece el orden limpiando los cuerpos de Erika y la bebé con plantas medicinales, mientras se explica cómo se transmite el paju, y la diversidad de pajuyuk guna que hay, finalmente se cierra esa parte con el ejercicio de purificar el cuerpo y la sangre con la bebida que se prepara.

Y por último encontramos, el ejercicio de reflexión de María Antonia Shiguango sobre el bosque como una persona con vida y que coadyuva a la salud de las personas, esto es desde su perspectiva cosmológica.

Finalmente, cerrar con la idea de que más allá de lo que se pueda compartir en este video de la mirada del investigador que refleja las relaciones y la percepción que se tejieron en el trabajo de campo con en el acompañamiento a la labor de las parteras, es un producto que deja a libre

exploración al espectador para generar su propia percepción en el encuentro e interacción con este material. Como menciona David MacDougall (2005), nuestros cuerpos no son pasivos ante la recepción de la obra de arte, como lo puede ser el video. Surgen nuevas experiencias y respuestas corporales a partir de la visualización del material audiovisual, generando afinidades a otros cuerpos que no son los nuestros, se provocan sensaciones nuevas, en donde hay una interacción entre cuerpos, adquiriendo otras experiencias desde la visualización del audiovisual (MacDougall 2005). Ya que mirar genera efectos de la persona que percibe y del contenido del video, en ese sentido, ver no es un acto pasivo, se generan otros conocimientos, más allá de lo que el audiovisual puede mostrar, se conecta con la imaginación que detona el cuerpo (MacDougall 2005).

1. Guión Documental: Parteras kichwas de Napo

1.1. Story line:

La Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN) es una organización que se crea como sueño colectivo, este consiste en tener un espacio para atender partos y curar a los enfermos. El sueño se materializa con la creación de La Casa para la Vida. Las parteras brindan distintos servicios: hacen limpias, dan atención a mujeres embarazadas, curan a niños, atienden partos. La percepción del parto y el acompañamiento de las parteras requieren de un trabajo muy arduo, tanto de las parteras como por parte de la mujer embarazada, este es el evento que acontecerá, el parto de Erika y el nacimiento de su bebé. Después de una larga espera, dar medicina para los dolores, para que no se duerma, con el calor y cariño de las parteras y la presencia de su esposo, nace la bebé. Erika sigue cansada pero le da una sonrisa a su hija cuando la acuestan a lado de ella. Ocho días después del parto, limpian el cuerpo de Erika y de la bebé con las plantas medicinales. María Antonia, una de las parteras reflexiona sobre la importancia de la existencia y el cuidado del bosque como un elemento trascendente para la salud de los kichwas de Napo.

1.2. Sinopsis:

Las parteras de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN), ubicada en la Amazonia Ecuatoriana, expresan el carácter sensible de su profesión, desde una narración visual y sonora del parto de Erika; el acompañamiento, el ánimo, el cuidado, el cariño y la cercanía que realizan las parteras a las mujeres, son algunos de las sensaciones que nos transmiten en su práctica. La percepción que tienen las parteras sobre el bosque como una persona con vida que brinda salud a las personas, forma parte de su política de construcción del territorio.

1.3. Perfiles de personajes y locaciones:

María Antonia es una mujer kichwa que aprendió de sus padres los saberes de partera, también aprendió cantos kichwas con su madre. Desde que ella era pequeña sus padres acordaron con quien se casaría, esperaron a que crecería y tuviera conocimientos para llevarla a vivir a la casa de Francisco Salazar. Ella tenía la necesidad de tener una casa de salud para atender partos y sanar a los enfermos, así que fundan la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN). María Antonia nos comparte parte de la cosmovisión de las parteras, de pensar el bosque, las plantas como seres vivos con los que se tiene que dialogar, y los cuales se tienen que proteger.

Francisco Salazar es el esposo de María Antonia Shiguango, él está presente mientras ella relata como sus padres acordaron su matrimonio, mientras ella relata él teje artesanías.

Olga Chongo es partera de AMUPAKIN, ella es la madre de Erika Shiguango, y acompaña todo el proceso de parto de su hija, atendiéndola con medicina tradicional.

Adela Alvarado es partera de AMUPAKIN, ella aprendió a ser partera porque desde niña estaba interesada en tener esos conocimientos, cuando creció su mamá y su tía le fueron enseñando. Ella acompañó de forma permanente el parto de Erika, en donde se demuestra muy cariñosa y afectiva. Erika Shiguango es hija de Olga Chongo, ella es muy joven y atiende su parto en AMUPAKIN, en compañía de su esposo, de su mamá y de otras parteras de AMUPAKIN. Da a luz una niña, ocho días después de su parto limpian el cuerpo de su hija y el de ella.

Catalina Shiguango es partera de AMUPAKIN, es una partera adulta, ella tiene muchos conocimientos acerca del parto, ella explica porque entra el *yachak* al parto, porque después de ocho días se limpia el cuerpo de la mujer embarazada y como la medicina natural es mejor para el control de la reproducción sexual.

Ofelia Salazar es partera de AMUPAKIN, ella participa en el parto de Erika en el último momento, cuando ya va a dar a luz, ella entra para animarla y darle lo que requiera, aguas medicinales, aire, jengibre.

Ángel, es *yachak*, él entra a la sala de parto, en el parto de Erika para soplarle la coronilla Erika, para que ella no tenga tantos dolores y el parto se logre pronto.

AMUPAKIN es el espacio de trabajo de las parteras y de los voluntarios que son miembros de la organización. En este espacio se encuentran habitaciones para arrendar, una salón amplio con cocina, en donde se realizan talleres. Una cabaña, en donde se reúnen y realizan actividades turísticas: preparación de alimentos tradicionales, limpias, y muestra de su trabajo como parteras, cantos y danza. La chacra, en donde cultivan plantas tradicionales. También, es un espacio para el encuentro de diferentes generaciones: parteras, hijos y nietos visitan el lugar.

Mariposa, ubicado en el cantón de Archidona, es otro de los terrenos de María Antonia y Francisco Salazar, es el lugar en donde tienen su chagra, siembran y recolectan productos para su alimentación y plantas medicinales.

Sala de parto, se una dentro de las instalaciones de AMUPAKIN, es un salón blanco pequeño, con una ventana por donde entra bastante luz. Tiene una silla para parto, una colchoneta, un lazo para que las mujeres se puedan sostener en el parto, y una mesa en donde está la báscula para pesar al bebé y un mueble de madera para guardar cosas.

1.4. Propuesta estética y/o estilo:

Se pretende enfocar el uso de los sentidos para conocer el conocimiento de las parteras, buscando crear una sensibilidad hacia afuera, hacia al espectador, esto se pretende hacer con encuadres más cerrados y con mayor detalle de las prácticas que realizan las parteras, como se muestra en la escaleta (cuadro 4.1.). También los encuadres de algunos elementos del bosque como: plantas, agua, árboles, bichos, hongos, gusanos, serán cerrados, en detalle, con mucha iluminación natural, y movimientos lentos, para poner énfasis en la reflexión que generan las parteras sobre el bosque, un ser con vida que aporta salud a las personas. Para construir una relación estrecha entre las parteras y el bosque.

Además, se busca una narración sonora con planos sonoros, descripción del paisaje, generar sensaciones de los acontecimientos, como es el evento del parto; provocar algunas percepciones de calor, de fuerza, e incidir en la sensación que se pueda transmitir a travez de estas narrativas. Ya que el proyecto busca expresar el carácter sensible de su profesión como parteras, desde una narración visual y sonora del parto de una mujer kichwa. Desde exaltar sus sensibilidad para el acompañamiento, ánimo, cuidado, cariño y la cercanía que realizan las parteras a las mujeres.

No habrá iluminación artificial, todo se realizará con luz natural, con colores que resaltan los colores del bosque y de los espacios cotidianos de las parteras.

1.5. Escaleta

Cuadro 4.1. Escaleta “Parteras Kichwas de Napo”

Secuencia 1	Descripción conceptual	Imagen	Sonido
Presentación María Antonia Shiguango.	La presentación de la partera María Antonia Shiguango, sabia que tiene una relación y conocimiento de la medicina tradicional.	<p>PG: María Antonia Shiguango recolecta plantas medicinales en la chagra.</p> <p>PG y PD: María Antonia prepara medicina</p> <p>PM y PG: María Antonia relata su historia de vida y teje shigra.</p>	<p>Voz en off: canto kichwa que relata su vida de María Antonia.</p> <p>Sonido directo: paisaje y preparación de medicina.</p> <p>Sonido directo y voz en off: María Antonia Shiguango relata su vida.</p>
Secuencia 2			
Creación de AMUPAKIN	El sueño de María Antonia Shiguango, crear una organización con un casa para atender partos.	PM: María Antonia Shiguango soba a una mujer embarazada.	<p>Sonido directo: María Antonia Shiguango soba a mujer embarazada.</p> <p>Voz en off: relata su sueño de una casa para la salud.</p>

Secuencia 3			
Presentación de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo (AMUPAKIN)	La materialización del sueño de la creación de AMUPAKIN, y la conceptualización de su trabajo.	PG y PP: la Casa para la Vida. María Antonia Shiguango se arregla, se coloca la vestimenta que usan en AMUPAKIN.	Sonido ambiente: el bosque, pájaros y grillos. Voz en off: María Antonia Shiguango relata el significado de AMUPAKIN.
Secuencia 4			
La amplia labor de las parteras	Las actividades que realizan las parteras en AMUPAKIN.	PG: actividades que realizan las parteras PM: entrevista a la presidenta de AMUPAKIN. PG, PM y PD: parteras realizando rituales de sanción.	Sonido directo: actividades de parteras. Sonido directo, entrevista a la presidenta de AMUPAKIN. Sonido directo: parteras curando. Sonido ambiente: pájaros y grillos.
Secuencia 5			
El parto	El acompañamiento y cuidado que brindan las parteras a las mujeres embarazadas	PG: partera acompaña su hija en el parto en AMUPAKIN. Entrevista a Olga Chongo. PM y PD: partera soba el vientre de su hija embarazada.	Voz en off: presentación de partera Olga Chongo. Sonido directo: entrevista a Olga Chongo Sonido directo, partera soba el vientre. Sonido ambiente: personas afuera de la habitación.

		<p>PG y PP: cuidados a la embarazada, acompañamiento del parto con bebidas medicinales.</p> <p>PG: partera Adela Alvarado acompaña y cuida a la mujer embarazada.</p> <p>Entrevista.</p>	<p>Voz en off: descripción de dolores de parto de Erika Shiguango.</p> <p>Voz en off y sonido directo: entrevista a partera Adela Alvarado.</p>
<p>Sensación del dolor. Atención, cuidado y acompañamiento</p>	<p>Percepción de la ardua labor de parir, la comprensión y acompañamiento de las parteras.</p>	<p>PG: acompañamiento de las parteras a Erika Shiguango, contracciones.</p> <p>PM: María Antonia Shiguango en entrevista.</p> <p>PM: atención y cuidado a Erika Shiguango mientras tiene contracciones más fuertes.</p>	<p>Sonido directo: consejos de las parteras a Erika Shiguango.</p> <p>Expresiones de dolor de parte de Erika Shiguango.</p> <p>Contracciones de Erika</p> <p>Voz en off: Partera María Antonia Shiguango relata cómo son los dolores y empatía de atención a con las mujeres embarazadas.</p>

<p>Acompañamiento de las parteras</p>	<p>El acompañamiento de las parteras a la mujer que le brindan la fuerza y el cariño para parir.</p>	<p>PM: Erika Shiguango acostada, acompañada por tres parteras.</p> <p>PM: Maria Antonia Shiguango en entrevista.</p> <p>PM y PP: Adela Alvarado le hace un masaje a Erika Shiguango en los hombros.</p>	<p>Sonido directo: Parteras revisando a Erika Shiguango.</p> <p>Sonido directo y voz en off: María Antonia Shiguango relata que el acompañamiento de las parteras y la familia da más fuerza y cariño para el momento del parto.</p>
<p>Percepción del bebé en el vientre de la madre</p>	<p>El parto de Erika Shiguango se aproxima y el bebé se acomoda, las contracciones son más fuertes.</p>	<p>PG: Adela Alvarado tiene sentada a Erika sobre sus piernas.</p> <p>PP: el bebé se mueve en el vientre de Erika Shiguango.</p>	<p>Sonido directo: Erika Shiguango puja.</p> <p>Silencio.</p>
<p>El <i>yachak</i> entra a regular las energías</p>	<p>El <i>yachak</i> colabora para que el bebé nazca y los dolores disminuyan.</p>	<p>PG: <i>Yachak</i> entra a la sala de parto para soplar la coronilla a Erika Shiguango.</p>	<p>Sonido directo: semillas que trae el <i>yachak</i> en su vestimenta, mientras se aproxima.</p> <p>Sonido directo: <i>yachak</i> sopla la coronilla a Erika Shiguango.</p>

<p>El parto un espacio de mujeres y de la familia</p>	<p>Explicación de la participación del <i>yachak</i> y la familia en el parto.</p>	<p>PM: Partera Catalina Aguinda en entrevista.</p>	<p>Sonido directo: Catalina Aguinda explica porque entra el <i>yachak</i> al parto.</p>
<p>Nacimiento del bebé</p>	<p>El nacimiento como un momento delicado que pone en riesgo la vida de la mujer y del bebé, las parteras hacen lo posible para que todo salga bien.</p>	<p>PG y PM: cuatro parteras y el esposo de Erika Shiguango la acompañan y cuidan en la labor de parto.</p> <p>PG: Erika Shiguango empieza pujar y las parteras la abrazan para ayudarla a que nazca el bebé. Las parteras ventilan a Erika Shiguango.</p> <p>PM y PD: nacimiento de la bebé, le cortan el cordón umbilical a la bebé.</p>	<p>Sonido directo: las parteras le dan consejos a Erika Shiguango.</p> <p>Sonido directo: parteras alientan a Erika Shiguango para que pujan con mucha fuerza. Se escucha el llanto de la bebé. Las parteras piden que traigan agua y hija de yuca.</p>
<p>Secuencia 6</p>			
<p>La fuerza de la mujer que parió</p>	<p>Se percibe una mujer cansada después de la ardua labor y la partera ayuda a comprender la fuerza que tuvo Erika para tener a su bebé.</p>	<p>PG: Erika Shiguango está muy cansada.</p> <p>PG y PP: parteras le quitan la grasa blanca a la bebé.</p>	<p>Sonido directo: parteras dialogan sobre lo que se necesita para atender a Erika Shiguango y a la bebé.</p>

		PP: parteras bañan a la bebé con plantas medicinales. Secan a la bebé. La envuelven con cobijas. La pesan.	Voz en off: Narración de Olga Chongo de como se sentía Erika Shiguango en el momento del parto, los dolores que sintió.
Primer encuentro madre y bebé	Erika Shiguango y la nena se encuentran juntas después de un difícil labor, las parteras están contentas.	PM: Erika está acostada y las parteras le ponen a la bebé recostada con ella. Erika Shiguango y la bebé se miran.	Sonido directo: personas que se encuentran alrededor de Erika Shiguango y la bebé.
Secuencia 7			
El entierro de la placenta	Parteras entierran la placenta para darle fuerza a la bebé recién nacida.	PG y PM: Adela Alvarado y Olga Chongo caminan con la placenta en un bote. Adela Alvarado recoge la ceniza del fogón PP y PM: entierran la placenta. Adela Alvarado tapa con tierra el hoyo. Baila encima de donde fue enterrada la placenta. Adela Alvarado y Olga Chongo se van entre los árboles.	Sonido directo: parteras caminando con la placenta. Adela Alvarado recoge con la pala la ceniza del fogón. Voz en off: María Antonia Shiguango relata cuánto cobran por atender un parto y hay pocas mujeres que atienden su parto con ellas porque en los hospitales del MSP es gratuito. Sonido directo: entierro de placenta.

<p>Limpieza del cuerpo postparto</p>	<p>Recolección de plantas para la limpieza del cuerpo.</p>	<p>PM: María Antonia Shiguango huele y prueba la corteza de <i>pitun kara</i>. Olga Chongo raspa un árbol para sacar la tsikta.</p> <p>PG: Adela Alvarado, María Antonia Shiguango y Olga Chongo junta la medicina.</p> <p>PD: planta <i>tuka</i>.</p>	<p>Voz en off: Olga Chongo relata que plantas utilizan para la limpieza del cuerpo postparto, y los conocimientos que le dan 8 días después del parto.</p> <p>Sonido directo: Olga Chongo raspa el árbol.</p>
<p>Limpieza del cuerpo postparto con plantas antes de cocinar</p>	<p>Espacio para la entrega de dones, durante la limpieza del cuerpo de la bebé y de Erika Shiguango.</p>	<p>PG: Maria Antonia Shiguango hace la limpia con la corteza de <i>pitun kara</i> y <i>tuka</i> al cuerpo de Erika Shiguango.</p> <p>PG y PD: Maria Antonia Shiguango hace la limpia con la corteza de <i>pitun kara</i> al cuerpo de la bebé.</p>	<p>Voz en off: Maria Antonia Shiguango relata la importancia que se le de valor de los dones, qué dones hay para sanar y para sembrar.</p>

<p>Los dones para sanar</p>	<p>La transmisión corporal de los dones en la limpieza del cuerpo postparto.</p>	<p>PG: María Antonia Shiguango tejiendo shigra y explicando como se pasan los dones</p> <p>PP: limpia al cuerpo de la bebé.</p>	<p>Sonido directo: Maria Antonia Shiguango explica cómo se pasan los dones.</p> <p>Voz en off: explica como se debe pagar para recibir los dones.</p>
<p>Limpieza del cuerpo a la familia y a los participantes del parto</p>	<p>Explicación de la limpieza del cuerpo ocho días después del parto.</p>	<p>PM: Catalina Aguinda explica la injerencia de plantas después de 8 días del parto.</p> <p>PG yPM: María Antonia Shiguango limpia las impurezas del cuerpo, el cuerpo del esposo de Erika Shiguango, Erika Shiguango con la bebida, después ella la toma.</p>	<p>Sonido directo: Catalina Aguinda explica cha función de la limpieza del cuerpo postparto.</p> <p>Sonido directo: Grillos. María Antonia Shiguango limpia el cuerpo de el esposo de Erika Shiguango.</p> <p>Sonido directo: grillos. María Antonia Shiguango explica a Erika Shiguango como debe tomar la bebida.</p>

Anticoncepción	Explicación de la autonomía que brindan las parteras a la mujer después del parto, en la decisión de la anticoncepción.	PG y PM: partera catalina en entrevista explica la anticoncepción después del embarazo.	Sonido directo: la partera catalina explica el uso de remedios naturales como métodos anticonceptivos.
Secuencia 8			
María Antonia Shiguango reflexiona sobre qué es el bosque para ellas	El bosque como una persona con vida.	PD: yuka, ortiga roja, garabato yuyu, limón, cacao, hojas de árboles, lianas, chontakuro, hongos, tronco de árbol.	Voz en off: partera María Antonia Shiguango, explica la importancia del territorio que sirve como medicina y que percibe por lo tanto se debe cuidar.
Secuencia 9			
La partera María Antonia Shiguango cantando su vida	María Antonia Shiguango como una mujer fuerte, con conocimientos y su vida relaciona al bosque.	PG y PM: la partera María Antonia Shiguango versando. Cascada, río, plantas. PD: una flor en el bosque, de los alimentos de la chagra.	Sonido directo: partera María Antonia Shiguango versa su vida.

(Fuente: escaleta realizada por Alí Aguilera)

2. Dificultades en la realización del producto audiovisual

Si bien la propuesta de realización del producto audiovisual tenía énfasis en generar una percepción sensorial de la labor que realizan las parteras y de la construcción de conocimiento, buscando generar un efecto de presencia, esto en la práctica se hizo más complejo. En algunas ocasiones el trabajo de grabación se realizó con un equipo de personas, en el cual nos dividimos las labores de documentación de sonido, video y realización de entrevista; en otras ocasiones, sobre todo en espacios íntimos, en momentos no planeados no había equipo para grabar sonido, hacer una o dos cámaras, y generar el diálogo con las parteras, en este sentido no había posibilidad de poner énfasis en cada uno de los medios, sonido, imagen y encuentro entre las parteras y el investigador.

Tampoco fue posible hacer tan evidente el *estar y hacer con*, desde la propuesta metodología de la etnografía audiovisual y sensorial, que parte de compartir el mundo con los otros, de generar dinámicas de encuentros con los interlocutores, sin embargo, aunque esto se realizó no es visible mi presencia en el producto final, ya sea en imagen o en voz, sobre todo en el producto audiovisual se privilegia la presencia y agencia de las parteras, de esta manera, no se hace visible el encuentro entre ambas partes. Sin embargo, desde mi perspectiva el encuentro también se hace tangible en la mirada o en el montaje, en una percepción informada por el acompañamiento a la labor de las parteras, desde el diálogo que se generó en cada momento.

Por otra parte, el tema de investigación que se desarrolló, sólo es una parte de todas las actividades que realizan las parteras, esto es que ellas cotidianamente tienen una agenda con diversas actividades: turismo, presentaciones, eventos, montaje de danza, realización de alimentos, reuniones, proyectos culturales, etc. Ya que, la realización de todas estas actividades les permite sostener su organización y hacerla más visible. Por lo tanto, el acompañamiento que realice a su labor, no sólo era con el objetivo de realizar una etnografía audiovisual y sensorial, sino de apoyar con la herramienta del audiovisual en lo que las parteras y miembros creyeran conveniente. De esta manera, el trabajo no sólo se concentró en documentar la construcción de conocimiento de las parteras y el acompañamiento que hacen a las mujeres en el proceso de gestación, parto y posparto, sino también en seguir las necesidades audiovisuales que ellas consideraran relevantes.

Conclusiones

En esta investigación se pretendió ampliar la premisa de que la transmisión de conocimientos de las parteras kichwas de Napo, solamente se realiza por transmisión oral; además, se intentó dirimir a lo largo de este trabajo, la labor que realizan las parteras y los saberes que poseen son especializados.

El trabajo que las parteras han logrado tanto en el espacio público como en el doméstico, es una gran labor por defender sus derechos sexuales y reproductivos desde sus prácticas diferenciadas del sistema biomédico. Estas prácticas parten de una cosmología que informa su percepción, es desde este lugar que se construye un saber especializado. Sin embargo, aunque el Sistema de Salud Pública ha intentado crear espacios de diálogo y manuales que buscan un trabajo coordinando con las parteras de los pueblos indígenas, sugiriendo que existe un interés del Estado por legitimar y practicar un parto libre y culturalmente adecuado; esto en la práctica no sucede, según los testimonios de las parteras de AMUPAKIN. Hace falta un trabajo amplio para la construcción de un diálogo horizontal y con el objetivo de coadyuvar a la salud de los pueblos indígenas desde su cosmología; ya que como se dirime a lo largo de la investigación, la búsqueda por el bienestar y la salud es un trabajo integral que realizan las parteras. Sin embargo, el esfuerzo que las parteras han hecho para articularse y hacerse visibles públicamente, ha permitido dar continuidad a su labor, y animarse entre ellas para que su saber no se diluya.

Por otra parte, su labor es un trabajo especializado que requiere de una preparación del cuerpo que implica ciertas restricciones de alimentación, el deseo y las ganas de aprender, la voluntad del sabio para compartir su conocimientos, la construcción de relaciones con las plantas y amos de las plantas, el conocimiento de siembra y recolección de plantas, la sensibilidad y la disposición de acompañamiento a las mujeres embarazadas, la formación de los bebés prenatal, y las indicaciones postparto para la salud del bebé y de la madre, es una labor amplia que implica compromiso con diferentes seres, tantos humanos como otros agentes.

De esta manera, la fabricación del cuerpo en las parteras está relacionado con la construcción de conocimiento, el conocimiento se genera tanto en la experiencia, como por el poder que se adquiere en este proceso, en donde intervienen diferentes relaciones e interacciones que tienen con las plantas, con espíritus y otros sabios. Como son los *pajuyuguna*, poderes para sanar y sembrar que adquieren las parteras. Que para conservarlo deben procurar cuidar su cuerpo y el saber.

También, la formación del cuerpo está intrínsecamente relacionado con los espacios y en las prácticas en las que se transmite el conocimiento de la medicina tradicional: como es el bosque, la chagra y la práctica de sanar. Por lo tanto los cambios que deriven de estos lugares y prácticas, afectan directamente a la transmisión de conocimientos de las parteras kichwas a las nuevas generaciones, porque son en esos espacios en donde se realiza el paso de los *pajuguna*, el saber-poder de sanar.

Para comprender estas prácticas, se trabajó desde la cotidianidad de las mujeres parteras, en donde se pudo constatar que las siguientes generaciones se desarrollan en otros espacios, su vida ya no se encuentra asociada al bosque o la chagra, debido a los cambios sociales, económicos y políticos. Esto permea notablemente la práctica de saberes. Por ejemplo, los cuerpos de los jóvenes ya no se construyen de este saber-poder que son los *pajuguna*, conocen de la existencia de ellos porque sus abuelos y padres lo mencionan, pero ellos no lo practican, no tiene interacciones con las plantas, ni con los amos de las plantas, su espacio de desarrollo ya no es el bosque, en muchas ocasiones, es la casa, la escuela y la ciudad.

Aunque los hijos o nietos de las parteras no tienen la misma formación corporal que ellas, o los conocimientos y tampoco han tejido relación especial con las plantas y los amos de las plantas; los jóvenes, hombres y mujeres, participan activamente en la organización que sus madres y abuelas han consolidado, como voluntarios en AMUPAKIN, sin adquirir alguna remuneración económica por el apoyo que brindan a la asociación de parteras. Ya que los jóvenes consideran relevante la existencia de la organización de parteras, un trabajo que reivindica sus conocimientos y prácticas en la medicina tradicional, así como el afianzamiento de su identidad, por lo tanto, un gran aporte a la comunidad. De esta manera, la contribución que hacen las nuevas generaciones fortalece a la organización, se fomenta la difusión y la continuidad del trabajo en la medicina tradicional.

Para las parteras existe toda una política de relaciones y de usos de las plantas medicinales, son prácticas que no se encuentran aisladas de cómo se concibe el cuerpo y el territorio, esto se materializa como un saber ecológico de regulación y mantenimiento de este. Ya que como mencionábamos en un inicio, el cuerpo es un eje elemental para comprender las relaciones que se establecen con otros seres, es un espacio de transformaciones y es a partir de sus prácticas que puede dar cuenta de la construcción corporal. De esta manera, el cómo y qué percibimos se debe a

una política de los sentidos informada por una cosmología y a las relaciones que se tejen con los diferentes agentes que encontramos en el territorio, y que coadyuvan a la salud de las personas.

Además, la percepción de las parteras no sólo es diferenciada en una cuestión ecológica, también existe una percepción diferenciada y especializada en el acompañamiento a las mujeres en el proceso de gestación, del parto y postparto, la posibilidad de hacer esta labor y generar otra sensibilidad, no sólo deviene de los valores sociales adquiridos y de la construcción del cuerpo por las interacciones con otros agentes como plantas, poderes para sanar, amos de plantas o relación con el bosque, sino por la propia interacción con las mujeres, de colocarse en el lugar de ellas, y conocer que es un ardua experiencia que requiere del acompañamiento y el cariño, y sobre todo saber que es una actividad que apremia sobre cualquier otra.

Realizar una etnografía audiovisual y sensorial como metodología de investigación, permite compartir la vida cotidiana con los interlocutores, hacer con ellos, esto debe ser un ejercicio de reflexión constante, que parte de un problema de investigación y una propuesta teórica. Desde esta práctica la construcción de la mirada en documentar la vida de las parteras y su práctica me llevó a construir otra percepción informada por la experiencia y el acompañamiento, el compartir espacios íntimos y familiares, y el estar junto a ellas en las múltiples labores que realizan. Esto derivó en la construcción de un producto audiovisual que intenta buscar una representación del conocimiento de la practica de las parteras.

Lista de referencias

- Albán, Almicar. 2015. "Sistema médico indígena entre los kichwas amazónicos: Prácticas tradicionales e interculturalidad". Tesis de la Licenciatura en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Andy, Pedro, Calapucha Claudio, Calapucha Lineth, López Horlando, Shiguango Karina, Tanguila Angélica. 2012. *Sabiduría de la Cultura Kichwa de la Amazonía Ecuatoriana Tomo I*. Ecuador: Universidad de Cuenca.
- Arévalo, Venus. 2009. *Chakras, bosques y ríos. El entramado de la Biocultura Amazónica*. Quito: Abya-Yala.
- Álvarez, Diana. 2016. "El ombligo de pichincha: etnografía visual de partería y saberes para el cuidado reproductivo en la Provincia de Pichincha, Ecuador". Tesis de Maestría, FLACSO-Sede Ecuador.
- Ardèvol, Elisenda. 1996. "Representación y cine etnográfico". *Quaderns de l'ICA*, 10: 125-168.
<https://eardevol.files.wordpress.com/2008/10/representacion-y-cine-etnografico.pdf>
- . 2009. Las técnicas de los sentidos: transformaciones de la práctica antropológica. Texto de la conferencia realizada en el Seminario en Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES), Buenos Aires, 7 de octubre.
https://eardevol.files.wordpress.com/2009/11/tecnicas_sentidos_ides.pdf
- Bolívar, Edgar. 2009. "Medicinas y encuentros heterogéneos: una mirada hacia el conflicto y el diálogo de saberes". En *Diálogo de saberes: plantas medicinales, salud y cosmovisiones*, editado por Giovanna Liset Reyes Sánchez, 105-110. Bogotá: ARFO Editores e Impresos Ltda.
- Brigitte, Renate. 1979. "A noção da pessoa entre os Bororo". En *Boletim de Museo Nacional*, 32: 20-30. Rio de Janeiro: Nova Serie Antropología.
- Carbonell, David. 1993. "Principales problemas de salud en la provincia de Napo 1993". En *Salud y población indígena de la Amazonía*, editado por Eduardo Estrella y Antonio Crespo. Quito: Tratado de Cooperación Amazónica.
- Clastres, Pierre. 2001. *Crónica de los indios Guayaquís: lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*. Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- Cruz Roja Ecuatoriana y Cruz Roja Española. 2005. Sistematización de la experiencia de la Asociación de Mujeres Parteras Kichwas del Alto Napo. Casa para la Vida AMUPAKIN.

- De la Torre, Lucía y Manuel J. Macía. 2008. "La etnobotánica en el Ecuador". En *Enciclopedia de las Plantas Útiles del Ecuador*, editado por L. de la Torre, H. Navarrete, P. Muriel M., M. J. Macía y H. Balslev, 13-27. Quito: Herbario QCA & Herbario AAU.
- Descola, Philippe. 1998. "Las cosmologías de los indios de la Amazonia". *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía* 17: 219-227.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1368836>
- , 2004. "Las cosmologías indígenas de la Amazonia". En *Tierra Adentro. Percepción Indígena y percepción del territorio*, editado por Surrallés Alexandre y García Pedro, 25-26. Lima: IWGIA.
- Ehrenreich, Barbara y English Deirdre. 1981. *Brujas, parteras y enfermeras. Una historia de sanadoras*. New York: The Feminist Press.
- Giménez, Gilberto y Catherine Lambert. 2007. "El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad". *Culturales* 5: 7-42.
- Guhl Samudio, Juan Felipe. 2009. "Las dinámicas del discurso de la maloca". En *Diálogo de saberes: plantas medicinales, salud y cosmovisiones*, editado por Giovanna Liset Reyes Sánchez., 67-104. Bogotá: ARFO Editores e Impresos Ltda.
- Hermida, J., Romero, P., Abarca, X., Vaca, L., Robalino, M.E., y Vieira, L. 2005. La Ley de Maternidad Gratuita y Atención a la Infancia (LMGYAI) en el Ecuador. Informe LACRSS No. 62. Publicado para la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional (USAID) por el Proyecto de Garantía de Calidad.
- Howes, David. 2014. "El creciente campo de los Estudios Sensoriales". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad – RELACES* 15:10-26.
- Howes, David y Constance Classen. 2014. *Ways of Sensing. Understanding the senses in society*. London and New York: Routledge.
- INEC, Instituto Nacional de Estadística y Censos. 2010.
<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-censo-2010/>
- Ingold, Tim. 2011. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York and London: Routledge Taylor & Francis Group.
- Kohn, Eduardo. 1994. *La Cultura Medica de los runas de la amazonia ecuatoriana*. Ecuador: Abya Ayala.
- Le Breton, David. 1990. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina.
- , 2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

- Mamani Carlos. 1997. "Memoria y Reconstitución". En *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, compiladora Claudia Zapata, 285-310. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Mina, Janeth. 2013. "Saberes y conocimientos sobre el parto. Historia de vida de una partera afroecuatoriana". Tesis de Maestría, FLACSO-Sede Ecuador.
- Marks, Laura. 2000. *The skin of cinema. Intercultural Cinema, Embodiment, and the Senses*. Durham and London: Duke University Press.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. 2008. Guía Técnica para la atención del parto culturalmente adecuado.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador, Dirección Nacional de Normatización del SNS, Subproceso de Salud Intercultural. 2010. Definición del rol de las parteras en el sistema nacional de salud del Ecuador. http://www.maternoinfantil.org/archivos/smi_D277.pdf
- Ministerio de Salud Pública. 2016. Articulación de prácticas y saberes de las parteras ancestrales en el Sistema Nacional de Salud, Manual. <http://www.salud.msp.gob.ec>
- Muratorio, Blanca. 1998. *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850 – 1950*. Quito: Abya-Yala
- . 2000. "Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana", *Etnicidades*, compilador Andrés Guerrero, 235-266. Quito: FLACSO-Sede Ecuador. <http://www.flacso.org.ec/docs/eticidades.pdf>
- . 2005. Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *Íconos*, 22: 129-143. <https://doi.org/10.17141/iconos.22.2005.95>
- Palacios, María. 2013. "Valga o no valga agüita de malva para el corazón: La producción femenina de conocimientos sobre plantas". Tesis de Maestría, FLACSO-Sede Ecuador.
- Radcliffe, Sarah. 2008. "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género". En *Raza, etnicidad y sexualidades: Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 105-136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle y Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Reyes Sánchez, Giovanna Liset. 2009. "Salud sexual y reproductiva bajo un nuevo concepto: reproducción social". En *Diálogo de saberes: plantas medicinales, salud y cosmovisiones*, editado por Giovanna Liset Reyes Sánchez, 17-48. Bogotá: ARFO Editores e Impresos Ltda.

- Rouch, Jean. 2007. "Sobre las vicisitudes del yo: el bailarín poseído, el mago, el hechicero, el cineasta y el etnógrafo". En *Miradas cruzadas. Cine y antropología*, coordinado por Andy Davies, 29-45. Madrid: La Casa Encendida.
- Sansebastián Miguel e Isabel Golcoilea. 1997. "Promotores de salud comunitarios; una alternativa en la Amazonia Ecuatoriana", *Etnomedicina. Progresos Italo-Latinoamericanos*, editado por Plutarco Naranjo y Antonio Crespo, 271-276. Quito: Abya Ayala.
- Shiguango, Sharimiat. 2006. *Nueva versión de la medicina shamánica de los yachakuna : ciencia cósmica de los pueblos indígenas, una visión del mundo desconocido para el estudio de la medicina alternativa*. Quito: Imprenta Nuestra Amazonía.
- Pink, Sarah. 2009. *Doing Sensory Ethnography*. London: Sage.
- . 2010. "The future of sensory anthropology/the anthropology of the senses". *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 18: 331–340.
- . 2011. Multimodality, multisensoriality and ethnographic knowing: Social semiotics and the phenomenology of perception. *Qualitative Research* 11: 261-276.
<https://doi.org/10.1177/1468794111399835>
- Seeger, Anthony, Da Matta Roberto y Viveiros de Castro. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". En *Boletim de Museo Nacional*, 32:2-19. Rio de Janeiro: Nova Serie Antropología.
- Vallejo, Francisco. 1993. "El estado y la salud de la población indígena de la amazonia ecuatoriana". En *Salud y población indígena de la Amazonía*, editado por Eduardo Estrella y Antonio Crespo. Quito: Tratado de Cooperación Amazónica.
- Vallejo, Ivette, 2003. "Las parteras: una opción de salud para las mujeres de Alto Napo". *Enfoques Ambientales: Revista de la Gerencia de Protección Ambiental de PetroEcuador* 5: 24.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1979. "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". En *Boletim de Museo Nacional*, 32: 40-49. Rio de Janeiro: Nova Serie Antropología.
- . 2010. *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructural*. Madrid: Katz Editores.
- Uzendoski, Michael. 2010. *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Uzendoski, Michael y Felicia Calapucha. 2012. *The ecology of The Spoken Word. Amazonian Storytelling and Shamanism among the Napo Runa*. Chicago: University of illinois press.
- Yépez, Pablo. 2008. "Las plantas en las creencias y mitos". En *Enciclopedia de las Plantas Útiles del Ecuador*, editado por L. de la Torre, H. Navarrete, P. Muriel M., M. J. Macía y H. Balslev, 94-98. Quito: Herbario QCA & Herbario AAU.

Entrevistas

Aguinda, Catalina. 2017. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en febrero de 2017.

Alvarado, Adela. 2016. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en agosto de 2016.

Arias, John. 2017. Coordinador de la unidad de cosmovisión y medicina ancestral en la Dirección Nacional de Salud Intercultural. Entrevista realizada en febrero de 2017.

Narváez, María. 2017. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en febrero de 2017.

Salazar, David. 2017. Voluntario de AMUPAKIN. Diálogo realizado en marzo de 2017.

Salazar, Francisco. 2017. Esposo de la partera María Antonia Shiguango. Entrevista realizada en marzo de 2017.

Salazar, Marilin. 2017. Presidenta de AMUPAKIN. Entrevista realizada en marzo de 2017.

Salazar, Olmedo. 2017. Voluntario de AMUPAKIN. Diálogo realizado en marzo de 2017.

Shiguango, María Antonia. 2016. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en julio de 2016.

Shiguango, María Antonia. 2016. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en agosto de 2016.

Shiguango, María Antonia. 2017. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en febrero de 2017.

Shiguango, María Antonia. 2017. Partera de AMUPAKIN. Narración oral realizada en marzo de 2017.

Shiguango, María Antonia. 2017. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en abril de 2017.

Tapuy, María. 2016. Partera de AMUPAKIN. Entrevista realizada en agosto de 2016.

Toca, Marisol. 2017. Coordinadora de la Dirección Distrital 15D01 Archidona-Carlos Julio Arosemena Tola-Tena-Salud. Entrevista realizada en marzo de 2017.