

01040



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Instituto de Investigaciones Antropológicas

**Mujeres líderes dentro del movimiento
indígena ecuatoriano :
la otra construcción de la nación**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRA EN ANTROPOLOGÍA**

P R E S E N T A

ERIKA GABRIELA BERNAL CARRERA



**DIRECTORA DE TESIS:
Dra. Natividad Gutiérrez**

México D F

2002

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Instituto de Investigaciones Antropológicas

*Mujeres líderes dentro del movimiento indígena ecuatoriano: la otra
construcción de la nación*

Realizada por Gabriela Bernal

Directora: Dra. Natividad Gutiérrez

México D.F.

2002



Para Vera María, esta pieza del rompecabezas de su historia

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Agradecimientos

Quisiera agradecer particularmente a distintas personas que nos ayudaron tanto en México como en Ecuador. En México agradezco a la Dra. Natividad Gutiérrez que me ayudó a ubicar otros contextos de trabajo, me enseñó a investigar y a hacer de esta tesis un trabajo serio. También queremos agradecer especialmente, al Dr. Andrés Medina por su amistad y apoyo desde el día en que llegamos a México. El contraste entre México y los Andes, a veces no fue simple y agradezco la paciencia y las reflexiones acerca de tantas diferencias. También quisiera agradecer a todas las secretarías tanto del Instituto de Investigaciones Antropológicas como del Instituto de Investigaciones Sociales, por su amistad y ayuda en todos los trámites que requirió la maestría y mi estancia en México en general.

También han sido importantes en la redacción final de esta tesis, los amigos y amigas que han me han hecho sentir como en casa y han compartido conmigo los apuros y las tareas de la convivencia diaria. Gracias Mare, Lucy, Carlos y Yesenia.

En el Ecuador quisiera agradecer particularmente a mi padre y a mi madre por su apoyo, por su amor y por las palabras de reflexión que siempre acompañaron mis momentos de duda. Les agradezco especialmente por su amor y su presencia continua e incondicional pese a todas nuestras diferencias. A mis hermanas y su familia, también les debo un agradecimiento especial, porque me han enseñado más que cualquier otra persona y son parte fundamental en mi vida. Gracias por la solidaridad y la paciencia que han tenido, ellas y Nicolás.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

También quisiera dejar constancia de mi gratitud por el P. Juan Bottasso, Gardenia Chávez, Paty Jara, Bolívar Chiriboga, José Juncosa, Patricio Guerrero y Humberto Rosero de la escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana y el Centro Cultural Abya Yala, por su cariño de siempre, sus conversaciones y su solidaridad. Gracias por todo. También han sido importantes, con su apoyo, su trabajo y su amistad sobretodo, Francisco Escobar y Angel Bonilla, gracias a los dos por la acogida, la información, las reflexiones y la amistad.

La amistad y el cariño de Fernando Garcés y Armando Muyulema han sido claves no sólo para reflexionar acerca de nuestro "paisito", sino también para no salir corriendo de las muchas veces difíciles diferencias culturales. Gracias también a Soledad e Hiram por sus nuevas presencias y lo que nos enseñaron. Y finalmente, mi agradecimiento a Juan Esteban, por su paciencia, su apoyo, su amor y la exigencia de acabar con esta tesis, que indudablemente es también su esfuerzo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Indice

<i>Introducción</i>	1
<i>Primera Parte</i> <i>Mujeres y cultura: el mal encarnado</i>	
1. <i>Capítulo I</i> <i>Lo femenino ¿El Talón de Aquiles del movimiento indígena?</i>	19
1.1 Introducción	19
1.2 Los debates acerca de la mujer indígena en los Andes	21
1.2.1 El equilibrio y la complementariedad	24
1.2.2 ¿Subordinación?	27
1.3 Mujeres andinas y participación política	30
1.3.1 Lo político de las comunidades y la política de las mujeres	32
1.3.2 ¿Con quién hablar? Un problema político	33
1.3.3 La participación política doméstica	35
1.3.4 Quichua/castellano. Oralidad y escritura. Los puntos de partida de la identidad.	38
1.4 Para construir la nación: mito y modernidad. ¿Actualiza el mito la modernidad?	41
1.5 Conclusiones	44
2. <i>Capítulo II</i> <i>Estado - nación y población indígena: los intersticios aprovechados</i>	46
2.1 Introducción	46
2.2 Algunas características del estado nación ecuatoriano	47
2.2.1 La esquizofrenia cultural en la fundación nacional	47
2.2.2 Lo urbano y lo rural vistos desde lo andino	51
2.2.3 Ubicación geográfica y ventriloquia	52
2.2.4 Exclusión y delegación en el centro del mito fundacional del estado nación ecuatoriano	53

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2.3 El Movimiento indígena contemporáneo	60
2.3.1 La clase de lo étnico: el punto de encuentro con la población no indígena	60
2.3.2 De organizaciones de clase a organizaciones indígenas	64
2.3.3 La Diferencia procesada: diversidad light	67
2.4 Conclusiones	70

Segunda Parte
Construyendo su nación: los caminos de las mujeres indígenas

3. <i>Capítulo III</i> <i>Las mujeres emblema: entre la tradición y la modernidad</i>	73
3.1 Introducción	73
3.2 Contexto general	74
3.3 Las mujeres y las primeras organizaciones: integración de la lucha por la tierra en el esquema simbólico andino	77
3.3.1 Algunas características de los esquemas míticos andinos	82
3.3.2 El discurso mítico en la defensa de la tierra	86
3.4 Conclusiones	94
4. <i>Capítulo IV</i> <i>La indianidad encontrada en la escuela. Las líderes nacionales contemporáneas.</i>	97
4.1 Introducción	97
4.2 Contexto general	98
4.3 Indianidad y mujeres: la escuela el punto de encuentro	101
4.4 Tierra, maternidad y el pasado: bases de la feminidad indígena	109
4.5 Conclusiones	118
5. <i>Capítulo V</i> <i>Los cursos de "formación": ¿Alternativa a la escuela o estrategia de intervención?</i>	121
5.1 Introducción	121

5.2	Contexto general	121
5.2.1	De “infelices” a “refundadores del país”. La sorpresa del movimiento indígena.	121
5.2.2	ONGs, financiamiento y financieras: el desarrollo como trampa a la diferencia	129
5.3	Los cursos de formación en reemplazo de la educación formal para las líderes indígenas. La perspectiva de las ONGs	133
5.3.1	Proyecto político y propuesta educativa desde los pueblos indígenas. Breve evaluación desde la experiencia de las mujeres.	138
5.3.2	Mujeres del tercer período: administradoras y líderes sin educación formal. La construcción de un discurso con “enfoque de género”	143
5.4	Conclusiones	147
6.	<i>Conclusiones</i>	151
7.	Cuadro 4	159
8.	<i>Bibliografía</i>	161

Introducción

El presente trabajo intenta describir y evaluar, la participación política de las mujeres líderes indígenas dentro del proceso del movimiento indígena ecuatoriano. Se trata pues, de la construcción de una serie de elementos que han permitido a este movimiento, presentarse como una alternativa para el Estado-nación. En ese sentido, es otra construcción de la nación. Una construcción que ha sido hecha silenciosamente en muchos casos, y que ha guardado una directa relación con los esquemas míticos andinos.

Nos ha parecido que este tema es fundamental dentro de la Antropología ecuatoriana, debido a que el tema de los pueblos indígenas se encuentra en un punto muy alto de discusiones. Tras el proceso de crecimiento político a lo largo de la última década del siglo XX, los pueblos indígenas se perfilan como una clara alternativa de poder para la sociedad nacional. Sin embargo, este crecimiento novedoso y sin duda atractivo como tema de estudio, se encuentra en un punto crucial para su desarrollo.

Por una parte, la invasión de ONGs en el campo, ha llevado a una extraña relación de convivencia entre organizaciones indígenas y éstas. Los límites entre unas y otras se vuelven difusos y al parecer las coincidencias son tantas que despiertan sospechas. La idea de que intereses y demandas tan diferentes confluyan en un sólo proyecto provoca mínimas suspicacias: ¿qué pueden tener en común un proyecto de desarrollo del Banco Mundial, y el proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)? ¿por qué es la CONAIE una organización indígena y no una organización de clase? ¿qué es lo que le otorga un carácter específicamente indígena a esta organización?

Al parecer la CONAIE es considerada como una organización indígena en la que lo indígena se puede llegar a identificar exclusivamente a partir de la lengua o el vestido de sus miembros. Sin embargo, más allá de estos elementos deben existir ciertas características que le confieran su carácter netamente indígena.

Este estudio intenta aproximarse, a través del discurso planteado por tres generaciones distintas de mujeres, a ciertos elementos míticos, sus variaciones, usos y presencias, dentro

del movimiento indígena ecuatoriano. La idea de las tres edades (Urbano, 1993) en las que el mundo andino ubicó su devenir histórico a partir de la conquista, han sido consideradas como una posibilidad para explorar la vitalidad y vigencia del movimiento indígena en el Ecuador.

Sin embargo, esta lógica andina choca con los criterios esgrimidos desde Organizaciones no Gubernamentales y proyectos desarrollistas. La presencia de éstos en el campo, genera dudas en la medida en que la mayor parte de proyectos fracasa continuamente debido a la incapacidad de establecer puentes comunicativos efectivos. Estos continuos fracasos hacen que en muchas ocasiones, la población destinataria sea calificada como incapaz, “tonta” y que en cierta medida, que desean mantenerse “pobres”.

En este contexto, las mujeres son el punto más representativo de esta situación. Numerosos proyectos llevados adelante para la población femenina, fracasan y quedan grandes infraestructuras y pocas personas que siguen adelante con lo propuesto por las ONGs. Las mujeres indígenas no responden a los proyectos que se intentan llevar adelante desde las ONGs. Del otro lado, las líderes nacionales del movimiento, establecen diferencias con el movimiento femenino mestizo y las representantes de ONGs; a la par, numerosas mujeres indígenas son “formadas” por ONGs, en búsqueda de que se conviertan en nuevas líderes “con enfoque de género”. Estas últimas, rechazan los planteamientos de las líderes nacionales, y de acuerdo con ello, su protagonismo tiene características distintas de las líderes nacionales.

Desde la producción teórica ligada a ONGs, la intervención oenegésica¹ en el campo resultaría efectiva para incentivar la participación de las mujeres. Pero los proyectos siguen fracasando a pesar de la presencia de líderes de organizaciones de segundo grado²

El creciente protagonismo de los pueblos indígenas en general, ha llevado también a que se desarrollen al interior de éstos, una multiplicidad de identidades. Estas son funcionales a las

¹ Usamos aquí la expresión “intervención oenegésica” para caracterizar el conjunto de fenómenos ligados a la presencia de Organizaciones no Gubernamentales, que tienen lugar en el campo. Esta expresión empieza a ser usada por diversos autores (Rivera Cusicanqui, 1996; Bretón, 2002)

² Ver cuadro 2, página 16

necesidades de interacción entre sociedad nacional y pueblos indígenas. Por ello, muchas veces, surgen voces que difieren al interior del mismo movimiento indígena.

Todos estos elementos nos llevaron a plantear nuestro estudio como una demostración de que el análisis de la participación política femenina, debe ser mirada dentro del conjunto del movimiento indígena, y en interrelación constante con el Estado-nación ecuatoriano, Organizaciones no Gubernamentales (ONGs), y organismos de financiamiento. Pero sobre la consideración fundamental, de que además de un problema político se trataba del enfrentamiento de dos lógicas culturales distintas que se sobreponían en algunas ocasiones y que luchaban por prevalecer. Es necesario analizar el movimiento indígena como tal, con sus lógicas (míticas, políticas, religiosas) y no sólo en cuanto fenómeno sociológico.

El tema del movimiento indígena, mucho menos de las mujeres indígenas, no puede ser analizado como si no existieran una serie de eventos que demuestran que hay un patrón cultural que hace que un militante de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) sea distinto de un militante de una organización de izquierda. En muchas organizaciones no indígenas, el hecho de que el nombre del partido político formado por la CONAIE sea *Pachakutik*³, no pasa de ser un nombre que tiene fuerza debido a la idea de renovación que implica. Pero no se ha profundizado en el por qué de este tipo de nomenclatura, ni tampoco en las raíces profundamente culturales, sobre las que crece este tipo de planteamiento.

De otro lado, muchas de las críticas venidas desde el feminismo tienen lugar a partir del hecho de que las mujeres líderes priorizan su etnicidad sobre su género. Las mujeres reclaman para sí, su etnicidad y luego su género. Esto debido a que el movimiento indígena necesita consolidarse frente a la sociedad nacional. Por ello, es necesaria la existencia de la menor cantidad de identidades posibles a su interior. Por ello, desde la perspectiva del movimiento indígena, el exacerbar las identidades de género podría resultar un peligro. De aquí parten las críticas del feminismo blanco-mestizo: se supone que el movimiento indígena estaría escondiendo los problemas de las mujeres, para presentarse como más justo que su

³ Pachakutik, así escrito, es el nombre del partido formado por la CONAIE. Pachacuti, es como registran los textos escritos en el sur andino. En nuestro trabajo, escribiremos con k cuando nos hagamos alusión al partido político y con c, cuando queramos aludir al evento mítico.

contraparte mestiza. Del lado del feminismo blanco-mestizo, el silencio sobre los problemas específicamente femeninos lleva a plantear que los patrones culturales indígenas discriminarían a las mujeres y en esa medida, habría que cambiarlos, justificando la acción de las ONGs.

La idea de que los pueblos indígenas maltratan a las mujeres y lo ocultan, se convierte en la justificación que se usa para la intervención en el campo y especialmente con las mujeres a través de proyectos de desarrollo. Pero, nuestra tesis tratará de demostrar que existe una lógica cultural interna a las comunidades, que va respondiendo a los diversos momentos que vive la sociedad nacional en su conjunto. Esta lógica como hemos demostrado, especialmente a lo largo del capítulo III, elementos del discurso mítico andino se recogen dentro de las demandas de las mujeres por la tierra. Por otro lado, la vigencia de fiestas, cantos y organizaciones, supone la continuidad de una lógica cultural, que en muchos casos es vista como signo de atraso y falta de objetivos y metas.

Por ello, nuestra tesis trata de ver los fenómenos relativos a las mujeres líderes indígenas no aislados, sino en la constante interrelación que se genera entre las comunidades y los múltiples organismos estatales y no gubernamentales. Las mujeres indígenas, líderes incluidas, despliegan una serie de identidades que están en constante recreación con el objetivo de satisfacer los propios intereses, a la par que se negocia con la sociedad nacional. Por ello, es inútil intentar fijar y encasillar las identidades de las mujeres indígenas en un solo estereotipo que las fije en el pasado o en la tradición exclusivamente.

Existe toda una tradición de mujeres líderes indígenas, que han marcado no sólo la existencia del movimiento indígena, sino que han dejado huella en el desarrollo del Estado-nación. Por ejemplo, al encabezar grandes marchas (1961), cuando apenas se estaba resquebrajando el orden hacendatario en el Ecuador, hecho que puso en vilo al gobierno de aquella época. Por otro lado, los discursos hechos por las mujeres indígenas más representativas, se han convertido en una suerte de síntesis de lo que podría ser el Ecuador⁴.

⁴ Esto es posible percibir en el uso que se ha hecho de la imagen y las palabras de Dolores Cacuango (1881-1971), en el mural del Congreso Nacional del Ecuador: *"somos como paja de páramo, que se arranca y vuelve a crecer, y de paja de páramo llenaremos el mundo"*.

El desconocimiento de esta historia ha llevado, en muchos casos a recrear la imagen de la mujer indígena como oprimida y con menos libertades que sus pares no indígenas. Pero la investigación nos ha demostrado que, en muchísimos casos, las libertades que gozan las mujeres indígenas, son mayores que las de las mujeres no indígenas, tanto en movilidad social, como acceso a recursos entre otros. Al aislar el análisis de las mujeres indígenas, no sólo de su entorno comunitario inmediato, si no también del proceso organizativo de la población indígena; además de las interrelaciones (crecientes) con el ámbito de la sociedad nacional, se termina deformando la imagen que las mujeres indígenas producen de sí mismas.

Así las cosas, existen grandes vacíos dejados por las investigaciones precedentes⁵ tales como una evaluación de lo que representa el ingreso al sistema educativo formal, como acceso a determinados conocimientos para las mujeres indígenas y cómo se traduce este evento en los conocimientos tradicionales de las mujeres. Esto, en la medida en que al minarse los conocimientos tradicionales, también se retiran los soportes culturales que legitimaban la presencia femenina en el ámbito de lo público. Y en esa medida, el sistema educativo formal se convierte también en un mecanismo que destruye lo específicamente andino no solo de las mujeres, sino del conjunto de la población indígena.

Cabe ser aclarado que el tema de la participación política de las mujeres andinas no ha sido trabajado; pero en México y Guatemala es un tema que ya ha sido trabajado (Gutiérrez, 2000, 2001; Westwood, 1998; McAllister, 1994) y sigue siendo profundizado. Pero en los Andes ecuatorianos, tampoco se ha trabajado el tema de la participación política de las mujeres fuera de los ámbitos de prestigio ligados a características que van siendo masculinizadas, y desplazan al esquema cultural andino. Aquí caben las asambleas comunitarias, cada vez con mayor presencia de interventores gubernamentales o no gubernamentales.

En este contexto, el problema del sistema educativo formal aparece como un eje importante para entender la problemática de la mujer andina. La escuela como sistema educativo formal, es la encargada básica de la introducción del castellano como un elemento fundamental para

⁵ El tema de la educación indígena en el Ecuador ha sido muy estudiado, sin embargo, acerca de la participación femenina en éste ámbito es un punto de discusión que queda pendiente. (Endara y otros, 1993; Zúñiga y otros, 1989; Chiodi y otros, 1989; Yáñez, 1995; De la Torre, 1998)

el acceso de las mujeres a los espacios del poder público. Pero, la castellanización tiene riesgos que atentan contra un sistema cultural expresado en la lengua. No conocemos hasta hoy, ninguna investigación que intente trabajar este tipo de problemas en el ámbito andino.

En el primer capítulo vamos a plantear algunas de las características de los modelos teóricos que se han usado para el análisis de las mujeres andinas en general. Realizamos una crítica a los enfoques usados por análisis de ONGs para el tema de las mujeres líderes. Planteamos que en el campo existe un creciente proceso de masculinización, que desarticula las relaciones de género tradicionales en detrimento, especialmente de las mujeres

También trabajamos el tema del castellano, sus usos y el prestigio que conlleva, como parte de este proceso, que pone en riesgo la reproducción cultural de la sociedad andina. Y en este contexto, intentaremos un acercamiento al sistema educativo formal como eje fundamental de la castellanización. Trabajamos este tema porque como se verá a lo largo de los capítulos III, IV y VII el acceso al castellano es una fuente importante de poder frente a la sociedad nacional y las mujeres que han llegado a ser líderes dentro de los pueblos indígenas, tienen una especial relación con ésta lengua.

En el segundo capítulo, hacemos una breve panorámica de las características del Estado-nación en su relación con la población indígena. También mostraremos algunas de las características que el movimiento indígena contemporáneo guarda, no sólo como proceso ecuatoriano, sino en función de una constante que puede ser vislumbrada dentro del área andina. En ese sentido, planteamos algunos de los riesgos que corre, por el momento, la cada vez mayor interrelación entre organizaciones indígenas, ONGs y Estado-nación.

En el tercer capítulo nos centramos ya en la presencia netamente femenina dentro del movimiento indígena ecuatoriano. Intentamos caracterizar la presencia de las mujeres indígenas a lo largo de los primeros años de gestación del movimiento indígena contemporáneo. Describimos cómo elementos del discurso mítico andino se plantean como el mecanismo más adecuado para proponer las luchas indígenas por la tierra. En ese mismo sentido, son las mujeres, las encargadas de cantar dentro de la cultura indígena andina,

quiénes narran, por qué la tierra debe estar en manos de quienes no la tenían en ese momento.

También tratamos de plantear algunos elementos básicos de la relación entre el Estado-nación y la población indígena. Estos sin embargo, están sujetos a los constantes cambios que ha implicado la emergencia indígena, es decir, el proceso por el cual, el movimiento indígena ha ido creciendo en cuanto presencia política pública. Pero, es importante considerar que durante este período, el movimiento indígena no está aislado, y que se evidencia una interrelación entre los movimientos de izquierda, los pueblos indígenas que se identifican a partir de elementos de clase, más que étnicos.

Esto contrasta con lo que evaluamos en el cuarto capítulo. Ahí miramos cómo el acceso a la educación por parte de la población indígena en general y la femenina en especial, determinó el “descubrimiento” de la indianidad. En ese sentido, las mujeres que ahí se formaron, se descubren indígenas y dispuestas a seguir siéndolo pese al racismo y el desprecio que se vive en las aulas.

Finalmente, en el quinto capítulo describimos y evaluamos la interrelación que se da entre mujeres indígenas y ONGs. La presencia de éstas en el campo constituye hoy por hoy, la más fuerte. Esto es consecuencia de una política estatal que desde la fundación del Estado-nación ecuatoriano, ha delegado la administración étnica en manos de organismos “de socorro”⁶. En ese sentido, existe el riesgo de que el aparentemente superado indigenismo, vuelva a ser una estrategia con rostros y nombres diferentes, pero destinados siempre a la asimilación. Presentamos al final de esta introducción, una tabla que quiere contribuir a una visualización clara de los diversos elementos tocados dentro de la presente tesis. Cabe aclarar que las periodizaciones con fechas, son meras aproximaciones que tienen una finalidad didáctica y no estrictamente divisorias, ya que los distintos eventos ahí planteados, coinciden a rasgos generales, pero cada uno mantiene su particularidad.

⁶ Nos referimos a organismos “de socorro”, para designar a todas las instituciones que están consideradas como destinadas a ayudar a la población que no posee los recursos materiales y/o morales para autosostenerse. Cabrían en esta definición la iglesia, los hospicios, hospitales y organismos de caridad en general.

Téngase presente que nos hemos señalado ciertos límites precisos para la realización de esta tesis, que son: en primer lugar, la extensión del movimiento indígena y la diversidad a su interior; por otro lado si bien el movimiento indígena, en tanto protestas y manifestaciones ha existido desde el momento de la llegada de los conquistadores, nuestro trabajo se limita a la formación de éste en cuanto una organización articulada a nivel nacional y por tanto, que supera los límites de los levantamientos locales. Finalmente, otro de los límites dentro de la presente investigación, son las complicaciones que el trabajo de campo ha supuesto para nosotras, tanto como un problema metodológico, como un problema personal.

Uno de los problemas fundamentales, al tratar de analizar la presencia femenina al interior del movimiento indígena, constituye el hecho de que a su interior existen dos vertientes: aquellas que agrupan a las organizaciones indígenas de la sierra y aquellas que agrupan a la población amazónica. Como lo veremos en el capítulo II, no es posible analizar de la misma manera a estas dos vertientes del movimiento indígena, en la medida en que ambas han tenido experiencias históricas distintas, y que su relación con el Estado-nación, es notoriamente diferente. Esto debido a que el contacto histórico serrano tiene más de 500 años, mientras que el contacto con los pueblos amazónicos es relativamente reciente. Por ello, la manera en que unos y otros estructuran sus relaciones con el Estado-nación son distintas. En este sentido, nos hemos concentrado en el análisis de las mujeres indígenas del movimiento indígena de la sierra.

Todo trabajo de campo, es sobretodo, una experiencia personal. En ese sentido, es imposible excluir un conjunto de vivencias previas a éste. Spedding (1997), señala varios de los factores que sujecen a la producción teórica acerca de las mujeres indígenas en estos momentos en el área andina. La presencia cada vez mayor de ONGs y proyectos de desarrollo, el sitio académico desde el que se trabaja, son, por citar solamente dos, algunos de los elementos que marcan este tipo de investigación.

Queremos exponer algunas de las características de cómo obtuvimos los datos y las razones por las cuales los hemos organizado de esta forma. Nuestro trabajo de campo tuvo lugar entre diciembre y enero de 2000 y 2001 y durante algunas breves visitas a lo largo del 2001,

en Guamote (Provincia de Chimborazo). Los datos que ahí encontramos, sentimos que estaban de alguna manera, descontextualizados. Algo faltaba.

Este hecho se debía a que, previo al trabajo de campo, nuestra vivencia personal, la situación del país y la misma emergencia del movimiento indígena, nos habían situado en otra perspectiva.

Como estudiantes universitarias en Quito, justo en el momento en que el “despertar indio” tenía lugar, pudimos compartir el aula universitaria con varios y varias compañeras y compañeros indígenas. El hecho de compartir en calidad de iguales las aulas y en un tiempo especial tanto para la vida política del país como del mismo movimiento indígena, nos impidió mirar como “otros(as)” a aquellos con quienes compartíamos desvelos y problemas. Las discusiones estaban presentes, especialmente en el ámbito de lo político y muchas de las posiciones llamadas “indianistas”⁷.

En las aulas universitarias hicimos amistad con varios de quienes por ahora se encuentran como dirigentes en diversos ámbitos del movimiento indígena y negro del Ecuador. El rompimiento de lo que Guerrero (1993, 1994) ha llamado la *ventriloquia*, lo vivimos de cerca y ninguno de los que compartimos esas aulas, tuvimos la tentación de mirar como “datos”⁸ las reflexiones de nuestros compañeros.

Por otro lado, nuestra carrera inicial (licenciatura en ciencias de la educación) nos obligó a realizar prácticas de campo en distintos lugares. Nosotras elegimos precisamente una zona indígena. Durante aproximadamente dos años, compartimos el espacio de las prácticas con las y los compañeros indígenas. Aquellos dos años en dos zonas distintas de la provincia de Cotopaxi, nos sorprendieron con la cantidad de cosas aprendidas, y todo lo que compartimos con estudiantes y compañeros universitarios. Una cotidianidad que no nos

⁷ Por discurso indianista se suele entender un discurso proveniente de los círculos intelectuales indígenas que suele ser calificado de radical y en ciertos contextos también ha sido calificado como “fundamentalista”.

⁸ Esta consideración es una crítica a ciertas posiciones que se empeñan en analizar como datos de trabajo (desde una alteridad cuestionable), aquello que legítimamente se plantea, desde ciertos personajes del mundo político e intelectual indígena, como propuestas de trabajo, puntos de partida para continuar en esa línea analítica.

hacia extrañas. En ese contexto, fuimos reconociendo lo que Moreano (2000) tan acertadamente ha definido como “el proceso de mestizaje inacabado”.

Lo que aprendimos y llegamos a saber en ese tiempo no fue producto de un trabajo de campo en el estricto sentido antropológico. No llevamos un diario de campo en el sentido exacto de la palabra, pero por el contrario, las constantes evaluaciones acerca de nuestra práctica educativa entre mestizos e indígenas, nos aportaron muchísimo.

Después, nuestro acceso a la maestría en Antropología en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México D.F., salimos del país y por tanto del trabajo en el campo más constante. Con una mayor formación teórica, pudimos volver a trabajar en áreas indígenas en el período ya indicado. Ahí, en el campo otra vez, fuimos testigos de cuánto había cambiado la situación desde aquel tiempo. Por una parte, el campo estaba invadido de ONGs con “enfoque de género”, el movimiento indígena había sobrepasado sus propias expectativas y la inicial unidad estaba dando paso a crecientes conflictos y divisiones. El encuentro en el campo con las nuevas líderes mujeres, auspiciadas ahora por ONGs, contrastaba muchísimo con lo que, nuestras compañeras de aula, afirmaban. De ahí nació exactamente, esta tesis: del cruce de información que no cuadraba.

El trabajo de campo supuso encuentros y desencuentros. En el cantón Guamote (Provincia de Chimborazo, Ecuador)⁹, nuestra presencia no cuadraba: no éramos de una ONG, no éramos de ningún organismo del estado, ninguna iglesia nos auspiciaba. En la presentación inicial con las mujeres que entrevistamos, una constante fue la pregunta acerca de dónde veníamos y qué podíamos ofrecer en concreto a la comunidad. Nuestra respuesta de que éramos estudiantes de la UNAM, no aclaró la situación. En un caso específico, con Dolores Yangol, tras haber intentado empezar la conversación, con el esquema de entrevista

⁹ El Ecuador se encuentra dividido políticamente en provincias, cantones y parroquias. Las provincias serranas como la de Chimborazo tienen una gran presencia indígena. El Cantón Guamote por su parte, fue elegido como punto de referencia para la investigación debido a que es uno de los cantones con mayor población indígena, 90% (Plan Participativo de Desarrollo del Cantón Guamote –PPDCG-). Por otro lado, en Guamote tienen lugar una serie de acontecimientos como son la elección y reelección de un alcalde indígena. Fue él, quien planteó el PPDCG como una propuesta de desarrollo que vincula a organizaciones de segundo grado (OSGs), Organizaciones no Gubernamentales (ONGs). En este contexto, la presencia de una mujer en especial, Dolores Yangol era vista, desde varios sectores, como una buena representante de los nuevos liderazgos indígenas femeninos.

que habíamos llevado, ella nos indicó que era mejor si leíamos su biografía que ya había sido publicada. Nos dio las referencias necesarias para la búsqueda del libro (que se encuentra citado en este trabajo), y nos pidió que mejor la acompañáramos en sus actividades cotidianas, por lo que asistimos a varias reuniones con diversas organizaciones, y luego a una asamblea del Parlamento Indígena y Popular de Guamote. En los días siguientes participamos de todo tipo de reuniones todas alusivas a la discusión del próximo levantamiento.

Con respecto a lo narrado por Dolores Yangol, presentado tanto en nuestras entrevistas, como en los datos presentados por Larrea (1998), no cuestionamos la veracidad de lo afirmado, pero, esta afirmación debe ser ubicada en el contexto específico de elocución. Queremos presentar algunos parámetros de reflexión para intentar tener otro componente que nos permitirá analizar lo que ella plantea. Es decir, de un mensaje que sin dejar de ser verdad, no deja de ser relativo. Sobre el diálogo entre el (la) antropólogo (a) y sus informantes tiene matices, debe ser entendido como un proceso de comunicación: *"Si se acepta que en esa comunicación como en cualquier otra, el sentido de lo comunicado es variable, se debe admitir que los resultados del trabajo del investigador resultarán verosímiles pero no incontestablemente ciertos"* (Petrich, 2000: 347)

En una investigación, los "diálogos entre el antropólogo y el informante" están sujetos a una serie de elementos, sutiles y complejos que hacen que el resultado obtenido, de alguna manera, tenga ciertas particulares características: Esto debido a que,

ciertas corrientes lingüísticas actuales, tienen en cuenta la comunicación como una actividad pragmática abierta e imprevista. El interés en este caso se ha desplazado de las frases intercambiadas hacia la circunstancia de elocución que les dio origen. Esto implica reconsiderar el sentido de los mensajes teniendo en cuenta, no sólo el valor denotado, sino el sentido más amplio que adquieren a causa de las condiciones de comunicación. Situaciones únicas e irreproducibles en que uno(s) dice(n) cosas a otro(s) con una intención más o menos precisa. Situaciones espaciales y temporales, pero también psicológicas, físicas y sociales, que determinan estrategias discursivas. [...] También tienen gran importancia los elementos metalingüísticos: un tono irónico, gestos ampulosos o, por el contrario retenidos: risas, silencios, guiños, miradas de soslayo, etc. Todo ello sin olvidar el proceso inferencial (Sperber y Wilson 1989), es decir, el mecanismo a través del cual el locutor presupone que el significado de cierto tipo de mensaje es

"evidente" para ciertos auditores, los cuales serán capaces de inferir conclusiones verosímiles. Una verosimilitud que se limita a una cierta probabilidad de verdad pero nunca a una certeza. Finalmente estrategias discursivas a través de las cuales el sujeto comunica no sólo para informar sino también convencer y seducir. (Petrich, 2000: 347-348) [Énfasis agregado].

Como ya hemos señalado, durante el trabajo de campo, fuimos constantemente preguntadas acerca de nuestra pertenencia a una ONGs, iglesia, o país. Quiénes éramos y qué podíamos hacer por la comunidad formaban parte de un elemento que se hacía fundamental para establecer un discurso. Al no formar parte de ninguna ONG y no estar en ningún proyecto de desarrollo ni de financiamiento, resultaba más difícil qué debía ser dicho y qué callado, por lo que se nos sugirió que revisáramos el libro al cual estamos haciendo mención ahora. Esto resulta porque básicamente, hay un discurso que se maneja como estrategia de acceso a algún tipo de recursos¹⁰ y la palabra "investigación" al margen de un proyecto de desarrollo no tiene un registro que permita ubicarlo en una u otra condición.

Esto resulta de un problema fundamental en la discusión académica en torno al tema de género, éste no ha sido producido desde las universidades, sino desde las ONGs. Esta producción conlleva ciertos riesgos. Señala Cuví (2000) este dato, para añadir en una nota a pie de página que

En el caso particular que nos ocupa que es el desarrollo rural, el género ingresa tardíamente en el Ecuador (principios de los años 90), mientras en otros países de América Latina estaba presente desde mediados de los 80. En todos los países ha sido promovido por las agencias internacionales de cooperación técnica y se ha adaptado a los objetivos del desarrollo rural y de la modernización del campo, puesto que el discurso ha hecho énfasis en mejorar la eficiencia y eficacia de los proyectos de desarrollo, mediante la integración de las mujeres. (Cuví, 2000: 11)

Así pues, el discurso producido, no es solamente un deseo de informar, es un deseo (legítimo), de *seducir*. Es decir, de llegar a convencer que con lo que se está diciendo se puede llegar a obtener cierto tipo de recursos para la comunidad. El hecho de que financiamiento e

¹⁰ En otro contexto, fuimos testigas, en más de una ocasión, en Zumbahua, que en alguna reunión con los sacerdotes, en la que se criticaban ciertas características de las diversas festividades, se hiciera un discurso de respaldo al sacerdote en la reunión pública y en su presencia. Sin embargo, apenas salido el sacerdote, se hacía exactamente lo contrario y la fiesta continuaba sin que el discurso sacerdotal hiciera efecto. Pero esto servía para contar con el apoyo sacerdotal en otras actividades

investigación vayan juntas, es de por sí, un condicionamiento para la respuesta que se pueda obtener. Por ello, hace falta permanecer mucho tiempo en la comunidad y desligada de los organismos de financiamiento y desarrollo.

Por otro lado, en los meses de nuestro trabajo de campo (diciembre y enero de 2000 y 2001) había una gran movilización y discusión política al interior de las comunidades que habrían de terminar en el levantamiento que paralizó el país durante el mes de febrero y que también conllevó la “toma” de Quito, la capital de la república. De manera que la mayor parte de la actividad estaba destinada a discutir si llevar adelante un levantamiento o no. Esta iba a ser una gran prueba de la vitalidad del movimiento indígena tras los acontecimientos de enero de 2000 en los cuales se había llegado fugazmente al poder. Muchas de las discusiones tenían que ver con los eventos coyunturales que exigían una respuesta inmediata, la gente estaba apresurada y preocupada, con poco tiempo para destinar a hablar de temas que no fueran la coyuntura inmediata.

Al mismo tiempo, en ese espacio, tuvimos la oportunidad de conversar ampliamente con diversas personas que formaban parte de alguna ONG y que se encontraban trabajando en el área en ese momento. La relación que manteníamos con estas personas, y que nos había abierto ese espacio para el trabajo de campo, permitió por otra parte, tener varios datos sobre el funcionamiento de estos organismos y las discusiones políticas que establecían de cara a la demanda de las bases indígenas que apoyaban y exigían de cierta manera, un levantamiento a la dirigencia.

Probablemente este hecho no hubiera afectado el curso de nuestra investigación, si no nos hubiéramos encontrado con una antigua compañera de la universidad. La compañera terminó su licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe en la Universidad Politécnica Salesiana y en ese momento se desempeñaba en un puesto de importancia dentro de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). El encuentro fue difícil y no podemos ocultar que nos afectó directamente. Después de años de una buena amistad, la compañera asumió un discurso “indianista”, sumamente agresivo para con los mestizos. Siendo mestizas, nos sentimos directamente aludidas. Pero más allá del desconcierto personal que tuvimos en ese momento, sus palabras nos hicieron pensar en la creciente

ingerencia de organismos de “ayuda” a las comunidades (la mayor parte en manos de mestizos). Pudimos entonces, ubicar claramente la diferencia entre el discurso de las mujeres formadas por ONGs, y aquel empleado por las mujeres que se formaron al amparo de las propias organizaciones o la iglesia o el estado. De ahí nació el esquema final de esta tesis.

Las mujeres que entrevistamos pertenecen todas a la organización de segundo grado¹¹, Asociación de Mujeres Indígenas y Campesinas de Guamote, unas más, otras menos, se encuentran vinculadas al Parlamento Indígena y Popular de Guamote y de ahí sus actividades. Estas mujeres son: Dolores Yangol (ex consejala), Rosa Elvira Muñoz, (consejala) debe ser considerado que esta entrevista la realizamos en compañía de un miembro de Pachakutik, y por tanto el discurso responde a ciertas premisas básicas del papel de la mujer en el Movimiento indígena y los pueblos indígenas en general. Las otras dos informantes fueron Angela Aucancela, y Rosario Saez.

Ahora bien, los datos que hemos encontrado, nos han permitido establecer el esquema final de la tesis, y las reflexiones teóricas que lo acompañan. Las personas citadas en el presente trabajo son Fernando Garcés (maestro en Lingüística Andina), Armando Muyulema (maestro en Estudios Culturales), Emilia Ferraro (Doctora en Antropología), Lourdes Endara (maestra en Estudios Culturales). Con todos ellos hemos compartido diversos momentos del trabajo de campo y en esta tesis se incluyen varias de las reflexiones elaboradas en distintos momentos. Muchas gracias a todos ellos. Por otro lado, también hay ciertas referencias a datos proporcionados por tres personas que laboran en dos Organizaciones no Gubernamentales (ONGs) en la provincia de Chimborazo. La primera trabaja en una ONG de cobertura nacional, y las otras se desempeñan en una ONG local. Una de estas personas tiene una amplia ligazón tanto a Pachakutik (el partido político de la CONAIE), como al movimiento indígena, sin ser indígena. La segunda se encuentra menos ligada directamente con Pachakutik, pero se mantiene dentro del partido. A todos ellos y ellas, un profundo agradecimiento y mi amistad.

En nuestro trabajo además hemos recogido una buena cantidad de etnografías sobre la zona andina en general. Uno de los problemas más graves con el que nos hemos encontrado, es

¹¹ Ver página 15, cuadro 2.

que la proporción de investigaciones acerca del Ecuador es limitada, en comparación con estudios realizados en Perú o Bolivia. Sabemos que la discusión acerca de si “existen o no los Andes”, como una entidad real, está llena de debates con diversos argumentos. Aun, reconociendo las diferencias regionales, que pueden llegar incluso a ser extremadamente complejas, creemos que sí se puede hablar de lo andino, como una categoría analítica para la región compuesta por Ecuador, Perú y Bolivia. Por ello, sustentamos nuestras afirmaciones con datos encontrados en otras áreas en ciertos casos, ponemos en nota a pie de página, las circunstancias que reafirman estos hechos en el caso ecuatoriano.

Tras la realización de nuestro trabajo pensamos que quedan abiertas más preguntas de las que inicialmente teníamos. Pensamos que para realizar un trabajo más detallado, hace falta un trabajo de campo mucho más largo. En el caso del tema de las mujeres indígenas, sólo de esta manera, podríamos aprender de ellas mucho más y que este aprendizaje se traduzca en respeto y una valoración no sólo de las mujeres y su conocimiento, sino de la cultura indígena en general.

Debemos agradecer a varias personas e instituciones por el apoyo y la información recibida tanto en México como en Ecuador. En primer lugar, al PAPIIT, proyecto: “Mujeres y Nacionalismo. Estudios de materia, territorio y región”, que nos otorgó una beca de estudio por 8 meses y que se realizó en el Instituto de Investigaciones Sociales. Al Instituto de Investigaciones Antropológicas y a quienes ahí laboran por su apoyo a todo nivel. A la Dra. Natividad Gutiérrez por su valiosa asesoría que nos permitió pulir el trabajo y mirar las cosas desde otra perspectiva. Hemos aprendido mucho con ella. Al Dr. Andrés Medina, un agradecimiento especial, por las largas aclaraciones y comparaciones del caso ecuatoriano con el mexicano y gracias por su amistad.

De su lado en el Ecuador, agradecemos la colaboración y apoyo recibidos de parte de la Escuela de Antropología Aplicada de la Universidad Politécnica Salesiana. Al Centro Cultural Abya Yala y su Centro de Documentación. Un agradecimiento especial a Pepe Juncosa, director de la Editorial que siempre estuvo presto a facilitarnos bibliografía y referencias. También un agradecimiento especial a Francisco Escobar en Riobamba quien fue de vital importancia para la realización de este trabajo.

Cuadro 1
Las mujeres emblema: entre la tradición y la modernidad

Años	Población Indígena	Organizaciones	El estado y sus políticas	Mujeres Líderes	Organizaciones no Gubernamentales
1930 1960	Población indígena mayoritariamente campesina. Familias extendidas organizadas alrededor del sistema huasipungo. Propiedad de la tierra heredada a nombre de marido y mujer. Inicio de la organización indígena más allá del ámbito de lo estrictamente local.	Las organizaciones de <i>Primer Grado</i> corresponden a un establecimiento económico, social o político con presencia en un contexto territorial limitado. Es decir, una comunidad o en un área geográfica limitada.	Resquebrajamiento en la delegación de la administración étnica. Inicio de los planteamientos desarrollistas para el país.	Como la mayor parte de la población indígena, las mujeres son analfabetas. Participación directa en procesos organizativos. Inician proyecto educativo destinado a la población indígena al margen del estado. Están más ligadas a su propia cosmovisión y así lo expresan en su propio discurso.	

Cuadro 2

La indianidad encontrada en la escuela. Las líderes nacionales contemporáneas.

Años	Población Indígena	Organizaciones	El estado y sus políticas	Mujeres Líderes	Organizaciones no Gubernamentales
1960 1990	<p>Inicio de una incipiente diferenciación social y económica al interior de la población indígena. La Reforma Agraria hace que los titulares de las nuevas tierras sean exclusivamente varones</p> <p>Diversificación de las actividades económicas: artesanía, migración urbana. Ingreso a la educación.</p>	<p>Las organizaciones de Segundo Grado son coordinadoras o federaciones de organizaciones y comunidades en una área más extensa (parroquia o cantón). No exclusivamente a una sola comunidad. Se empiezan a gestar a inicios de los 70. Su formación y consolidación estuvo mediatizada por la presencia de actores externos (Estado, Iglesia, ONGs, partidos políticos). Surgen articuladas a la política de desarrollo rural. Y se ha planteado que su mayor debilidad se da frente a lo productivo y al mercado.</p> <p>La transformación actual radica en que se han convertido en instituciones especializadas en dialógico con el mundo blanco-mestizo, más que de actuar como órganos de consenso indígena.</p> <p>Surge la CONAIE, como organización nacional (1986).</p>	<p>Reformas Agrarias (1964, 1973) que afectan en su mayor parte a las haciendas de propiedad pública. Y que dejan latentes conflictos de tierras.</p> <p>Proyecto de colonización de la Amazonía.</p> <p>Auge petrolero (70's)</p> <p>Intento por conformar un estado desligado de las élites económicas.</p> <p>Mayor participación del estado en el ámbito de lo rural. Creación de proyectos estatales en el campo.</p>	<p>Inician acceso a la educación formal en ambientes mestizos.</p> <p>Diversos hechos que las vinculan al mundo mestizo (participación en iglesias, vinculación al mercado a través de la producción de artesanías), las ayudan a descubrir su "indianidad"</p> <p>Militan en las nuevas organizaciones indígenas, casi siempre de segundo o tercer grado.</p> <p>Su discurso recupera elementos históricos aprendidos en el acceso a la universidad.</p> <p>La etnicidad es el eje que articula su presencia tanto dentro como fuera de las comunidades indígenas</p> <p>Forman parte de la dirigencia nacional del movimiento indígena</p>	<p><i>Primera fase (75/85)</i></p> <p>Apoyo a la organización campesina en la coyuntura de la reforma agraria.</p> <p><i>Segunda fase (85/95)</i></p> <p>Se proponen proyectos de corte agropecuario: riego, comercialización, incorporación de tecnología.</p> <p>Se da por hecho el acceso a la tierra.</p>

Cuadro 3

Los “cursos de formación”: ¿alternativa a la escuela o estrategia de intervención?

Años	Población Indígena	Organizaciones	El estado y sus políticas	Mujeres Líderes	Organizaciones no Gubernamentales
1990 2002	Población indígena cada vez más integrada a lo urbano. Clara participación política en la escena nacional. Sistema educativo indígena	Las organizaciones de <i>Tercer Grado</i> por su parte, abarcan a las organizaciones de Segundo Grado que pudieran existir dentro de una provincia. Podemos señalar al Movimiento indígena de Cotopaxi (MIC), o al Movimiento indígena de Chimborazo (MICH). Finalmente, las organizaciones de <i>Cuarto Grado</i> abarcan a las confederaciones con presencia regional y nacional por ejemplo, la ECUARUNARI (para toda la Sierra) Y por último la CONAIE, la confederación de todas las organizaciones de los pueblos indígenas.	Crisis económica mundial. Implementación de políticas económicas neoliberales que suponen un alejamiento del estado de los sectores sociales (salud y educación fundamentalmente). Proyectos desarrollistas destinados por primera vez específicamente a la población indígena, pero delegados a organismos de cooperación nacional e internacional.	Coexisten con las líderes formadas en el período precedente. Surgen vinculadas a las organizaciones de Segundo Grado, que a su vez, están vinculadas al trabajo realizado por las ONGs. Se forman dentro de los proyectos de capacitación técnica llevados adelante por las y los asesores de las ONGs y OSGs. Elaboran su discurso alrededor del “enfoque de género” propuesto desde fuera de las organizaciones y comunidades indígenas. Esto en función de que el financiamiento de los proyectos depende de este enfoque. Se convierten en mediadoras entre el mundo mestizo y las financieras y las comunidades.	<i>Tercera fase (95/02)</i> Inversión en proyectos de micro empresas que se encuentran en sintonía con el discurso neoliberal. Desencanto con la administración comunitaria de los proyectos.

Capítulo I

Lo femenino, ¿El talón de Aquiles del movimiento indígena?

1. Introducción

Las diversas temáticas relacionadas con la realidad de las mujeres: educación, salud reproductiva, participación política, feminización de la pobreza, por nombrar algunas, están en boga. En el Ecuador, numerosas publicaciones reflejan esta nueva realidad (Artieda, 2001; Brasileiro, 1999; Tenori, 2000; Pérez, 1993; Borrero y Ugalde, 1997; Mera, 1999; Dávalos, 2001b). En el caso ecuatoriano, la investigación sobre el tema femenino está limitado en la mayor parte de los casos, a las publicaciones realizadas por Organizaciones no Gubernamentales (ONGs)¹². Esta realidad es definitiva en el tipo de conocimiento que se va a generar sobre el tema de “lo femenino” indígena¹³.

Probablemente uno de los problemas más serios que enfrentan los análisis realizados sobre las mujeres indígenas, ha sido el tratar de fragmentarlas. Es decir, sacarlas de su contexto cultural, social y político. Así, el tema de mujeres indígenas y su participación política, en nuestro caso, ha sido ubicado dentro de los estudios de género, pero no conocemos ningún trabajo que las ubique para el análisis dentro de la historia más amplia que corresponde al movimiento indígena en el Ecuador. Nuestro trabajo en su conjunto intentará presentar una panorámica sobre el Estado, sus relaciones con el Movimiento indígena y debido a los hallazgos de la investigación, con el mundo de las Organizaciones no Gubernamentales (ONGs). En este contexto, intentaremos una panorámica de la presencia femenina indígena.

¹² Ver cuadro 4, página 151

¹³ Usamos el término “femenino” para designar a aquellos aspectos que se desprenden de las diversas problemáticas de las mujeres. En nuestro caso, de las mujeres líderes indígenas. No usamos, intencionalmente, el término género para referirnos a estas problemáticas, puesto que en su origen teórico, serviría para analizar las problemáticas que viven tanto mujeres como varones. En ese sentido, nos interesa diferenciar claramente el tipo de problemática que nuestro trabajo enfocará. Nos referiremos a las mujeres, no a la problemática ligada a cuestiones de género, donde caben tanto varones como mujeres.

Pero a lo largo de este primer capítulo intentaremos acercarnos a las perspectivas con las que se ha visto el tema de la mujer andina, tanto por parte de ONGs como de investigadores(as) ligados(as) con ámbitos más bien académicos. Al mismo tiempo, intentaremos indagar en la forma como se relaciona la investigación con las políticas de financiamiento y los intereses particulares de quienes la llevan a cabo.

Una manera de enfocar la investigación acerca de la mujer andina ha sido aquél que hace mención del equilibrio y la complementariedad en el mundo simbólico andino. Podemos decir, que este ha sido el enfoque más tradicional. De la literatura sobre el tema en los Andes, que hemos revisado, los(as) autores(as) insisten en que ésta (la complementariedad¹⁴), existe. Pero, en la medida en que la investigación se amplía, la presencia de nuevos datos ha permitido hacer nuevos aportes a su inicial formulación (Isbell, 1997). Pero, en la literatura ecuatoriana, proveniente del trabajo de las ONGs, se hace una lectura de estos trabajos, como si existiera un enfoque de “subordinación” acerca de las relaciones género en el mundo andino.

Nuestro propio planteamiento apunta a que la lectura que se hace de ciertos trabajos que evidencian los cambios sustanciales (dramáticos en ciertos casos) en el modelo de la complementariedad, no mira la totalidad de los hechos. Al limitarse a mirar a las mujeres indígenas dentro de su cultura, como un ente cerrado y al margen de su interacción con la sociedad nacional, se pierde de vista el juego de intereses y complejas relaciones de poder que se esconden tras estos cambios (Arnold y Yapita, 1996; Luykx, 1997; Canessa, 1997).

Es decir hay un modelo (el de la complementariedad) que no es estático. Por tanto va reacomodándose y/o anulándose de acuerdo con los cambios más globales y violentos que tienen lugar en las comunidades indígenas y hasta cierto punto mestizas. En estos cambios, la cada vez más creciente relación con la sociedad nacional, implica también, el uso del castellano, como lo será analizado en los siguientes apartados del presente capítulo.

¹⁴ Por “complementariedad” entendemos un sistema de relaciones de género, caracterizado como se verá más adelante, por un equilibrio que no supone igualdad sino complementariedad en las relaciones entre varones y mujeres y que puede ser rastreado más allá del sistema de género.

Ciertas posturas en el análisis de la mujer andina han presentado como dos elementos unidos el escaso uso del castellano con la posición, intrínsecamente subordinada de las mujeres dentro del sistema de género andino. Esto tendría lugar a partir de que se les impediría salir de sus comunidades o tener más posibilidades de acceso al sistema educativo formal; contactos que serían fundamentales para el aprendizaje del castellano (Prieto, 1998; Larrea, 1998). Otros enfoques por el contrario, han tratado de mostrar cómo el uso femenino del castellano, está limitado por el entorno y la relación con la sociedad nacional y la idea que en ésta última se tiene de lo que es lo indígena; percepción que se condensa en la lengua (Harvey, 1987, 1991; Canessa, 1997; Luykx, 1997; Arnold, 1997; Arnold y Yapita, 1997).

De todos modos, lo que se observa es la constante presencia de la lengua (sea castellano o quichua) como un eje fundamental para la construcción de identidades étnicas y la participación política. Sobre el tema de la participación política pública, ampliamente discutida en Prieto (1998), Cervonne (1998) y Larrea (1998), para el caso ecuatoriano, presentaremos más datos etnográficos de la región andina en conjunto, como una manera de ampliar las preguntas de investigación y problematizar ciertas conclusiones presentadas en dichos trabajos.

Por último, a lo largo del presente capítulo discutiremos algunas ideas respecto al tema del sistema educativo formal, tanto en el aprendizaje del castellano como acerca de su papel en la reproducción social de las mismas comunidades indígenas.

2. Los debates acerca de la mujer indígena en los Andes

Varias autoras (Cuvi, 2000; Arnold, 1997; Spedding, 1997) han puesto en evidencia los resultados de la presencia de ONGs y el trabajo que llevan adelante, en lo que “se sabe” de las mujeres indígenas.

Existe la percepción de que los estudios acerca de la mujer andina apenas empiezan. Pero este principio aparentemente es muy productivo debido a la cantidad de información que circula sobre el tema. Pero, hay dos puntos que deben ser notados. En primer lugar, el hecho de que son los últimos años (como veremos en el capítulo V de este trabajo), los que han

generado más interés hacia los temas, no sólo femeninos, sino indígenas en general, por parte del Estado-nación, así como de las ONGs (Arnold, 1997). En segundo lugar, es importante señalar que, dependiendo del lugar e intenciones de quienes investigan, ciertos temas se priorizan y acceden o no a la publicación y además, son o no, traducidos al castellano (Spedding, 1997).

El problema fundamental alrededor del primer punto, radica en las políticas asimilacionistas planteadas desde el Estado-nación antiguamente, y hoy en manos de ONGs. Como bien lo señala (Arnold, 1997:16)

En la compleja política nacional de los países andinos, con sus metas de asimilación e integración nacional de los grupos indígenas, fueron las mujeres indígenas las que actuaron como el último bastión en la defensa de las lenguas nativas, de las costumbres del hogar y de muchas prácticas culturales. Por esta razón, las mujeres andinas, actualmente son el objetivo de los múltiples proyectos de desarrollo.

Más allá de los argumentos feministas de que las mujeres son alejadas de la modernidad, debido a su género, el hecho es que la implementación de programas de desarrollo destinados a ellas, es un fuerte elemento de asimilación. Así por ejemplo, Arnold y Yapita (1996) muestran cómo, en el ayllu de Qaqachaka, la implementación de nuevas políticas en torno a la salud reproductiva desestructuran todo un conocimiento ancestral andino que, además, correspondía tradicionalmente a las mujeres mayores y que preservaba su poder dentro de la comunidad.

El hecho es que la autoridad proveniente de la sociedad nacional y en manos de ONGs, impone una serie de conocimientos (occidentales), a las comunidades, desvalorizándose inmediatamente el saber tradicional, por otro lado, casi siempre en manos de mujeres (Arnold, 1997; Luykx, 1997).

Este problema, de por sí gravísimo para la reproducción cultural de las comunidades y sobre todo para las mujeres¹⁵, tiene una grave repercusión al momento de “lo que se sabe” acerca

¹⁵Arnold (1997) pregunta, sugerentemente, si la aplicación de ciertos rasgos de la modernización (educación formal, participación política institucional, ingresos económicos monetarios, capacitación técnica, alfabetización, entre otros), es realmente una fuerza liberadora para las mujeres andinas.

de las mujeres indígenas. Como bien lo señalan Arnold y Yapita (1996), el trabajo de investigación con mujeres no es fácil. Requiere de mucho tiempo de vivencia en el lugar, y del grado de confianza que se llegue a tener con las mujeres. Eso sin contar, con el hecho de que el uso del quichua es tanto más que importante en una investigación con mujeres indígenas que por lo general, son el porcentaje monolingüe más importante dentro de las comunidades indígenas.

Lo que se sabe de las mujeres indígenas, tiene que ver con los tipos de investigación que se hace. Como bien lo señala Cuvi (2000), en los países andinos, el tema de “género” (que ha venido a significar “mujeres”), vino de la mano de las ONGs y por tanto de los proyectos de desarrollo. En ese sentido, los conocimientos desarrollados están casi todos destinados a convertirse en diagnósticos de la situación de las mujeres para, a partir de esto, intervenir las comunidades. De su lado, Spedding (1997), suma a esta idea, el hecho de que la mayor parte de investigaciones llevadas adelante por ONGs, están sumamente limitadas en tiempo y a ciertas exigencias organizativas que limitan la relación con la comunidad. Estos elementos hacen que la mayor parte de investigaciones sean propuestas sobre temas “útiles” (para la intervención).

Como acabamos de decir, las investigaciones abren la puerta a la intervención oenegésica. Por lo general, los trabajos realizados desde el ámbito de las ONGs, adolecen de problemas graves como las señaladas por Spedding (1997:55): *“los temas de investigación siguen las modas intelectuales del exterior sin proporcionar la capacitación, o base teórica, necesaria para incorporar adecuadamente temas que han sido tratados superficialmente, o no han sido tratados en absoluto, en el sistema universitario nacional.”*

En este sentido, ningún tipo de financiamiento desde el estado o desde las ONGs, existe para temas como religiosidad, mitos, símbolos, es decir, aquellos elementos que no requieren de los fondos de agencias internacionales de desarrollo, en tanto no les son funcionales.

La única posibilidad de investigar estos otros temas, radica en los investigadores provenientes del “norte”. Pero como lo señala Spedding (1997:54),

la mayoría de las investigaciones realizadas por extranjeros aparecen en el contexto del 'trabajo de campo', obligatorio para producir la tesis de doctorado y acceder luego a un empleo académico en el Norte. Esto implica, por un lado, que el (la) investigador/a tiene una libertad relativa en escoger su tema o su sitio de estudio; por el otro, implica que sus intereses, tópicos, modelos teóricos y hasta su estilo de redacción, se dirigen a la moda académica del Norte, buscando satisfacer a los que eventualmente les han de calificar para conseguir 'pega'¹⁶. [...] La libertad de temas quizás correspondan a una situación donde los controles académicos aseguran, por sí mismos, un divorcio de la 'realidad' que no requiere una censura adicional. son estudios que proceden de una 'torre de marfil' y allí se mantienen.

Este es el contexto donde se producen investigaciones acerca de las mujeres indígenas. Y en este sentido, los enfoques que se pueda hacer sobre el papel que juegan dentro de la sociedad andina, va a depender en gran medida del por qué, y para qué de las investigaciones.

2.1 El equilibrio y la complementariedad

El enfoque de la complementariedad fue desarrollado a lo largo de la década de los setenta por investigadoras como Billie Jean Isbell (1976) y Olivia Harris (1986). La idea que da sentido a este enfoque, es la percepción de que en mundo andino, las relaciones entre varones y mujeres son de complementariedad.

En este enfoque los elementos masculinos y femeninos se combinan de manera que puedan resultar productivos (Canessa, 1997). Pero, no hay "igualdad" en el sentido más simple de la palabra; hay complementariedad aunque la relación pueda ser contradictoria. Es decir, un par de contrarios, que se unen para establecer una unidad, y con base en ella, organizar al total de la población. Este tipo de organización tomaría según los primeros trabajos de Isbell, a la reproducción como la base 'natural' para la complementariedad (Isbell, 1976).

Canessa (1997:237) resume de la siguiente manera, la forma en que trabaja la complementariedad en la pareja:

Dentro del matrimonio, los elementos 'masculinos' y 'femeninos' se combinan productivamente: no son iguales sino complementarios. Sin el otro elemento, el individuo no es una persona formada. La relación entre opuestos (bien sea un

¹⁶ Pega en el lenguaje coloquial, significa trabajo.

matrimonio, las partes altas o bajas de la comunidad, o la relación ecológica entre los pócobajeros y la gente del altiplano) es a la vez complementaria y contradictoria. La relación es complementaria porque cada elemento requiere su ch'apa, su pareja, para ser completo y eficaz; contradictoria, porque nunca es subsumida por la otra – mantienen identidades separadas. En esta tensión entre fusión y fisión yace la fuerza productiva de la relación

Sobre esta base se han hecho algunos desarrollos que aportan otro tipo de elementos para el análisis. La misma Isbell (1997), plantea a partir de un nuevo análisis de los mitos de Huarochirí una evolución de su planteamiento inicial. Ella parte de la consideración de que debe haber una nueva posición respecto del deseo femenino en la construcción cultural del Sexo y sexo-género. Tomando las figuras femeninas existentes en el manuscrito de Huarochirí, afirma que es mejor hablar del andrógino como parte fundamental del sistema simbólico andino. Afirma la autora, que de acuerdo con los datos históricos, las momias andinas, *mallqui*, guardaban en sí, un elemento de semilla a futuro, en una asociación con lo femenino. Su contraparte, eran los cerros, *huacas*, lo masculino. Esta construcción simbólica no se hacía exclusivamente en los cuerpos femeninos, o los cerros masculinos¹⁷, de ahí la idea del andrógino. El andrógino existiría en todo cuanto existe, y de ahí que de acuerdo con el paso del tiempo o el contexto, se priorice lo femenino o lo masculino del andrógino fundamental que habita dentro de todos los seres y las cosas. Pero, de acuerdo con su análisis, el deseo femenino parecería sobrepasar lo masculino en las nociones andinas de generación, puesto que este es más importante que el masculino. Así puede ser sintetizado su nuevo desarrollo:

En el paisaje contemporáneo sexualizado, la Tierra Madre es animada y reproductiva, aunque, irónicamente, con una preponderancia de huacas masculinas que configuran la superficie de la tierra. Sabemos que los españoles quemaron miles de momias (ver la introducción a los Mitos de Huarochirí por Salomón y Urioste, 1991). No obstante, hay lugares sagrados andróginos y femeninos, mencionados en la literatura etnográfica (ver Salazar-Soler s.f.) La integridad de la Pacha Mama continúa como la tierra femenina reproductiva. Lo que no se menciona con frecuencia es que ella engloba también, con frecuencia, a la masculinidad. Esto resulta en una entidad andrógina o potencialmente expresada en una relación de contigüidad metonímica. (Se analizaron varios trabajos importantes, especialmente el de Allen, Bouysson y Harris, y Harrison, citados anteriormente). En los mitos, la reincorporación de la huaca fálica en la matriz de la Tierra Madre simboliza,

¹⁷ El paisaje, los cerros, son elementos determinantes en la estructuración de la identidad en los Andes, como lo veremos en el capítulo III.

simultáneamente, el sexo, la reproducción y la preñez. Pero, la mayoría de las descripciones de la literatura etnohistórica y etnográfica se centran en la reproducción de los grupos corporativos masculinos y no en el rol del sexo y del deseo femenino, que me parece juegan roles importantes en las construcciones contemporáneas y etnohistóricas de género en los Andes. (Isbell, 1997:297)

La nueva perspectiva de Isbell, ofrece otros derroteros en la investigación y propone sugestivos puntos de partida para la investigación. Podemos señalar por ejemplo, el destino del deseo femenino en los Andes, y su articulación con un esquema impuesto en el que la virginidad era/es el eje del honor familiar.

Pero, el mismo enfoque de la complementariedad dentro de las sociedades nacionales también ha merecido interesantes exploraciones. Es el caso del aporte de Barragán (1997). Su planteamiento ofrece una perspectiva interesante de análisis: es posible hablar de complementariedad andina dentro de las comunidades andinas, donde es posible encontrar relaciones “horizontales”; pero tratándose de análisis que superen este marco, ella habla de “complementariedad jerárquica”. La autora plantea que se podría encontrar este tipo de complementariedad en la confrontación de distintas lógicas y relaciones de género entre las diferentes clases y etnias que constituyeron la composición social de los centros urbanos (su análisis se ubica en La Paz, siglo XIX).

Al articular raza, género y clase, es decir, abriendo las entradas para el análisis, muestra un conjunto de relaciones complejas, en las que la ciudad, “antiguo escenario de “multiétnicidad” y “pluriculturalidad”” (Barragán, 1997:450), ofrece una perspectiva de violencia y clasificación étnica y social, en las que los hombres de los estratos bajos, parecen haber tenido una seria desventaja frente a su contraparte femenina. Plantea al tenor de estos datos, la siguiente hipótesis:

las relaciones de género verticales, junto con las nuevas condiciones que implicaba la ciudad y la urbanización, alteraron a su vez las relaciones horizontales de género conduciendo a la consolidación de la patriarcalización en estratos de origen rural. (Barragán, 1997:452)

El proceso que la autora define como “patriarcalización”, es interesante pensarlo no sólo para el análisis histórico, sino que ofrece una rica entrada exploratoria para los agresivos

procesos contemporáneos en los que las comunidades indígenas sufren la mayor invasión después de la conquista¹⁸.

Este enfoque de la complementariedad, con sus bemoles, es reivindicado por las mujeres del segundo período de nuestro análisis, como lo veremos en el capítulo IV. Y frente a él es que se establecen las críticas desde ONGs y sus voceras. En esta perspectiva, para el análisis en el Ecuador, algunas autoras han hablado de un enfoque de subordinación (Prieto 1998). A nuestro juicio, y de acuerdo con la literatura revisada, no existe tal enfoque, salvo, aportes y variaciones por lugar (urbano/rural), clasificación étnica (mestizo/indígena), entre otros. Pero, nos detendremos en analizar este planteamiento, pues como hemos afirmado, es la base para negar el discurso planteado por las mujeres del segundo período.

2.2 ¿Subordinación?

A lo largo de nuestra investigación, constatamos que dentro de los trabajos realizados dentro de un proyecto de una ONG acerca del tema de las mujeres líderes indígenas (Prieto, et al., 1998), se menciona un cierto enfoque de la “subordinación”. Afirma Prieto (1998:19):

Se distinguen dos posiciones: de un lado, los estudios que concluyen que las relaciones de género en las sociedades andinas (en su diversidad, como un modelo panandino) están basadas en principios de complementariedad entre lo masculino y femenino y en principios de igualdad, no jerárquica, entre los sexos-géneros (v.gr., Harvey, 1989; Hamilton, 1995); de otro, las investigaciones, realizadas en contextos andino-mestizos, que encuentran que las relaciones entre hombres y mujeres son jerárquicas y desiguales (v.gr., Stolen, 1987).

Los argumentos que usa la autora para diferenciar estos dos enfoques mencionan que los estudios de Hamilton (1995) y Stolen (1987) (relativos al Ecuador), se diferencian en puntos importantes. En primer lugar, el estudio de Hamilton presenta las siguientes características: tiene lugar en una comunidad de autoadscripción indígena; el trabajo se organiza alrededor de la finca; la toma de decisiones es compartida al interior del hogar; la organización de las mujeres tendría formas particulares.

¹⁸ Fernando Garcés y Armando Muyolema, comunicación personal.

Por su lado, el estudio de Stolen, tuvo lugar en un medio mestizo; en este contexto, el trabajo se organizaba en torno al mercado de trabajo; las decisiones aunque discutidas, se aprobarían exclusivamente por los varones.

Sobre las diferencias presentadas por Prieto (1998), podemos hacer algunas precisiones. Dos elementos son básicos: en primer lugar, la adscripción étnica del grupo estudiado, y ligado a ello, su articulación al mercado. De acuerdo con diversos trabajos (Arnold y Yapita, 1996; Canessa, 1997), el rompimiento de los sistemas tradicionales de relaciones de género, tiene lugar paralelamente al incremento de las relaciones con el mercado. Este punto es básico en cualquier consideración posterior. Ambos trabajos, presentan desde diversas perspectivas, cómo el ingreso por parte de los varones en el sistema de mercado, cambia radicalmente las relaciones de género. Este hecho puede explicar la diferencia entre los dos trabajos. Canessa (1997:243-244) presenta un dramático caso, en el que las desavenencias entre marido y mujer parecieran demostrar el dominio del varón sobre la mujer. El autor explica la situación de la siguiente manera:

No cabe duda de que hay muchas razones para la violencia de Don Ricardo, que sobrepasa las normas de Pocobaya en arbitrariedad y fuerza. En mi opinión está estrechamente relacionada con el hecho de ser el pocobayaño más aculturado. Sus sentimientos acerca de Pocobaya son muy mezclados: a veces habla en términos sensibleros sobre su comunidad y en otras con gran desdén. Una gran parte de este desdén es dirigido a su mujer y lo expresa diciendo que no vale nada, que es ignorante y no habla castellano. (Canessa, 1997:244).

A lo largo de la literatura revisada, el contacto con la sociedad nacional, los procesos migratorios y la cada vez mayor intervención estatal u oenegésica, en áreas indígenas, es causa de un proceso de descomposición de las relaciones de género tradicionales. En ese sentido, un estudio que pueda integrar la participación de la comunidad en el mercado, con las relaciones de género, se hace cada vez más urgente.

Del lado de las investigaciones realizadas por parte de ONGs, existe otra visión. Tal es el caso del texto de Prieto (1998) quien afirma que

para Stolen, las bases de la subordinación están también en factores culturales e ideológicos, ya que la división sexual del trabajo no prescribe que las mujeres deban

quedarse exclusivamente vinculadas a la casa. En este sentido, la construcción y reproducción de las categorías de "buena" y "mala" mujer, con referentes directos a la naturaleza biológica de las mujeres y al control de su sexualidad, son elementos claves para entender la subordinación. Lo importante es señalar que, a juicio de esta autora, no existen factores culturales locales que expliquen la subordinación de la mujer, sino que son los factores ideológicos de la clase dominante de la sociedad ecuatoriana los que construyen los modelos de feminidad y masculinidad, argumentación que ha sido cuestionada por diversos estudios de caso y nuevos enfoques analíticos. (Prieto, 1998:25) [Énfasis agregado]

En primer lugar, no se menciona en ningún momento aquellos estudios de caso y los nuevos enfoques analíticos para cuestionar la argumentación de Stolen. Pero sobretodo, el trabajo, que permite a la autora desarrollar el pretendido enfoque de la subordinación, reconoce el hecho de que es la relación con la sociedad nacional la que influye directamente sobre los patrones de conducta desarrollados en las relaciones de género.

Propone que un parámetro para "*analizar las alternativas entre el igualitarismo y la jerarquía entre hombres y mujeres es el de los niveles de salarios o ingresos*" (Prieto, 1998:25). Aduce que el feminismo ha planteado éste como uno de los mejores puntos para evaluar la verdadera situación de las mujeres.

Estudios realizados en otras áreas andinas (Arnold y Yapita, 1996) muestran cómo la desestructuración de la antigua economía indígena basada más en el pastoreo y no tanto en el cultivo, ha tenido graves repercusiones sobre las mujeres. El hecho de introducir el salario, como criterio de análisis, es válido solamente en la medida en que se presente un estudio más serio acerca de la estructuración del conjunto de la economía indígena. Bajo esta premisa no se considera, por ejemplo, el valor que pueden tener los animales propiedad de la mujer y más recientemente, su participación en la venta de artesanías, por mencionar algún elemento adicional¹⁹.

¹⁹ Esto sin contar con la percepción generalizada en distintas partes del mundo, de que el dinero está asociado con elementos diabólicos. (Emilia Ferraro, comunicación personal) Este punto es interesante de discutir, pero desde dentro de las comunidades, no desde lo que el estado o las ONGs consideran que es un "avance": la creciente integración femenina en proyectos "productivos", es decir, integrados directamente al mercado y a la vinculación con el dinero.

Probablemente la afirmación más contundente del texto se sintetiza en la siguiente frase: “*En otras palabras, la ideología indígena parecería aceptar y recrear las diferencias de remuneración en el trabajo entre hombres y mujeres*” (Prieto, 1998:25). Nos parece un tanto aventurado hacer una afirmación de este estilo con tan poca etnografía que respalde lo afirmado. Y nos recuerda más bien, que un buen diagnóstico permite una mejor justificación de la intervención a llevarse a cabo.

En otras regiones del área andina, investigaciones más independientes nos muestran una realidad que si bien puede guardar elementos de discriminación y posiciones subordinadas, no responden a una supuesta “ideología indígena”, definida como un conjunto de actitudes arraigadas profundamente en rasgos culturales y que es discriminatoria en sí misma. Las posiciones subordinadas básicamente tienen lugar dentro de las complejas tramas de relación con la sociedad nacional. En este sentido, la idea de “patriarcalización” ofrecida por Barragán (1997), resulta muy útil. La compleja articulación de los fenómenos que tienen lugar en el mundo indígena andino, problematiza más que simplifica lo que está teniendo lugar en estos momentos. Se afirma que la ideología indígena acepta y recrea las diferencias de remuneración, con el sobreentendido de que esto significa que la “ideología indígena” discrimina a la mujer. Pero frente a esta afirmación es importante no perder de vista una mirada más amplia de lo que está sucediendo en las comunidades indígenas. Una aproximación a este tipo de complejidad es a lo que nos referiremos en el siguiente apartado.

Lamentablemente, en el Ecuador, todas las investigaciones acerca del tema de las mujeres, están directamente vinculadas con las ONGs. Por tanto, es prácticamente imposible encontrar algún tipo de pensamiento independiente de éstas. De otro lado, la escasa investigación etnográfica acerca de la mujer indígena andina que existe sobre el país, nos obliga a mirar los datos de otras regiones del área andina. Si bien éstas no pueden ser generalizadas, son valiosos elementos de comparación y análisis, en cuanto son sistematizaciones de constataciones empíricas de algunas personas en el Ecuador.

3. Mujeres Andinas y participación política

Las comunidades andinas, no pueden ser analizadas como un microcosmos ajeno a los vaivenes de su vinculación tanto con el Estado-nación, como con el resto de la sociedad mundial. Las comunidades no existen al margen de las interrelaciones con el mundo externo a ellas. Pero esto no puede hacer suponer que existe una “esencialidad” andina, que se reproduce inalterable a través del tiempo. En este sentido, es interesante el aporte de Paulson, (1992:7) dado que nos muestra una imagen dinámica de lo que puede ser considerado como *lo andino*, que no lo fija en el pasado precolombino, sino que lo extiende hasta el presente.

For me, then, 'Andean' does not refer to pristine precolumbian ways, but on the contrary, to the specific shape and dynamic of incorporation and integration carried on by the diverse groups of people who have interacted and continue to interact in the Andean scene. Debbie Poole put it well when she wrote, "the society that ethnographers study today is 'Andean' precisely because, and not in spite of, its peculiar form articulation with Spanish, colonial, capitalist and imperialist histories".

La articulación entre las sociedades andinas con los diversos procesos políticos, sociales y culturales que han tenido lugar en este espacio, ha sido pues, particular. Sobre una matriz cultural fuerte, se han vivido y se viven procesos que no pueden ser analizados independientemente de ella. En este sentido, planteamos que debe ser analizada la participación política de las mujeres andinas en los siguientes capítulos.

La interacción que tiene lugar con la sociedad nacional, con patrones culturales no andinos, genera una particular situación para las mujeres andinas²⁰. Para nuestro planteamiento, estamos partiendo de la constatación de campo de que la participación política a la que nos estamos refiriendo, es la que tiene lugar fuera de lo doméstico y aun interno de la comunidad, aunque geográficamente se pueda ubicar ahí. En ese sentido, la participación política pública a la que hacemos alusión, es aquella en la que de alguna manera, se encuentran vinculados diversos actores externos a las comunidades. Así, la participación política pública de las mujeres indígenas que miraremos a lo largo de la presente tesis, tiene lugar con agentes externos a sus propias comunidades, en el campo de la política.

²⁰ Entendemos por mujeres andinas, al conjunto de mujeres que comparten una fuerte matriz cultural indígena en los Andes en general, y para el presente trabajo, específicamente en los Andes ecuatorianos.

Creemos necesario aclarar que se debe considerar una distinción entre lo político y la política, en la medida en que esta nos permitirá diferenciar el ámbito de acción en el que se desarrollaran las mujeres líderes indígenas.

3.1 *Lo político de las comunidades y la política de las mujeres.*

Lo político se define básicamente por la oposición amigo-enemigo que se establece en cualquier tipo de relación social. Esta distinción, amigo-enemigo no está dada específicamente por la enemistad, sino por la posibilidad de establecer una distinción entre un *nosotros* y un ellos, *los otros*. Es decir que lo político está definido por una forma de enfrentamiento y no por el “*contenido sustantivo de ese enfrentamiento*” (Arditi, 1995:102). En ese sentido, las comunidades indígenas guardan claramente delimitado el espacio que de ese *nosotros*. Ahí es donde las mujeres tienen claro su papel y su espacio.

La distinción entre lo político y la política, está impregnada de la noción de relaciones de fuerza y de poder. Es decir, de la capacidad de imponer y de estructurar campos de acción posibles para *los otros*. Y en la medida en que se negocian relaciones de fuerza y poder que varían de acuerdo con las coyunturas sociales, el ámbito de lo político no supone una definición definitiva de quién es el amigo y quien es el adversario. En esta distinción, caben la acción indígena, estado y Organizaciones no Gubernamentales. Y de ahí el conjunto de relaciones variables que se establecen entre unos y otros de acuerdo con las coyunturas.

Otro punto importante de tomar en cuenta es que el ámbito de lo político no está signado por la presencia de individualidades, sino por colectividades. Es decir que el conflicto implica la presencia de grupos enfrentados. Grupos que, por otro lado, no necesariamente están unidos por elementos morales o estéticos, sino por ese juego de relaciones de fuerza y poder que varían de momento en momento y de intereses.

En la medida en que lo político hace alusión a todo un mundo de relaciones sociales, todo es politizable. Todo está marcado por la presencia de esos *otros*. Esos otros que en el caso de las comunidades indígenas, varían entre la población no indígena y los diversos organismos que entran en contacto con él. Y pese a que la definición de un *nosotros* varía de acuerdo con

los juegos de poder existentes en un momento dado, la posibilidad de llevar lo político al ámbito de la política es también posible en cualquier caso. Este es precisamente el paso que dan las mujeres indígenas que se transforman en líderes.

Ahora bien, esto implica que la política se defina como un espacio diferente a lo político. La política, afirma Arditi, “*es el terreno de intercambios entre partidos políticos; de actividades legislativas y gubernamentales: de elecciones y representación territorial y, en general, del tipo de actividades, prácticas y procedimientos que se desarrollan en el entramado institucional del sistema o régimen político.*” (1995:107)

La política entonces, estaría definida en su *locus* público como un espacio institucional. Aquel donde los conflictos de lo político se canalizan, enfrentan o resuelven en el ámbito institucional. En esta medida, el campo de lo político se incluye dentro de la política, y aún más, la rebasa. Porque lo político puede desarrollarse en cualquier espacio social, no necesariamente en el de la política: no tiene un objetivo específico, o actores particulares, ni necesita tener su propio apoyo institucional.

3.2 *¿Con quién hablar? Un problema político*

Sobre esta base, es posible presentar el tema de la palabra, sus usos y actitudes hacia ella, como parte de un problema político que no ha sido todavía llevado al campo de la política. En las comunidades indígenas, el uso de la palabra por parte de las mujeres conlleva una serie de problemas, usualmente desconocidos por quienes tratan con ellas.

Así, es posible constatar que las personas en posiciones de autoridad, usualmente no indígenas, eligen por lo general interactuar con las comunidades sólo mediante los hombres de la misma. Este hecho, constatado por Luykx (1997), es posible de observar tanto en los diálogos en asambleas políticas donde participan las comunidades y agentes externos, como dentro de las aulas. Este hecho podría tener relación con que por lo general, las personas que mantienen vínculos con las comunidades, sean estos agentes de ONGs o maestros(as) voluntarios(as), no saben hablar quichua. En muchos casos, pueden entenderlo, pero no pueden hablarlo. En ese sentido, tienen que buscar establecer una relación con alguien que entienda el castellano. Pero este hecho tiene otras repercusiones en la articulación de las

comunidades y sus mujeres, en el ámbito de las discusiones políticas. Se puede hablar de una “masculinización” (Luykx, 1997) de los espacios públicos de las comunidades. Esto en la medida en que un uso del castellano (el formal y político) es más valorado socialmente y es más necesario para la interacción con los organismos estatales o no gubernamentales. También podemos hablar de masculinización de los espacios públicos andinos, en la medida en que las actividades tradicionalmente realizadas por las mujeres, como el canto y la danza, son desplazadas fuera de un discurso válido socialmente, para convertirlas en meras expresiones folklóricas.

En este panorama, se deben considerar otros factores a la hora de intentar un análisis de la participación política al mismo interior de la comunidad. Como lo señala Canessa (1997:235), las diferentes experiencias que cualquiera de los individuos pueda tener fuera de la comunidad, repercutirá directamente sobre las relaciones de género dentro de la comunidad. En ese sentido, la migración femenina, que indudablemente tiene lugar, es diferente en cuanto experiencia a la de los varones. Consideremos, por ejemplo, que el acceso al trabajo por parte de las mujeres indígenas, por lo general estuvo asociado al trabajo doméstico, donde se registran numerosos casos de violencia física y simbólica. Las mujeres indígenas, fuera del ámbito de su comunidad tienen más restringida su capacidad de movilización en caso de agresión. En esa medida, son distintas las reacciones al rechazo, que su etnicidad provoca en el ámbito urbano y claramente doméstico. A la hora de volver a la comunidad, esta situación se expresará de distintas maneras²¹.

Como Arnold (1997:16-17) argumenta, los esfuerzos por promover la participación política de las mujeres a través de mecanismos occidentales modernos pueden llegar a ser un arma de doble filo. Los sistemas de educación, participación política y salud modernos minan las voces, el poder y la autoridad de la gente mayor y su saber. Cuando eso sucede, las más afectadas son las mujeres, pues se abren brechas cada vez más amplias en las que género y etnicidad juegan en contra de éstas. Al desconocerse sus conocimientos, que tienen una

²¹ Nos preguntamos si una mujer indígena que a lo mejor trabajó como empleada doméstica, puede llegar a tener una participación política “moderna”, tal como la desearían las mujeres urbanas de los proyectos de desarrollo. En este sentido, es válida y cada vez de mayor importancia, la investigación iniciada por Maruja Barrig (Campus Virtual CLACSO) para feministas de clase media en Lima y su relación con las empleadas domésticas.

vinculación mayor con su propia cultura que aquellos de los hombres, las mujeres pierden seguridad en sí mismas y en lo que son.

Aun más, en los ámbitos donde mujeres y varones comparten el escenario, la situación tiende a mostrar claramente qué es lo que sucede a niveles mucho más amplios. Como lo indica Luykx (1997:209)

Especialmente en situaciones de discurso público, observé que, por el hecho de que los aportes verbales de las mujeres no demostraban los parámetros discursivos más asociados con esta función, generalmente no fueron reconocidos como partes integrales de dicho discurso; consecuentemente, las mujeres fueron percibidas como poco participativas y con una influencia mínima sobre los eventos, aunque en realidad su participación muchas veces fue definitiva.

En este contexto, la participación política pública, de interrelación con el Estado-nación de las mujeres, como bien lo señala Canessa (1997), también está cruzada por las personalidades y las individualidades de cada una de las personas.

3.3 *La participación política doméstica*

En este apartado intentaremos vincular la noción de lo político, con el entorno comunitario indígena de producción, uso de la lengua y lo político que se puede analizar en este tipo de relación. Como hemos definido a lo político, éste atraviesa la totalidad de las relaciones al interior de las relaciones de cualquier grupo. En el caso de las comunidades indígenas, se expresa de manera definitiva, alrededor del tema de la lengua y su uso.

En el caso de las comunidades indígenas andinas, el uso del quichua está vinculado directamente a la cultura indígena y, por el contrario, el castellano está directamente relacionado con el mundo del conquistador. En este sentido, las mujeres son, al interior de las comunidades indígenas, contrariamente a una cierta lógica exterior, productoras de signos dentro del lenguaje simbólico, pero específicamente dentro del textil (Arnold, 1997:18).

En esta producción simbólica, las mujeres expresan no sólo las vivencias supuestamente relativas a sus actividades “domésticas”, sino que por el contrario, expresan su mirada sobre

otras facetas de la vida comunitaria. Esto que constatamos en el trabajo de campo, es señalado por Arnold (1997:47): *“en la actuación de las canciones (sean éstas los kirki o wayñu), las mujeres expresan no solamente sus propios criterios de la masculinidad sino que también envuelven en las coplas de su canto los mismos discursos políticos de los hombres”*.

De manera que, al interior de las comunidades, en el ámbito relativo a la comunidad exclusivamente, las mujeres, tienen una propia mirada de lo que sucede y lo expresan. Lo que debe ser tomado en cuenta es que existen diferentes maneras de expresar su opinión y que éstas corresponden con formas que no tienen prestigio en el ámbito de la sociedad nacional e incluso son desvalorizadas por las propias feministas. Como lo señala Arnold (1997:47) *“Nos preguntamos si son más bien los criterios “occidentales”, que han incentivado a las investigadoras feministas a dar tanto privilegio a las asambleas políticas de los hombres, por encima de las ocasiones públicas del discurso, valoradas por las propias mujeres”*. Estas ocasiones, como repetimos, están relacionadas con otras formas expresivas como son el canto y el tejido.

El tan famoso silencio femenino es difícil de romper, pero como lo narra Luykx (1997), nosotras pudimos constatar que el silencio significa más que nada aislamiento frente a un medio hostil y que desvaloriza el conocimiento propio. En el sistema educativo formal, en el aula, probablemente la participación femenina es escasa, pero, cuando se elaboran diversos tejidos, fuera de la clase, el aislamiento y el silencio se rompen dando paso a una inusitada palabra femenina, en quichua, que está llena de risas y comentarios sobre lo vivido dentro del aula.

Pero, esta palabra femenina, en quichua, sólo es posible escucharla, cuando el saber escolar hace silencio dando paso a la otra palabra, la palabra del textil o del canto festivo. Para ello, es necesario un trabajo lento y de disposición al aprendizaje, que muchas de las investigaciones realizadas por ONGs no pueden por recursos de tiempo y de relaciones con la comunidad en general y las mujeres en particular.

Como lo indican Arnold y Yapita (1996) para el caso boliviano, antiguamente, el acceso por género al saber de la letra y del tejido, se complementaba para hacer una totalidad de lo que

se vivía en las comunidades. Pero la introducción creciente de la escuela tanto para varones como para mujeres, es un arma de doble filo para el saber tradicional femenino.

En la medida en que *“la cultura escolar contemporánea está en efecto fundada sobre la primacía del conocimiento científico, verificado o invalidado por procedimientos de investigación, como criterio de todo conocimiento”* (Warnier, 2001:59), todos aquellos saberes femeninos ligados a otro tipo de representaciones simbólicas, es desconocido totalmente. Con ello, los conocimientos femeninos, ubicados simbólicamente como *el saber del otro*, de cara a las relaciones con organismos gubernamentales o no gubernamentales, se desprestigian totalmente. Como afirman Arnold y Yapita (1996), *“el camino de la otra mitad de la sociedad, es olvidado e ignorado por la educación cosmopolita”* (Arnold y Yapita, 1996:325).

Por otro lado, las mujeres aprenden dentro de su cultura la existencia de conductas y aportes socialmente aceptados y valorados que determinan la vida política de las comunidades. Pero, en la confrontación con el entorno de la sociedad nacional, éstas mismas mujeres, son descalificadas por no usar los códigos externos a su cultura²². Es por ello que un área de conflicto potencial es la diferencia entre las demandas sociales que se imponen sobre mujeres y hombres desde los organismos que inciden o intentan incidir en las comunidades.

Uno de los problemas fundamentales a este respecto tiene que ver con el uso del castellano y de sus formas prestigiosas, tales como discursos públicos, ligados casi siempre a las relaciones con la sociedad nacional. Estos sin embargo, no son accequibles a las mujeres, no porque no tuvieran capacidad, o por falta de empeño, se trata básicamente, de que la escuela no las ve como sujetos políticos, y por el contrario, las convierte en madres exclusivamente (Luykx, 1997)

²² Es interesante como (Luykx, 1997:226 ejemplifica esta situación, puesto que pone en evidencia el trato discriminatorio que se da a las mujeres, desde la sociedad nacional: *“Tanto alumnos como alumnas recitaban poemas, pero las chicas lo hacían con menos frecuencia y se inclinaban más hacia temas románticos o históricos, mientras la poesía política o aymara era recitada exclusivamente por los chicos. Esto puede parecer paradójico, puesto que la falta de dominio del español era frecuentemente citada como una de las razones para que las chicas se abstengan del discurso público. Recitar poesía en aymara parecía una solución ideal, puesto que proveía de un contexto en el cual las alumnas podían practicar el habla pública sin temor a las fallas lingüísticas. Pero esta posibilidad fue negada por la exclusión de las chicas de prácticamente todos los géneros más prestigiosos de la expresión verbal”*.

3.4 Quichua/castellano. Oralidad y escritura. Los puntos de partida de la identidad.

El problema de la lengua como punto de partida para la identidad es un tema que genera grandes polémicas. Por una parte, es necesario que se aprenda el castellano como parte del proceso educativo necesario para los pueblos indígenas, en tanto constituye una entrada a una modernidad que los excluyó. Por otra parte, el aprendizaje del castellano se convierte en un problema, en el momento en que las lenguas indígenas pierden vitalidad y con ellas, se pierde gran parte del acervo cultural de dichos pueblos.

Como lo veremos detenidamente a lo largo del capítulo III, el problema del uso de la lengua, no es sólo un problema contemporáneo y de características lingüísticas. Por el contrario, en el esquema simbólico andino, el uso del castellano, se convierte en la posibilidad de reestablecer un equilibrio sobre la palabra y el poder de los pueblos indígenas, silenciados por la conquista. En esa medida, la escuela se convierte en un mecanismo de recuperación de una palabra audible.

Pero, hay en este esquema una suerte de trampa que esconde una serie de pequeños detalles que sumados son contundentes a la hora de establecer relaciones entre sociedad nacional y pueblos indígenas. En el centro de este debate, existen varios puntos de conflicto en los cuales se encuentran temas como la oralidad y la escritura.

En los Andes las diferencias de género se construyen y se expresan alrededor del tejido. Hecho que, por cierto, para los Andes septentrionales, no ha sido trabajado, pese a que pueblos como el Otavaleño, se caracterizan fundamentalmente por el tejido. Y ligados a éste, el canto, la música y la coreografía. De manera que una canción puede ser articulada de la misma manera en que se teje. Estas profundas relaciones entre el sistema simbólico expresado en el tejido y la oralidad del canto, inciden en el momento en que se construyen los patrones de género (Arnold, y Yapita, 1996).

Las mujeres, tejedoras y cantoras por excelencia, culturalmente, transmiten, generan y reproducen este tipo de conocimiento. Cabe la pregunta de en qué manera, el aprendizaje de la escritura dentro del sistema educativo formal, mina este tipo de conocimiento. Y cómo se

expresa esta condición en el momento en que las mujeres tienen que participar en la escuela o las asambleas públicas.

Muchas mujeres no hablan si no es en quichua aun cuando manejen un castellano básico. De nuestra experiencia en el campo, pudimos constatar que muchas de las mujeres (jóvenes) que asisten a la escuela en los niveles básicos (no todas), comprenden el castellano, pero no hablan dentro del aula. Esto parece deberse a la obediencia a ciertas pautas culturales, que a otro tipo de razones. *“Las razones para la abstención femenina de ciertos tipos de habla parecen derivar más de las normas culturales que de la falta de competencia lingüística”* (Luykx, 1997:229)

Por el contrario, las mujeres son bastante elocuentes, comunicativas y traviesas, fuera de este ámbito. En el momento en que era posible tejer, cocinar, cantar o jugar, se expresaban con plena libertad. No se reflejaba este hecho en los escritos, exámenes y trabajos que debían realizar como parte de la tarea educativa. Podría preguntarse si las mujeres eran más “vagas²³”, que sus compañeros varones o si simplemente, seguían parámetros de conducta distintos. Es relevante en este contexto, anotar la siguiente observación: *“Phillips halló que los alumnos indígenas elegían participar verbalmente sólo dentro de aquellas estructuras que cumplieran las condiciones sociales para la participación verbal dentro de su cultura materna”*. (Luykx, 1997:209)

Las mujeres indígenas eligen actuar en aquellos contextos más parecidos a los de su cultura materna y, en ese sentido, no se sienten cómodas dentro del aula, o de la asamblea convocada por ONGs, ya que se espera una conducta que no conocen²⁴. Es decir, que las relaciones con el lenguaje que establecen hombres y mujeres, son distintas. Y esto debido a que *“Los hombres usan el discurso del poder. Las mujeres cantan y este es un poder complementario. Dos modos complementarios dentro de la misma cultura”* (Arnold, 1997:45). Pero, de estos dos modos complementarios que estructuran una sola identidad, sólo se reconoce a uno, el masculino. Es precisamente en este punto, en que el proceso de masculinización de los espacios públicos tiene lugar, aún desde los mismo planteamientos feministas.

²³ Es decir, poco aplicadas al estudio.

²⁴ En el trabajo de campo, se nos informó por parte de ciertos miembros de ONGs que trabajan en la zona, que el proyecto llevado adelante con mujeres (y que es esgrimido como una muestra de que este tipo de proyectos incentivaría la aparición de nuevos liderazgos femeninos, ver capítulo V), fue un fracaso puesto que las mujeres no participaban en la medida en que se esperaba.

En la medida en que las mujeres son obligadas desmerecer sus prácticas tradicionales, se ataca frontalmente a los sistemas comunicativos específicamente andinos como son el canto y el tejido²⁵. Las actividades ligadas a la escuela o la participación política y que priorizan lo escrito, se convierten en un campo minado para la participación de las mujeres indígenas, puesto que las alejan totalmente de la participación activa. Pero sobretodo, se convierten en las mejores armas de desestructuración de lo indígena. Al concentrarse en lo femenino, que ha sido el punto dónde mayor capacidad de resistencia ha habido, se atenta contra el sustento de la cultura indígena en sí misma. Mucho más cuando el conocimiento de las mujeres mayores se rechaza argumentando la mejor capacidad adaptativa de las jóvenes a las nuevas relaciones con la sociedad nacional.

Los poderes de la mujer mayor del ayllu son los más minados por la escuela y la gente joven con influencia citadina. Su habilidad para tejer es vista como un "atraso", y su inhabilidad para leer y escribir, como una "supina ignorancia". Además, su canto es visto como "primitivo", de otra época y muy pasado de moda (Arnold y Yapita, 1996:353).

En este contexto, en un intento por modernizar, se destruyen los patrones culturales más importantes y que permitían la reproducción cultural a largo plazo. La escuela prioriza en ella a los varones y, con eso, ella se convierte en el origen de la autodiscriminación de las mujeres pues marca el desarrollo de su personalidad. Como bien lo señala Luykx (1997:229-230), *"Mientras más niñas y mujeres aymaras pasen más tiempo hablando el español, también tendrán que encarar eventualmente la cuestión de los efectos sutiles que las estructuras lingüísticas sexistas puedan tener sobre la identidad social así como la autoestima de las mujeres"*.

Así es que, como bien lo constatan Arnold (1997) y Canessa (1997), las tendencias modernas de multiétnicidad y pluriculturalidad, tienden a empeorar los conflictos de género al interior de las comunidades y repercuten desfavorablemente sobre las mujeres.

²⁵ Es interesante notar además, que uno de los noticieros radiofónicos más exitosos en la ciudad de Quito, usan una interesante manera de comentar los hechos políticos: las convierten en canciones. Durante la caída del ex presidente Abdalá Bucaram Ortiz (1997), muchas de las canciones que se difundieron en la radio eran coreadas por los manifestantes en las calles.

La construcción de la identidad de género no es un elemento aislado que se refiere únicamente a patrones de conducta o una división sexual del trabajo. En ella intervienen muchos factores, que escapan a las comunidades y que son sutiles, casi imperceptibles, tales como el uso de la lengua y la oralidad en confrontación con la escritura y los espacios públicos que la priorizan.

La construcción de la identidad por parte de las mujeres, se encuentra en detrimento respecto a su propia cultura, únicamente en la medida en que su cultura es desprestigiada. El hecho político del uso de la lengua, en tanto confrontación con *los otros*, se convierte en un hecho que debe ser encarado como parte del ejercicio de la política, en la medida en que es necesario debatir los usos y la importancia de las lenguas en la construcción de las identidades de género y étnicas. Nos parece que este acápite puede concluir con un hecho relatado por Canessa (1997:249)

Una vez fue comentado con ironía que sólo las mujeres y ancianos pueden verdaderamente hablar aymara en la comunidad, porque la mayoría de los hombres no pueden hablar sin usar palabras castellanas. Este comentario provenía de una mujer que escuchó a alguien decir que las mujeres no podían hablar castellano por falta de mimuria. No estaba de acuerdo, e invirtió el argumento. Estaba de acuerdo con la importancia del lenguaje pero notó que las mujeres hablan mejor aymara que los hombres; o sea, que las mujeres tenían más mimuria por lo menos en cuanto al habla del aymara. Esta conclusión dependerá de la apreciación de la cultura e idioma aymara: si las tradiciones, idiomas e identidades autóctonas son valoradas, lógicamente, también las mujeres lo serán.

4. Para construir la nación: mito y modernidad. ¿Actualiza el mito la modernidad?

Como se verá en el capítulo II, el sistema educativo formal es uno de los elementos que Gellner (1991), plantea como fundamental para la formación de una nación moderna. De su lado, Smith (1997) plantea los mitos como una parte fundamental para la permanencia en el tiempo de una nación. Gutiérrez (2001:26) realiza una síntesis de estos dos planteamientos presentándolos como complementarios. De acuerdo con lo planteado por la autora, los dos enfoques sintetizan los elementos fundamentales para la construcción de las naciones: la “educación masiva y la persistencia y utilización del pasado histórico”. En este sentido, serían

fundamentales para entender el fenómeno del nacionalismo elementos modernos y tradicionales.

En el caso del presente trabajo, los elementos modernos como la escuela, están ligados directamente al surgimiento de las organizaciones indígenas. Este hecho es posible constatar ya que paralelamente al surgimiento de la CONAIE (1986), la educación es una de las demandas iniciales que se sintetiza en la conformación de la DINEIB (1988).

De manera que el sistema educativo formal con relación a los pueblos indígenas, parece ubicarse al centro en muchos de los debates que tienen lugar acerca de diversos temas relativos a la población indígena. Es necesario para generar el tipo de conocimiento que permitirá abrir las puertas de la negociación con el Estado-nación, y que de cierta manera, investirá de legitimidad las demandas indígenas. Pero por otro lado, el sistema educativo formal se convierte en el mejor elemento de desestructuración de los conocimientos tradicionales de las mismas comunidades indígenas.

En el marco de las nuevas políticas estatales dirigidas a la población indígena (como por ejemplo, la nueva Constitución ecuatoriana de 1998), se hace necesario pensar cómo seguir siendo indígena, sin renunciar a los aportes de la modernidad. La paradoja que representa la necesidad de sustentarse en los mitos y de ingresar a la modernidad, y que se refleja claramente a través de la escuela, se sintetiza en la pregunta planteada por Gros (2000:93)

Porque a través de la escuela no se plantea únicamente el acceso, considerado ahora como necesario, a los nuevos saberes (escritura, español o portugués, cálculo, un conjunto de informaciones sobre la sociedad dominante, etc.); se plantea también la cuestión del futuro de una cultura oral y de la transmisión de saberes tradicionales, no menos complejos y estratégicos. Cuestión crucial, porque esos saberes estigmatizados hasta ahora por la escuela se perdían, mientras que ahora son fuertemente reivindicados por el discurso étnico. ellos fundan la identidad y la alteridad y la legitiman. ¿Dónde y cómo se deben ahora aprender y quién puede encargarse de ello?

El papel jugado por la escuela dentro de las comunidades indígenas es complejo. Por una parte, abre la puerta para su ingreso a una modernidad que los había excluido. En ese sentido, la búsqueda del conocimiento en tanto palabra audible y significativa (el castellano), es percibida en un inicio como una forma de retomar el ciclo mítico ligado al silencio y la

palabra. Pero, la palabra ofrecida por la escuela es una palabra que escapa al uso que inicialmente se buscó, por ejemplo en las Escuelas Indígenas de Cayambe, fundadas por Dolores Cacuango: una entrada al mundo de las leyes que no se conocían en ámbito indígena a causa del analfabetismo. En el marco del esquema mítico andino, se pensó brillantemente, que la escuela podría otorgar voz, nuevamente, a la población silenciada por la conquista, pero nunca se llegó a imaginar las consecuencias para las comunidades indígenas, especialmente para las mujeres.

Mientras las comunidades pudieron controlar el uso de la escuela, esta fue de hecho, un espacio de encuentro y de revalorización de la propia cultura. En esa medida, no es importante la cantidad de conocimientos que puedan ser aprendidos en ella. Importa básicamente, la posibilidad de acceder a un cierto espacio antiguamente ajeno, la generación de una identidad en positivo. Este es por ejemplo, el caso del Sistema Educativo Indígena de Cotopaxi, donde no se “capacita” pero ofrece una formación política y personal que cambia la auto percepción de los y las estudiantes, lo cual ofrece una nueva perspectiva de la función de la escuela.

Pero la escuela es también un serio conflicto cuando se pierde de vista el control comunitario, y es ella, la escuela, quien determina qué es lo legítimo y lo bueno. En este caso, la escuela pierde totalmente su capacidad de generar el ingreso a la modernidad sin dejar de ser indio para convertirse, otra vez, en el espacio asimilacionista planteado por el Estado-nación y sus seguidores, las ONGs. Este complejísimo panorama no ofrece respuestas claras ni definitivas.

Dentro del sistema educativo formal, el acceso a una serie de saberes no indígenas, está en el centro del debate. Si se integró en un esquema mítico andino precedente, los retos que ahora está generando a la vitalidad misma de la cultura, no pueden ser leídos de manera contundente. Es un complejo proceso de búsquedas y cambios donde las relaciones con la sociedad nacional se vuelven complejas en la medida en que ya no sólo el estado está involucrado, sino actores fuera de él²⁶.

²⁶ El trabajo de Gros (2000) constituye uno de los aportes más importantes sobre la complejidad de las relaciones entre indígenas y Estado-nación, sin contar con ONGs, petroleras y colonos no indígenas en un

De eso precisamente se tratará el próximo capítulo, donde intentaremos una panorámica de cómo se ha estructurado en el Ecuador, las relaciones entre el Estado-nación y las poblaciones indígenas.

5. Conclusiones

Dentro del esquema de la cultura andina, la complementariedad de géneros responde a una lógica que abarca otros ámbitos de la vida de las comunidades tales como la misma reproducción económica. Según Harris (1986) la complementariedad de géneros, implica una garantía de reproducción económica por parte de las comunidades indígenas andinas.

En ese sentido, no es posible intentar un análisis de la estructuración de las identidades de género en los Andes sin tomar en consideración las conexiones que se lleguen a darse entre dependencia del mercado y adscripción étnica.

Los datos etnográficos de diversas partes de los Andes, parecen indicar que, a mayor relación y dependencia del mercado, las comunidades tienden a desestabilizar sus relaciones de género. En este sentido, el contacto externo a las comunidades trae consigo no sólo el contacto necesario para el aprendizaje del castellano, sino que ingresan con él, las miradas que los hispanohablantes manejan de las comunidades indígenas. De esta forma, el conflicto entre la cultura indígena y la sociedad nacional, se expresa a través del uso de la lengua. Un conflicto que podemos definir como político. Pero este conflicto, que fundamentalmente es étnico, se convierte además, en un conflicto de género, cuando el mayor porcentaje de monolingües, se encuentra entre la población indígena femenina.

Los saberes de la población femenina están profundamente vinculados a su propia cultura. De manera que, cuando las mujeres acceden al sistema educativo formal, resienten de manera más profunda el desprecio que la cultura nacional muestra hacia lo indígena. En ese mismo sentido, la escuela se encarga de sacar a las mujeres indígenas de la política, puesto que las ubican fuera de todos los discursos de poder. Es decir, en la medida en que limitan su

panorama que incluye las poblaciones amazónicas.

acceso a todo el capital simbólico que representan los usos de los espacios públicos, las descalifican para encarnar las propias demandas de la nueva etnicidad.

La búsqueda de una escuela propia, puede sintetizar el deseo de seguir siendo indígenas, sin dejar de entrar en la modernidad. Pero, las paradojas que la escuela como institución plantea, son fundamentalmente políticas y de ejercicio del poder; donde además, el Estado-nación y las comunidades buscan legitimarse. Este complejo panorama en el que escuela, Estado-nación y comunidades están inmersas, abre más interrogantes que respuestas adecuadas.

Capítulo II

Estado-nación y población indígena: los intersticios aprovechados

1. Introducción

En el presente capítulo intentaremos ubicar de manera general las relaciones que el Estado-nación ecuatoriano ha mantenido con la población indígena para poder tener una idea de cuáles han sido las negociaciones más importantes que se han tenido lugar entre éstos. No nos detendremos en una caracterización detallada debido a nuestro interés de relacionar el proceso del movimiento indígena con la participación femenina, contextualizaremos detalladamente los procesos que han tenido lugar en los tres últimos capítulos.

El surgimiento de la nueva nación andina (1822), acarrió los problemas que el estado colonial español no fue capaz de resolver. De hecho, la Gran Rebelión de los Andes (1780-1781), llevada adelante por Tupac Amaru II, estaba todavía fresca en la memoria de los criollos independentistas. Esto los llevó a plantear explícitamente el dilema que suponía la imposibilidad de legitimar su demanda por los territorios liberados en un ancestro indígena. Estos ancestros indígenas permitían sustentar la posesión de la tierra en tanto herencia propia, ya que las guerras de la independencia fueron hechas con el propósito de sacar de la administración política y económica a aquéllos considerados como “extranjeros”, “invasores”, entre otros calificativos.

Este tipo de problemas de identidad en los criollos, la clase fundadora de la nueva nación, supuso la necesidad de ubicar de alguna manera a la población indígena en un supuesto horizonte de iguales. Para ello, se negó la colonial condición de tributaria que le correspondía a la población indígena, pero se la confinó en el área rural. Con ello, se la marginó del poder político, desligándose el estado además de la creación de políticas específicas. Este hecho, caló perfectamente dentro del esquema mítico andino y, con ello se pudo establecer patrones de asentamiento como marcadores de identidad, pero insistimos, inscritos en un esquema

mítico andino primordial. Este esquema mítico correspondía, como se verá detenidamente en el capítulo III, a la idea de que hay ciclos de uso de la palabra, ligados al poder en los que los indígenas estaban excluidos, pero a la espera de que el tiempo cambie y ellos puedan acceder nuevamente al poder/uso de la palabra.

La delegación del estado de administración étnica generó también la presencia de mediadores ventrílocuos, que se convirtieron en la norma para la relación del estado-nación y la población indígena.

El conjunto de estos hechos dejó abiertas, para la población indígena, la posibilidad de mantener vivas sus demandas por tierra y cultura, en la certeza de que los eventos correspondían a un ciclo mítico vigente (hecho que se verá detenidamente a lo largo del capítulo III). Por otro lado, la condición marginal de la población indígena posibilitó su organización a la luz de intereses de clase. Pero la diversificación ocupacional indígena que empezó a ocurrir poco antes de la Reforma Agraria (1964) amplió su horizonte fuera del ámbito rural y dio origen al acceso a la educación formal. La suma de estos hechos, contribuyó a que las nuevas generaciones indígenas asumieran, de cara a sindicatos y a la misma sociedad nacional, su identidad étnica.

El camino seguido desde entonces ha llevado al movimiento indígena ecuatoriano en el presente a convertirse en una de las organizaciones indígenas más poderosas de América Latina. El estado-nación, obligado por las nuevas circunstancias históricas se ha visto obligado a reconocer la nueva presencia dentro de su seno, pero ensaya nuevas estrategias de desmovilización étnica. Una breve descripción de este proceso es lo que desarrollaremos a continuación

2. Algunas características del Estado-nación ecuatoriano

2.1 La esquizofrenia cultural en la fundación nacional

El *estado-nación* como eje del sistema de relaciones internacionales, se desarrolló en Europa a lo largo de varios siglos, pero llegó a concretarse durante el siglo XIX. Caracterizado por la

formación de un tipo de estado que tiene el monopolio de su proyecto político homogenizador y que lo fue imponiendo a poblaciones de diversos orígenes y características, mediante el uso legítimo de la fuerza en un territorio delimitado. Este proceso se llevó a cabo a través de diversas instituciones entre las que se cuenta la administración pública.

En su acepción más clásica, el Estado-nación siempre está en busca de sustentar su legitimidad, frente a las poblaciones sometidas y para ello, trata de unir a las personas sujetas a su gobierno mediante la homogenización. Imponiendo, creando o inventando una cultura, símbolos y valores comunes, reviviendo tradiciones y mitos de origen del grupo en el poder se busca que el resto de la población, heterogénea y arbitrariamente establecida dentro de un territorio, pueda sentirse parte de un solo proyecto común. La imposición de un sólo proyecto de nación, puede nutrirse de elementos originales de las poblaciones a las que pretende integrar y de los del grupo en el poder, para llegar a una síntesis homogénea.

Anderson (1983), propone que, para el análisis de la nación del siglo XIX, ésta debe ser considerada como una comunidad imaginada. Sería imaginada en cuanto a lo limitada y soberana. Es planteada como *imaginada*, porque sus miembros nunca llegarán a conocerse entre sí aunque en todos viva la imagen de su comunión. Un elemento fundamental para la enunciación de la nación imaginada, es el de inclusión/exclusión.

El criterio de exclusión se condensa en la afirmación de limitada: ni aún las naciones más grandes o con los límites más elásticos, pueden ser ilimitadas. La idea de la comunidad soberana, se debe, afirma el autor, a que el nacimiento de ésta se dio fundamentalmente en una época en la que se estaba destruyendo la legitimidad del orden divino y de las jerarquías dinásticas. De esta forma, el emblema de la libertad es el estado soberano.

Con estas características fundamentales, se pretendió imaginar a la nación ecuatoriana. Pero, la formación de estados-nación en el estilo europeo del siglo XIX. no fue posible de la misma manera en Europa y en América Andina. La conquista y colonia, marcaron definitivamente a quienes decidieron emprender la tarea independentista: los criollos. La existencia de intereses económicos y políticos específicos, que chocaban contra una incierta adscripción cultural, desembocaron en lo que queremos denominar como *esquizofrenia cultural*.

entre los criollos pensadores y realizadores del estado-nación de esa época.

Los libertadores criollos andinos, demasiado cercanos en el tiempo a la Gran Rebelión en los Andes (1780-1781) de raigambre netamente indígena²⁷ eran perfectamente conscientes de la ilegitimidad de su demanda política. Bolívar lo resume claramente al afirmar: "*Americanos por nacimiento, y europeos por derechos, nos hallamos en el conflicto de disputar a los naturales sus títulos de posesión, y de mantenernos en el país que nos vio nacer contra la oposición de sus invasores; así, nuestro caso es el más extraordinario y complicado.*" (Discurso de Bolívar en el Congreso de Angostura -15 de febrero de 1819. Citado en: Harrison, 1996:54)²⁸.

En esta apreciación por parte de Bolívar, se resumen los temas fundamentales de cara a los cuales el Estado-nación ecuatoriano va a enfrentar a la población indígena, y que serán el origen de su incapacidad para articular un proyecto de nación viable: la tierra y la cultura. Los formadores de la nación se hallan "*en el conflicto de disputar a los naturales sus títulos de posesión*" sobre la tierra, evidentemente²⁹. En cuanto a los problemas culturales, se sienten "*europeos por derecho*", y al mismo tiempo, son incapaces de identificarse con "*los naturales*". Y pese a todo, no dudan en llamar *invasores* a aquellos de quienes se sienten parte como cultura. Para los criollos entonces, el eje de su esquizofrenia cultural radica en la relación entre una cuestionable posesión del territorio y la incapacidad de articular una matriz cultural a la cual adscribirse y ser aceptado.

El conflicto de tierras y cultura los obliga a plantearse un proyecto político de administración que no incluya la construcción de un proyecto ideológico realmente homogenizador. Es así que la nación que imaginan los criollos los incluye a ellos, a su descendencia, pero excluye, dentro de la nación, a la población indígena en su singularidad y aporte cultural.

El paso mediante el cual se salva un cuestionamiento acerca de la singularidad cultural y presencia histórica de la población indígena, tiene lugar en 1857. Hasta ese año, cuando desaparece formalmente el tributo de indios, el naciente Estado-nación continúa con la

²⁷ Sobre la Gran Rebelión en los Andes, los trabajos de O'Phelan (1983, 1995, 1997) y Szminsky (1993)

²⁸ Harrison (1996), realiza un buen análisis sobre la posición de Bolívar sobre este tema, analizando las respuestas que éste da al poema dedicado a él, *Canto a Bolívar*, por José Joaquín de Olmedo

²⁹ El tema del *territorio*, es un elemento fundamental en la constitución de una nación durante el siglo XIX.

política colonial de establecer diferencias administrativas para la población indígena. Cabe recalcar que ésta constituía de todos modos una política en la que la negociación entre el estado y la población indígena, estaba legalmente establecida y seguía un curso de negociación directa.

Pero, tras la *igualación* de la población indígena (supresión del tributo de indios), aprobada por el Parlamento Nacional en 1857, desaparece la población indígena como tal para el estado. Todos pasan a formar parte del supuesto horizonte de camaradería al que sin embargo, subyace lo que Silvia Rivera (1993:252) acertadamente define como *“la doble moral criolla, que reconocía la ciudadanía formal del indio, pero no lo consideraba aún suficientemente humano como para departir en igualdad de condiciones con la minoría criolla...”*

Esta doble moral que señala Silvia Rivera, pone en duda el argumento de la comunidad como horizonte de camaradería, de Anderson, y delimita los términos de la inclusión exclusión hacia dentro de la nación. Esto conllevó al surgimiento de límites internos a la par que externos. Los primeros configuraron el ámbito de lo rural, como el lugar de los indios, administrados como un tema doméstico y no como una cuestión del estado.

Se fue conformando, de esta manera, una suerte de mapa étnico donde la ciudadanía real correspondía a los pobladores blanco-mestizos³⁰, y la ciudadanía virtual fruto de la doble moral criolla, a la población indígena. Las características de este nuevo mapa étnico, se expresaban en lo rural y lo urbano. Así, surgieron ciudadanos de primera y segunda categoría. Con esta división, la nación fue incapaz de cobijar a toda la población que pretendía unificar dentro de su proyecto. Al aplicar la doble moral criolla, el estado-nación no llevó a cabo lo que había sido pensado como su proyecto primordial: unificar a toda la población a su alrededor.

³⁰Usamos aquí este término, con las críticas que Muratorio (1994a:21) explicita. “El término blanco-mestizo aunque no muy feliz, es aceptado entre los académicos andinistas para referirse a la categoría social de la población de origen blanco y mestizo, culturalmente diferente a la indígena y negra. A veces se lo reemplaza por el término “criollo”, pero el significado de éste tampoco es unívoco. Se acepta que se refiere a los hijos e hijas de españoles nacidos en América y frecuentemente se restringe su uso al período histórico de la independencia y los comienzos de la República. El término “criollo” no aparece como tal en los censos coloniales y adquiere connotaciones negativas o positivas en distintas situaciones históricas”.

La importancia de la división entre urbano y rural, realizada desde el Estado-nación, cayó sobre un esquema andino que le otorgó un sentido específico y claro. Por la importancia que tendrá esta situación posteriormente, merece que la tratemos más ampliamente.

2.2 *Lo urbano y lo rural vistos desde lo andino*

Pero de otro lado, los límites internos entre lo rural y lo urbano impuestos desde el Estado-nación, se insertaron en un esquema cultural específicamente andino. En la cosmovisión andina, sobre la que se asentó la colonización europea, la noción de espacio y tiempo forman una unidad indivisible. Dentro de ésta, *pacha* es, literalmente, tiempo-espacio como una unidad. La noción de *pacha*, también es usada para designar las edades del mundo del ciclo mítico andino (Mamani Condori, 1996:638). En el mismo sentido, la idea del espacio (traducido algunas veces como paisaje), es importante en la construcción no sólo de mitologías, sino que es importante en la estructuración de relaciones políticas, religiosas y sociales de los grupos que lo habitan (Bernand 1991; Howard-Malverde, 1990; Lynn y Choque, 1999). Esta particular asociación entre tiempo-espacio, relaciones políticas, sociales y ciclos míticos³¹, determinará la relación de la población indígena y el estado.

Sobre esta base, se estructuraron los procesos culturales coloniales. Y sobre ella se estructuró la construcción del Estado-nación. Así pues, con las reducciones impuestas por el Virrey Toledo hacia 1590 (Moya, 1995: 123; Rivera Cusicanqui, 1991:4), se obligó a la población andina a un reordenamiento geográfico alrededor de las ciudades, violentando la organización espacial propia de los sistemas andinos. De esta forma, imposición, violencia y poder colonial, quedaron ligadas al sentido mismo de la ciudad. (Mamani Condori, 1996; Dávalos, 2001a. Lo que es necesario tener presente es que estos hechos quedaron profundamente insertos en un esquema mítico (como el de Pachacuti) que marcaba claramente tiempos-espacios y dominación. El momento del cambio de espacio-tiempo y dominación, será algo que las mujeres indígenas del primer período, de formación del movimiento indígena contemporáneo, lo estructuraran adecuadamente dentro del esquema mítico andino.

³¹ Ver capítulo 3.

De esta forma, en las estructuras coloniales actualizadas por el Estado-nación, y todavía presentes, el espacio urbano, se convirtió en el lugar de los blanco-mestizos. En ese sentido, para la población indígena, toda ciudad es "*... una ciudad hostil que representa el centro del poder, y, por lo mismo, la conjunción del racismo, la exclusión, la violencia, en su solo locus geográfico y poblacional*" (Dávalos, 2001a3). Las mujeres indígenas pertenecientes al segundo período, cuando ya en marcha la Reforma Agraria (1964), el acceso a la escuela y la salida de lo rural, se evidenciaban para la población indígena, explicitaran en sus voces más claramente esta percepción.

La sociedad ecuatoriana es fruto de un proceso histórico en el que ha participado de forma más o menos directa, el estado colonial y el republicano. Ellos han impreso sus características a la formación histórica de este territorio y sus poblaciones. Pero este hecho no posibilita la negación de la evidente presencia indígena sobre la que se construye la sociedad ecuatoriana en general.

De acuerdo con la persistencia del esquema cultural andino, lo urbano (blanco-mestizo), y lo rural (indígena) forman parte de una continuidad social, en la que el conjunto es una sociedad que liga a estos dos polos en forma de estratificaciones profundas. Lo urbano no existe en contraposición a lo rural, sino como parte de un continuo, en el que los límites simbólicos de una y otra parte representan también los límites de lo indígena y lo no indígena. En la ocupación del espacio se condensan, toman forma, las situaciones globales. Los eventos políticos y sociales, no ocurren independientemente del espacio, se "encarnan" en el espacio. Esto se debe a que el espacio en sí mismo, dentro de la cosmovisión indígena, es un indicador de identidad.

2.3 Ubicación geográfica y ventriloquia

Esta ubicación geográfica contribuyó a que, según la doble moral criolla asumida por el estado (que igualaba a la población indígena, sin reconocérsele su total "humanidad"), se generaran dos elementos cruciales para la población indígena. Por una parte, se desmantelaron todos los organismos que hacían directa la relación entre el estado y dicho grupo. Y, por otra, surgieron una serie de mediadores que abarrotaron la escena rural

(sobretudo), para la nueva relación del estado y los indígenas. Esta relación ha sido definida por Guerrero como *ventriloquia*. El Estado-nación, incapaz de reconocer la lógica indígena como una lógica ciudadana, permitió la existencia de una serie de personajes que se encargaban de “traducir” para él, lo que las comunidades pretendían. En tanto tales, el *ventrilocuo*, se define como un intermediario que “*conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas, que sabe el contenido, la gama y el tono de lo que el estado liberal quiere y puede captar*”. (Guerrero, 1994:242)

La imposición de este nuevo tipo de relaciones que de todos modos, excluía a la población indígena de la nación en su total, dio lugar a que se pasara “*de una modalidad explícita de gestión, concentrada en las instituciones del Estado (una actualización de la República de Indios colonial), a una forma republicana, descentrada hacia la periferia difusa y variopinta de “campos de fuerza” (Bordieu) ubicados en la esfera particular privada*” (Guerrero, 2000:11-12). De esta forma, el estado se “desentiende” directamente de la población indígena y delega su manejo a “*instituciones ciudadanas (patriarcales y patrimoniales) en los confines del Estado*” (Guerrero, 2000:12). Este hecho generará una serie de características complejas que se arrastrarán hasta estos momentos.

La delegación de la administración de la población indígena por parte del Estado-nación a otro tipo de instituciones, contribuyó en buena medida a gestar la “debilidad intrínseca” del Estado-nación ecuatoriano (Andolina, 1999). Esta se deriva de su incapacidad de plantearse como el único rector de la vida política, económica, social y cultural de la nueva nación. En la medida en que el Estado-nación ecuatoriano no se propuso como una tarea fundamental, orientar con políticas educativas, de salud, de infraestructura, entre otras, la vida de toda su población, tampoco generó mitos y símbolos como patrones unificadores de su proyecto. Y ese vacío fue llenado por otro tipo de instituciones.

2.4 Exclusión y delegación en el centro del mito fundacional del Estado-nación ecuatoriano

Ya que el Estado-nación fue incapaz de reconocer a la población indígena como totalmente humana, la excluyó del ejercicio real de sus derechos. Con ello, tras la ciudadanía virtual, se escondía la exclusión real. Estos eventos dieron lugar a la delegación de la administración

étnica. Con ella, el Estado-nación fue articulando una serie de elementos que sustentaran su posición. Guerrero (2000) señala que el elemento simbólico que se encontraría dentro del mito fundacional del estado ecuatoriano, serían la supresión de los indios de lo real en la constitución. Este hecho se traduciría en la supresión de la presencia indígena del cuerpo legal de códigos jurídicos. Es decir, toda la exclusión, la desaparición real, se condensaría en un cuerpo de normas legales sintetizadas en la Constitución Política del Estado. Con este mito fundacional de la Constitución, se inventaría

a las poblaciones exteriores a lo racional y civilizado, una categoría de poblaciones siempre presente en bajorrelieve, aunque integraban la mayoría demográfica a lo largo del siglo XIX y quizá lo fueron hasta mediados del XX. Dicho acto ritual origina al 'extraño interno' y lo convierte en un referente oculto y fantasmal de la figura del ciudadano. Forja una figura tácita e indefinible: 'el sujeto indio' de la República. Conceptualmente, ese 'extraño' es un espacio en blanco constitutivo de la soberanía de las leyes republicanas, un ámbito externo pero inherente a los principios del 'pueblo legítimo' (blanco-mestizo) que se otorga un sistema político de deliberación y con un acuerdo. El sujeto indio se ubica en una 'zona de indiferencia entre interior y exterior' de la ciudadanía formal y las leyes. Franja de indefinición que deja libre arbitrio a los juegos de poder que despliega el sentido común en los intercambios cotidianos y particulares; o sea, entre ciudadanos y poblaciones indígenas. (Guerrero, 2000:32-33)

Dos elementos son importantes para continuar, la premisa señalada por Rivera (1993), el indio como un ser “insuficientemente humano” y, como lo señala Guerrero (2000), el indio ubicado desde el Estado-nación, fuera de lo “racional y civilizado”. En este sentido, a la administración étnica, trampa del no reconocimiento de la ciudadanía real, se la ubicó en aquellas instituciones, que de una u otra manera, podrían solventar esta situación. Es decir la iglesia, la caridad, y en épocas más contemporáneas, las Organizaciones no Gubernamentales³².

Estas instituciones encargadas de la administración de las poblaciones indígenas, fueron “patriarcales y patrimoniales”. Con la administración étnica se alejó del proyecto estatal la consideración de que la población indígena debía ser ubicada en el campo de lo político. La

³² Muchas de las ONGs actuales, son escisiones de gente vinculada al trabajo con la iglesia. Un ejemplo más evidente es la Fundación Pueblo Indio, formada tras el trabajo pastoral de Monseñor Leonidas Proaño en Riobamba (también conocido como el Obispo de los Indios). Otra de las características que guardan las ONGs es el conjunto de actitudes y discursos que se elaboran en torno a su trabajo, que tiene que ver mucho con el discurso cristiano mesianista y de salvación.

administración tomó características de cotidianidad doméstica, como se verá a lo largo del capítulo III, y que se expresaban además, en los términos usados para referirse entre patronos e indígenas en las haciendas o en el ámbito rural: *hijito, hijita, taitito*³³.

Una de las instituciones que mayor peso tuvo en la administración de la población indígena, fue la Iglesia. En el Ecuador, la presencia de la iglesia tiene un tinte particular, puesto que junto con Colombia, fueron las dos naciones andinas donde su presencia tuvo una fuerte ingerencia en los asuntos de estado (Moya, 1995).

La relación entre el Estado y la Iglesia no fue la misma en todas las jóvenes repúblicas de América andina. Por ejemplo, si comparamos Ecuador y Bolivia encontramos que en el siglo XIX la historia boliviana es notablemente secular, que la Iglesia fue sometida a la autoridad del Estado. Por el contrario, en el Ecuador la Iglesia tuvo ingerencia directa en los gobiernos, aún en los liberales. Cuando se constituyó la primera Junta de gobierno, en Quito (en 1809), el Obispo de dicha ciudad fue nombrado vicepresidente. Esto se siguió dando aun en los gobiernos liberales, que se declaraban anticlericales. Bajo el mandato de Urbina, y ya a mediados del siglo XIX, el Arzobispo de Quito formó parte del Consejo de Gobierno. (Moya, 1995:200)

Partiendo de ello, el estado delegó lo educativo a la iglesia. Mucho más en las zonas indígenas. Porque la labor educativa que partía del no reconocimiento de la total humanidad y racionalidad de la población indígena, fue concebida más como una tarea misional que en un proyecto del Estado-nación, destinado a sostener su propio proyecto político³⁴.

Este estrecho vínculo entre Estado e Iglesia, permitió que el 25 de marzo de 1874 (un año antes de ser asesinado), el presidente Gabriel García Moreno, previa la autorización del congreso, consagrara oficialmente el Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús. Hecho recordado y cultivado hasta el día de hoy en los hogares católicos de Quito. La historia política ecuatoriana está fuertemente influenciada por la presencia eclesial en la vida política³⁵

³³ Rosa María Avendaño señala precisamente este hecho: "O sea siempre acá nosotros hemos dicho, al menos yo como persona, he dicho, siempre nos tratan de ofender, no?, por ejemplo a nuestros compañeros dicen "hijitos" los compañeros mestizos decían antes, pero ahora ya no y a las mujeres siempre nos decían "hijitas" o nos decían "María", no?"

³⁴ Así por ejemplo, tres de las experiencias más importantes en educación indígena, han estado vinculadas a la labor eclesial: las escuelas radiofónicas de Riobamba (centro sur andino); la educación radiofónica shuar (amazonía); y el SEIC (Sistema de Educación Indígena de Cotopaxi). Todas ellas además vinculadas a procesos de organización política.

³⁵ Este hecho puede ser constatado haciendo una somera revisión de los últimos diez años en la vida política

La importancia de lo educativo en la constitución de las nuevas naciones, radica en la necesidad de un cierto grado de cohesión interna y comunicación a través de medios lingüísticos estandarizados ya que ello establecería correspondencia entre nación y límites territoriales. En ese sentido, sólo un sistema educativo moderno podría hacer que la población sepa leer y escribir, que desarrolle habilidades técnicas. Con estas características, se satisfaría lo que se espera del ciudadano. Esto es lo que, en el modelo ideal, tendría como meta la educación.

De hecho, Gellner (1991) plantea a la escuela como uno de los elementos fundamentales sobre los cuales el naciente Estado-nación debería estructurar su propuesta. En este sentido, él plantea que la educación no puede estar en manos de la familia, la aldea o el clan,

debe haber algún organismo que garantice que esta cultura alfabetizada y unificada se dé de modo efectivo, que el producto educativo no sea malo e inferior a lo indispensable. El estado es el único que puede hacerlo, e, incluso en los países en que parte importante del aparato educativo está en manos privadas o de organizaciones religiosas, debe asumir el control de calidad de estas importantísimas industrias que se encargan de la manufactura de seres humanos válidos y útiles. Ese estado paralelo que data de cuando los estados europeos no sólo estaban divididos, sino que también eran socialmente débiles -la Iglesia centralizada-, sostuvo una seria batalla por el control de la educación, batalla que acabó perdiendo salvo por el hecho de que luchó por una cultura desarrollada incluyente, y por tanto, de modo indirecto, por un nuevo estado nacionalista (Gellner, 1991:56).

Como se ve, según Gellner, el estado debería establecer algún tipo de control que garantizara la producción de sujetos adecuados para el Estado-nación. Pero, en el caso ecuatoriano, la burguesía terrateniente pensaba la educación como un elemento subversivo exclusivamente, como lo veremos en los testimonios de los capítulos III y IV.

El hecho de fondo también es que la educación en el Ecuador ha estado en manos de órdenes religiosas como los salesianos. La educación indígena, por otro lado, ha sido llevada

del país, cuando la única institución de mediación entre las diversas facciones enfrentadas, ha sido la iglesia. Otro ejemplo contundente, es la cabida que ha tenido en los medios de comunicación social, la convocada alianza de la centro izquierda, con fines electorales por dos sacerdotes: el P. Eduardo Delgado, pro-rector de la Universidad Politécnica Salesiana y Monseñor Luna Tobar, ex arzobispo de Cuenca, editorialista del diario El Hoy y figura de mucho peso en el ambiente político ecuatoriano.

adelante por la iglesia. Pero, debe decirse que este trabajo eclesial ha estado directamente vinculado a aquellas corrientes gestadas a partir del Concilio Vaticano II. Ya que, por otro lado, la iglesia también ha estado encargada de la formación de las élites políticas del país³⁶.

La presencia eclesiástica en la escena política del país ha sido determinante en la conformación de lo que es el estado, y su contraparte indígena. Este hecho puede ser entendido a partir de la delegación administrativa de la población indígena que hizo el estado. Esta delegación, si bien dejó un vacío en la conformación de un Estado-nación fuerte, también dejó abiertas las posibilidades de que escapar al control totalitario del estado, y a la influencia de corrientes teológicas como las que se generaron a partir del Concilio Vaticano II (1964)

El vacío dejado por el Estado-nación, que permitió que corrientes abiertas como la Teología de la Liberación, pudieran establecer nuevas relaciones con la población indígena. Este hecho posibilitó el surgimiento de numerosas experiencias educativas vinculadas al trabajo eclesial: la Escuelas Radiofónicas de Riobamba, la red de escuelas radiales de la provincia de Morona Santiago, el Sistema de Educación Indígena de Cotopaxi, por señalar algunos ejemplos. Con el pasar de los años, este proceso dejó paso al manejo indígena de esas experiencias.

Sobre el tema de la historia de la educación indígena en el Ecuador, no vamos a profundizar más, debido a que el tema ya ha sido tratado extensamente y no constituye el objetivo del presente trabajo. Señalamos únicamente, los datos que para la presente investigación se hacen necesarios³⁷.

La delegación administrativa de la población indígena fue una política que se aplicó desde la creación del naciente Estado-nación ecuatoriano, pero que ya para 1930 se encontraba en una crisis. La crisis de este sistema tenía que ver con la estructuración del sistema productivo

³⁶ Durante los acontecimientos de enero/febrero de 2001, por ejemplo, los protagonistas fueron el presidente de la república, Gustavo Noboa, educador salesiano. El p. Eduardo Delgado, sacerdote salesiano también, y gran parte del población indígena que se movilizó desde la provincia de Cotopaxi, tenía, de alguna manera, relación directa o indirecta con los proyectos educativos de la comunidad salesiana en la zona.

³⁷ El tema de la Educación Intercultural Bilingüe es amplio. Yáñez Cossío, 1995; Krainer, 1996; Von Gleich y otros, 1997.

de la nueva nación, cada vez más vinculado al mercado internacional a través de la agro-exportación (Trujillo 1986).

A la par de la crisis, la población indígena inició su proceso organizativo contemporáneo, que, como veremos en el apartado siguiente, tuvo características particulares, pero también regionales. El hecho que, de todos modos, resultó un hito fundamental en la historia contemporánea del Estado-nación, tuvo lugar en 1990, con el Primer Levantamiento Indígena, que paralizó el país durante algunos días. Según el análisis planteado por Guerrero (1993), este hecho tuvo la virtud de suprimir la *ventriloquia*, ya que para la negociación con el estado, se suspendieron los mediadores blanco-mestizos, auto concediéndose la voz, los mismos protagonistas indígenas, como lo veremos más detalladamente en el capítulo V.

Pero, a doce años del primer levantamiento, nuevas estrategias de delegación administrativa son usadas por un estado, cada vez más afines con las políticas neoliberales de descentralización del estado. Estas estrategias representan, hoy por hoy, un nuevo reto para el movimiento indígena. Como analizaremos más detenidamente en el capítulo V, esta nueva relación implica nuevos actores, que de cierta manera, reproducen el papel de los *ventrílocuos*.

Como se constata al interior de las mismas organizaciones indígenas, el tema fundamental planteado por ellas, *la interculturalidad*, no pasa de ser una discusión ubicada en los círculos políticos cercanos al movimiento indígena o en el mundo académico, pero no ha sido procesado por la sociedad nacional³⁸. Con ello, el mito fundacional del estado ecuatoriano, que Guerrero analiza brillantemente para el siglo XIX, trasciende al siglo XXI: la exclusión. Este mito fundacional, radicaba en la supresión de los indios de lo real (Guerrero, 2000:32) y además, "*Los rayos de la narración política sobre el presente y el futuro ideal de la nación y los inhibe en el imaginario de la iconografía y las representaciones*" (Guerrero, 2000:32) [Énfasis agregado] La idea de que el indio constituye un ser ubicado en el pasado exclusivamente, puesto que se encontraría en el exterior al mundo racional y civilizado, se encarna hoy en día, en la implementación de proyectos de desarrollo de todo tipo. En aras de superar este casi ontológico atraso, nuevos ventrílocuos surgen, puesto que los indios no han dejado de ser

³⁸De hecho, la misma noción de Interculturalidad, como se constató en la mesa de diálogo de Educación Intercultural Bilingüe, realizado en Quito (febrero, 2002), no es un concepto sobre el que se tenga alguna claridad al interior de quienes la proponen como eje de discusión nacional

este tipo de indios en los imaginarios de los blanco-mestizos. Pues la percepción sobre esta supuesta inmovilidad del indígena, esa incapacidad de proyectarse hacia el futuro, tiene que ver fundamentalmente con su cultura. En este sentido, la cultura se vuelve el impedimento mayor que tiene que ser cambiado "superado" para poder acceder a los beneficios del desarrollo.

Como se verá en el capítulo V, la idea de desarrollo, actualmente, está ligada al surgimiento de microempresas campesinas, que no respetan la lógica cultural de las comunidades. La presencia de ONGs y el incremento de ellas, se ha convertido en un nuevo ritual de *ventriloquia*, que actualiza el mito fundacional del estado ecuatoriano. Los indios, ubicados fuera de lo racional y civilizado, necesitan traducciones para que sus planteamientos sean asimilados por las financieras internacionales. Pero el proceso también sucede hoy en la dirección contraria: las ONGs traducen para las comunidades indígenas lo que las grandes financieras, ligadas a organismos como el Banco Mundial, postulan como lo deseable: el desarrollo.

Desde el Estado-nación, y ligado a las ONGs (nuevas administradoras étnicas), el tema del desarrollo³⁹ aparece como la puerta de entrada a las comunidades indígenas. Se reactualiza nuevamente la misión civilizatoria, característica también del mito fundacional del estado ecuatoriano: "*En efecto, la República no rompió con una continuidad de larga duración, entre el proceso colonial de cristianización y el proceso nacional de civilización*" (Guerrero, 2000:33). A lo que podemos agregar, que en la secuencia cristianización, civilización, debe ser añadido hoy en día, el término: desarrollo.

De hecho, el papel que las ONGs cumplen en este momento, tiene que ver, con el control del uso de la etnicidad, como se verá más adelante. Con ello, volverán a ubicar al no sujeto,

³⁹No debe olvidarse que durante mucho tiempo se consideró que el atraso del país, se debía a la presencia indígena. Así, a raíz del primer levantamiento indígena, producido en 1990, la argumentación de los terratenientes de la sierra trajo a colación el tema del minifundio, cada vez más extendido después de las reformas agrarias (1964 y 1973), para endilgar a este factor la improductividad de la tierra y por ende, la falta de crecimiento económico. "*Las unidades de producción que se encuentran entre 50 y 100 has. de extensión debe considerárselas en estado de transición para el desarrollo, y sólo en los casos muy especiales de urgentes soluciones técnicas y sociales, incluirlas en la afectación (del proceso de reforma agraria)*" [...] "*El objetivo es el desarrollo agropecuario y del país, donde se crearán otras actividades que reemplacen a la falta de tierra y den ocupación (a los campesinos, a los indígenas); y lo que es más, no falte alimentos*". (Benalcázar, en Bustamante Cárdenas, 1992:65-66)

no ciudadano, el indio, en el lugar que para ellos había pensado el estado-nación: fuera del locus de enunciación de la nación. La *diversidad* ampliamente reconocida, se transformó en mecanismo para controlar el uso de la *diferencia*, es decir las posibilidades civilizatorias, de un conjunto de indios que empezaban a ser demasiado peligrosos.

3. El Movimiento indígena Contemporáneo

3.1 La clase de lo étnico: el punto de encuentro con la población no indígena

Probablemente el movimiento social que mayor fuerza ha logrado en la última década en América del Sur, especialmente en el Ecuador, es el movimiento indígena.

Hasta muy entrada la República, sea explícita (con la conservación del tributo de indios hasta 1857) o implícitamente (con la persistencia auspiciada por el estado de prácticas cotidianas de exclusión y racismo), el estado criollo mantuvo la política colonial hacia las poblaciones indígenas. El establecimiento como política de estado, de la “doble moral criolla”, como se ha visto, permitió la inclusión virtual y la exclusión real. En el caso ecuatoriano, esto tomó forma en la administración étnica que preservó las relaciones del estado colonial, pero ubicándolas en el ámbito de lo doméstico, como se verá a lo largo del capítulo III.

Pero, la conflictiva relación estado-nación vs. grupos étnicos, a lo largo de la historia republicana, ha seguido caminos a veces contradictorios. En muchos casos, el estado-nación no vio necesaria la asimilación del indígena. Debido a que sacándolo de lo urbano/político/estatal, y dejando al arbitrio de la cotidianidad las relaciones de los pueblos indígenas con la población no indígena, no se planteaba una necesidad real de asimilarlo.

En muchos otros, el intento asimilacionista resultó imposible, como en el caso boliviano y peruano, cuando, tras las reformas agrarias, la ideología nacionalista unificadora e integracionista, intentó borrar del lenguaje todo referente a lo étnico (Albó, 1994:53). La salida más habitual fue congelar la imagen del indio en el arcaísmo y la miseria. Esta imagen de los grupos indígenas, como los eternos niños o los “pobrecitos”, fue introyectándose en la población blanco-mestizo de los diversos países andinos muy profundamente. Así, cuando el

largo proceso organizativo llevado a cabo por los distintos grupos indígenas del área andina llegó a aparecer públicamente, con sorprendente fuerza, para muchos, el desconcierto fue comparado a un sismo.

Pero, lo que en la década de los 90 se ha expresado con el acceso directo a puestos de la administración pública, por ejemplo, ha sido fruto de un largo camino que podemos decir que se empieza a vislumbrar de manera más orgánica cuando a partir de la segunda mitad del presente siglo, se resquebrajan las características de la relación impuesta por los conquistadores hacia las poblaciones indígenas.

En el mundo andino en general, estos cambios se dieron a partir de las reformas agrarias que se desencadenaron a partir de la Reforma Boliviana de 1953, y que marcaron un hito en los procesos organizativos indígenas.

Para el caso de Bolivia (el país andino con la mayor densidad poblacional indígena del área), tras la revolución nacional de 1952, se gestó la segunda mayor Reforma Agraria del continente (después de la mexicana), llegándose a formular el Pacto Militar-Campesino que proporcionó una base de apoyo popular para el gobierno militar.

Siguiendo el ejemplo boliviano, Ecuador y Perú realizaron sendas Reformas Agrarias. Diversos autores (Phillips, 1985; Weismantel, 1994:103) señalan, para el caso ecuatoriano, que, si bien la primera Reforma Agraria (1964) se dio en parte por la presión del movimiento revolucionario, fue estimulada también por el miedo de que la Revolución Cubana se extendiera por el continente. En el mismo caso de Ecuador, las sucesivas reformas agrarias de la década de los 60, tuvieron un curioso matiz. La Reforma Agraria afectó básicamente a las haciendas institucionales o del estado para que de este modo, se aliviara la demanda de tierras, sin afectar a las grandes propiedades particulares. El problema del acceso a la tierra por parte de las poblaciones indígenas, quedó barnizado pero sin soluciones reales.

A partir de la década de los 60, y concretándose en los setentas, surgen una serie de movimientos de reivindicación étnica. Se produce una "etnogénesis". Esta ha sido caracterizada por Albó (1982) como la emergencia de la conciencia étnica en los propios

interesados, al mismo tiempo que se va dando paso al surgimiento de movimientos de poder indio.

En esos años, surgen el CRIC (Colombia), la Ecuarunari (Ecuador), la Federación Shuar (Ecuador), los movimientos Tupak Katari (Bolivia), el Kaingang (Brasil), entre otros.

A lo largo de la década de los ochenta, los movimientos de poder indio, se van consolidando y empiezan a trascender los ámbitos locales más pequeños, para irse conformando en organizaciones nacionales. Para el caso de Ecuador por ejemplo, la actual CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), se forma en 1986, tras la fusión de la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y la ECUARUNARI (Organización de las Nacionalidades Indígenas de la sierra andina). Posteriormente, se unió a ellas, la COICE, (Confederación de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana).

Para el caso boliviano, sucede algo similar pero más temprano: para 1979 se logra la fusión de varias organizaciones en la CSUTCB (Confederación Sindical Unica de Trabajadores Campesinos de Bolivia), llamada también "La Unica".

En el Perú, la presencia de Sendero Luminoso, la represión estatal y la violencia que esta lucha generó, llevaron a cabo un sistemático desmantelamiento de toda organización indígena, matando a sus dirigentes. Sin embargo, en los últimos años, tras la desarticulación del movimiento campesino del Perú en la sierra, han sido los indígenas de la amazonía quienes han conseguido los mayores logros en cuanto a organización indígena se refiere.

Pero, de la experiencia más o menos común entre los distintos movimientos indígenas andinos, hay un elemento básico que debe ser tomado en cuenta: el origen de los movimientos, fuertemente vinculados a las corrientes políticas de izquierda.

El origen de las organizaciones indígenas, vinculadas a organizaciones de clase, tiene lugar durante la época de las "dictaduras progresistas", en toda la región andina (los años 50 y 60). A partir de una ideología nacionalista y unificadora, se intentó borrar lo étnico. Todo aquello

que hiciera alusión a “indio”, se vió como racismo (Albó, 1994). Para el caso ecuatoriano, es el momento en que el Estado-nación proclama al “mestizo” como el nuevo protagonista de su proyecto (Silva, 1995). Desde la derecha y la izquierda se rechazó el uso de la antigua denominación. Así, los indios pasaron a convertirse en “campesinos”, y sus comunidades en “sindicatos campesinos”. Este discurso caló profundamente en Perú y Bolivia especialmente. En el Ecuador, si bien se intentó llevar a cabo el mismo cambio discursivo, no se lo llegó a imponer, debido a que el estado estaba recién empezando a fortalecerse, pero también las nuevas organizaciones indígenas.

Este análisis clasista de la situación indígena, caló hondamente en la estructura organizativa llevada a cabo durante esos años. Las discusiones de corte marxista que tuvieron lugar en esos momentos, trataban de interpretar la naciente etnicidad de los campesinos. En el caso boliviano, se planteaba la pregunta alrededor de la cada vez más poderosa nación Aymara.

En el momento en que este tipo de análisis estaban teniendo lugar, indígenas y campesinos estaban profundamente vinculados en sindicatos considerados “*instrumento privilegiado de lucha*” (Albó, 1994:55). Pero, al interior de los sindicatos empiezan a surgir las primeras demandas por su etnicidad.

El análisis marxista, ante esta situación, trata de explicarla, sugiriendo que la incapacidad de articular el mercado por parte de los aymaras, era la principal razón por la cual, éstos no podían aspirar a convertirse en nación. Y por tanto sólo podían ser considerados únicamente como “aportes” a la conformación de la nación. Se pensaba que el estado nacional no tendría ningún inconveniente en la persistencia de ciertos elementos pre-nacionales, pues sería en sí mismo una forma de organización de una colectividad superior a otra (Zavaleta Mercado, 1983:281). El factor evolucionista veladamente oculto en la teoría marxista, se expresaba aquí abiertamente. No siendo capitalistas, los pueblos indígenas, se encontraban en los peldaños más bajos de la escala evolutiva.

Pero la constatación de la presencia aymara como lengua, como relaciones económicas, como visión del mundo y que, además presentaba una creciente vitalidad, generó una pregunta básica: “¿Cuál será, entonces, la función de la ‘carga’ orgánica que viene de ese pasado como

ideología, idioma, modos organizativos?” (Zavaleta Mercado, 1983:287). La respuesta que se ofreció, fue que contrariamente a posiciones ortodoxas que considerarían este tipo de manifestaciones como resabios del pasado, no era necesario que los elementos de la capitalización sean capitalistas. En ese contexto, se dijo, deberían ser recogidas las propuestas del movimiento katarista en Bolivia⁴⁰. Es decir como propuestas democráticas y no por la supuesta incongruencia que éstas mantendrían con ciertos criterios de modernidad (Zavaleta Mercado, 1983:288). La incongruencia que supuestamente existiría, radicaba en el hecho de que el Movimiento Katarista estaría demandando la persistencia de elementos culturales específicos.

De esta forma, el marxismo intentó ubicar en el complejo panorama político las demandas étnicas. Pero, los nacientes movimientos indígenas, continuaron, dentro de los sindicatos, su propia gestación.

3.2 De organizaciones de clase a organizaciones indígenas

Como se ha intentado plantear en el apartado anterior, la presencia de la izquierda en los procesos organizativos indígenas era fuerte. Sin embargo, desde el análisis marxista, lo étnico no pudo ser integrado como un elemento que pudiera cuestionar a la clase. Como afirma Albó:

con el discurso dominante en la izquierda, que consideraba a los campesinos como el furgón de cola de los movimientos revolucionarios porque, al ser ya dueños de sus parcelas, eran técnicamente “pequeños burgueses”. Pero detrás de esa jerga conceptual estaba el prejuicio étnico de siempre: los obreros y mineros, aunque proletarios, ya estaban civilizados, mientras que esos campesinos en el fondo seguían siendo indios. (Albo, 1994. 58)

Este hasta cierto punto solapado racismo no dejaba indiferentes a aquellos miembros de las organizaciones campesino obreras, como en el caso de Bolivia:

Nosotros asistíamos a los ampliados de la Central Obrera Boliviana, simplemente

⁴⁰Sobre el movimiento Katarista en Bolivia, Albó (1992) hace una contextualización bastante precisa sobre su desarrollo. También, Albó (1991) y (1994). Por otro lado, la tesis doctoral de Robert Andolina (Andolina, 1999), es bastante esclarecedora acerca del proceso.

como oyentes, nunca nos han dado importancia. Los trotskistas... nos decían: 'A los kataristas, a los indianistas hay que controlarlos.... A estos indios hay que controlarlos'. Así ¿no? Pero nosotros no queríamos entrar ahí para ser controlados...

[...]Les mandaban a comprar refrescos y obedecían de callado. Yo me dije, entraremos en la COB pero no írselo a comprar refrescos. Cuando por fin entramos en la COB, un día él dirigente NN me dijo: 'Compañero Flores, ¿puedes ir a comprármelo cigarrillos?' Yo le constesté 'Cómo no. Si tú me lustras mis zapatos, yo iré a comprar tus cigarrillos'. Comprendieron que ya no era lo mismo. (Flores, citado en Albó, 1994: 58).

Esta falta de sensibilidad en cuanto al factor étnico por parte de los grupos de izquierda, motivó la formación de grupos más cercanos a las raíces culturales de los organizados. Para 1973 cuatro organizaciones campesinas bolivianas lanzaron el Manifiesto de Tiwanaku, en el cual se subrayaba que si bien la opresión es económica y política, ésta tiene fundamentalmente raíces culturales e ideológicas. Lo étnico empezaba a ser reivindicado como eje fundamental de las luchas.

Así los movimientos indígenas sudamericanos que fueron surgiendo en los setenta, eran cuestionados, desde la izquierda, su antigua aliada, en el sentido de que no se sabía exactamente si eran movimientos de clase o étnicos.

Esta pregunta está lejos de ser respondida excluyendo cualquiera de las dos opciones. Indudablemente, los movimientos indígenas, tienen un contenido clasista y étnico. Así lo reconocen y lo afirman sus dirigentes contemporáneos, como se verá en los capítulos siguientes.

Pese a que gran parte de los procesos organizativos indígenas han desembocado en grandes organizaciones nacionales, cabe destacar que dentro de ellos se vislumbran dos corrientes, ya esbozadas: aquellas en las que se destaca lo clasista como cohesionador, y aquellas donde lo étnico es el eje.

Por una parte, existen grupos mayoritarios dentro de determinadas regiones (la sierra andina) y que han tenido una articulación centenaria a la sociedad dominante, y por tanto, con una relación más cercana y directa con el estado colonial y luego republicano. Y del otro lado,

existen pueblos que históricamente se han encontrado fuera de lo que se concebía como el espacio nacional, es decir, la Amazonía. Estos grupos tienen un contacto con la sociedad nacional y su estado, desde épocas más recientes en el tiempo (tal vez podemos afirmar que el contacto más directo se inicia a mediados del siglo XX), y por tanto, establecen relaciones diferentes y propuestas diferentes.

En el caso ecuatoriano, este fenómeno es una investigación que queda pendiente, pero que se evidencia, por ejemplo, en la creciente división al interior de la CONAIE entre las organizaciones de la sierra y las de la amazonía que, para las elecciones del presente año, se han dividido alrededor de propuestas electorales distintas.

Pero, la historia del movimiento indígena ecuatoriano no comienza en 1990. Varios autores (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992, Almeida, 1990), constatan que a lo largo de las rebeliones indígenas coloniales y republicanas, siempre hubo un uso y defensa de "*antiguos símbolos y ritos milenarios*" (Almeida 1990:174). Es decir, que en primer lugar, no estamos frente a un proceso moderno exclusivamente, sino que se ha ido transformando y cambiando de acuerdo con los momentos históricos contemporáneos, pero que no deja de lado, las demandas por un factor de supervivencia cultural.

Pero, en ciertos análisis desde fuera del movimiento indígena, el componente étnico, ha sido más bien desplazado en consideración a la posición de clase de los integrantes. Así por ejemplo, cuando en 1992 los voceros oficiales intentaban hacer un análisis de lo que había sucedido en 1990, no se tomaba en cuenta siquiera el hecho de que pudieran existir demandas que no fueran de clase, y todo lo que no cabía en ellas era considerado "*extremismo indianista*" (Ortiz, 1992:120). Las causas, propuestas desde el gobierno, para el levantamiento indígena, tenían que ver con

una decisión nacida de la dinámica interna de la CONAIE, en su necesidad de reafirmarse como la principal organización política del indigenado ecuatoriano, en la urgencia de consolidación de su cúpula y en el predominio de tendencias extremistas en su seno. Pero esa no es la única razón de la movilización indígena; hay otra vertiente causal que es, indudablemente, primordial al momento de establecer las razones del levantamiento

¿Cuál es, en efecto, la razón de que una decisión política de la cúpula tuviese eco en

las bases? La respuesta no tiene ciencia: la situación social de los indios del Ecuador. Una observación elemental permite decirlo de manera directa: el levantamiento de junio fue un movimiento de pobres rurales. Es verdad que ese movimiento tuvo una expresión étnica, una dirigencia étnica y un comportamiento étnico, pero fue, ante todo, una movilización de pobres rurales. (Ortiz, 1992:121) [Énfasis agregado]

Como se evidencia en esta cita, la consideración fundamental del levantamiento a los ojos externos, radicó en la pobreza del sector rural. No se consideró jamás que pudiera existir legítimamente una demanda por la vitalidad cultural. Esto, en la medida en que para el Estado-nación, los indígenas eran un componente destinado a desaparecer. Pero, el levantamiento tuvo mucho que ver con la parte fundamentalmente cultural de las demandas indígenas "El levantamiento indígena ecuatoriano, en vísperas del Inti Raymi estival de 1990, no fue la vivencia de un eterno retorno sobre sí mismo, sino un desafío del mundo indígena por buscar la vinculación de sus mitos, sueños y luchas sociales en un encuentro de dimensión utópica entre el pasado y el futuro" (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992:9) [Énfasis agregado].

Lo étnico como factor organizativo, como eje de las demandas, es un hecho que todavía está por explorarse y salvo el trabajo de Moreno Yáñez y Figueroa (1992) sobre el Levantamiento de 1990, no ha vuelto a ser explorado. Es importante que futuras investigaciones lo tomen como punto de partida, en la medida en que lo cultural parece apuntarse como uno de los ejes de resistencia a las tendencias globalizadoras.

3.3 La Diferencia procesada: diversidad light

La emergencia de lo indígena, en el ámbito social ecuatoriano, se tradujo en una masiva movilización de recursos hacia el sector indígena. Como veremos en el capítulo V, hechos y declaraciones internacionales se unieron a las movilizaciones internas, para dar un carácter *indio* a estos últimos diez años.

A lo largo de la última década las movilizaciones indígenas han sido paralelas a factores como la crisis económica, la implementación de políticas económicas de tinte neoliberal, y una creciente inversión de recursos provenientes del extranjero destinado a sectores como salud y educación canalizado a través de ONGs. Esto de alguna manera significa que se han

elaborado una serie de discursos en aras de potenciar la diversidad, como un mecanismo para corregir “graves errores del pasado”.

Pero este tipo de reconocimiento esconde una trampa. Se reconoce el valor de la *diversidad*. Se es tan diverso que se llega a microfragmentar los contrastes, de manera que se impide pensar cualquier tipo de proyecto colectivo que a la larga, permita cuestionar el orden imperante⁴¹. Pero, se silencia a la *diferencia*⁴². En el nivel político, el diálogo, la apertura al aprendizaje de la *diferencia* es imposible. En el nivel académico pasa otro tanto. Aquellos considerados el *otro(s)*, se reducen al marco de citas, pero no son vistos como sujetos de sus propias producciones. Se desconocen por ejemplo, los aportes de diversos tipos en lenguas indígenas, las reflexiones y desarrollos teóricos que se realizan desde otros *momentos* (tiempos, espacios, intencionalidades); las investigaciones hechas en pequeños espacios de reflexión colectiva, destinadas al autodiagnóstico y/o proyectos de organización, política, social o económica (Mignolo 1999)⁴³.

En este sentido, debemos volver sobre la noción de *diferencia*. Esta puede ser entendida desde dos puntos no desligados entre sí: en tanto patrón de significado y en tanto aspecto político. En tanto patrón de significado, la *diferencia* encierra un aspecto cultural, que está indefectiblemente ligado a un aspecto político. “*La cultura-como-lucha-política*” (Bhabha, s/d:5). Es decir, que el reconocimiento de la *diferencia* supone la posibilidad de hacer de la cultura un espacio de lucha política.

En este contexto, es válida la conclusión de Wicker: “*Lyotard’s argument should therefore be*

⁴¹ Este tipo de microfragmentación se puede evidenciar en las largas discusiones que diversos estamentos del Movimiento indígena en el Ecuador llevan a cabo sobre temas como “¿desde qué punto geográfico a qué punto, se es Otavalo?”, por ejemplo. Por cuestiones de administración pública (distribución de partidas presupuestarias y administrativas) ligadas a la densidad poblacional, se hace necesario al interior de las organizaciones indígenas, especificar quién es de una nacionalidad o no, puesto que así se pueden establecer las pautas de distribución de recursos.

⁴² Un tema interesante para desarrollar esta idea, tiene que ver con toda la discusión que actualmente tiene lugar en el Ecuador, sobre la administración de justicia indígena. Si bien ésta está reconocida dentro de la constitución de 1998; su aplicación dentro de las comunidades indígenas, está siendo debatida en diversos espacios y quienes la practican, están siendo juzgados en tribunales de justicia “nacional”. También Walsh (2002), realiza un interesante análisis, desde otros conceptos, sobre el tema de la relación la emergencia de lo intercultural y la manipulación desde el ámbito estatal de este tipo de situaciones.

⁴³ La compleja realidad política de países considerados como conflictivos (Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela o Bolivia, por citar algunos), son nichos para desarrollos teóricos que no desconocen la producción teórica metropolitana (de sus nacionales o internacionales), pero que no ubican su centro fuera de ellos mismos.

modified in the following way: all great narratives today have lost their claim to universal validity except for the meta-narrative which centres on the functioning and the effects of capitalism” (Wicker, 1997:18). En el contexto ecuatoriano, esto podría ser traducido como la posibilidad de mostrar la *diversidad* en cualquier ámbito de la vida cotidiana: el vestido, el lenguaje que se usa, la manera de caminar, la forma de expresar religiosidad, entre otros. Es decir, es posible ser tan diverso como se quiera, mientras no se abra un resquicio para cuestionar el funcionamiento del capitalismo⁴⁴ en sí mismo.

Pero intentando ver el panorama de una manera más amplia, cabe señalarse que hay espacios de resistencia que deben ser explorados. En ese sentido, De Certeau (1996), al hacer una crítica a cierta visión reduccionista de la “microfísica del poder” de Foucault, señala que si bien es cierta la realidad de la vigilancia a niveles “minúsculos”, no se deben dejar de lado las diminutas operaciones que se realizan para modificar el funcionamiento de las estructuras tecnocráticas. Aun más

resulta tanto más urgente señalar cómo una sociedad entera no se reduce a ella (la vigilancia); qué procedimientos populares (también “minúsculos” y cotidianos) juegan con los mecanismos de la disciplina y sólo se conforman para cambiarlos; en fin, qué “maneras de hacer” forman la contrapartida, del lado de los consumidores (o ¿dominados?), de los procedimientos mudos que organizan el orden sociopolítico (De Certeau, 1996 XLIV).

En este sentido es que vamos a entender dentro del presente trabajo, la noción de *uso*. Los pueblos indígenas *usan* desde siempre, no sólo sus espacios, su lógica cultural, sino que *usan* los espacios de interacción con el estado-nación (Stern, 2000). Y no lo hacen de cualquier forma. Lo hacen procesando elementos nuevos, que son apropiados, hechos propios a través de un procesamiento cultural, de manera que permiten escapar al dominio (Quijano, 1999a). Microespacios de resistencia conviven con microespacios de dominación.

La *diversidad* como propuesta, se agota rápidamente, puesto que es permitida a todos los niveles. Sin embargo, la *diferencia*, como alternativa política desde la cultura, tiene que ser desmovilizada. En este sentido, se busca acceder, por parte del Estado-nación y las ONGs, al control del *uso de la diferencia*. Con ello se agotan las posibilidades políticas que encierra esta

⁴⁴Y dentro de este proceso, el discurso acerca del desarrollo y las acciones que se llevan a cabo en su nombre.

diferencia. No es por tanto importante la imposición de unas u otras políticas de violencia y/o rechazo explícito para neutralizar la emergencia del movimiento indígena. Una vez que se accede al control del *uso*, es posible manejar elementos potencialmente peligrosos para el orden establecido, sin ejercer, en ningún momento, la violencia como mecanismo de represión⁴⁵.

La *diferencia*, en sus dos vertientes indisolublemente unidas: aspecto cultural y político, puede cuestionar el meta-relato del capitalismo. En este sentido, desde el Estado-nación, tanto como las financieras extranjeras, se trata de generar una *diversidad light* que dé cauce a la insatisfacción de ciertos grupos (en este caso, el movimiento indígena ecuatoriano), y que al mismo tiempo, evite cuestionamientos de fondo al sistema económico, político y social imperante. En el contexto de esta discusión, ha sido usado el tema del *desarrollo* de los pueblos indígenas.

4. Conclusiones

El Estado-nación ecuatoriano, gestado y llevado adelante por criollos, heredó de sus fundadores, la incapacidad de presentar un proyecto legítimo y coherente que unificara tierra y cultura. Con ello, se mantuvo hacia la población indígena una política que intentó sacarla totalmente de los proyectos nacionales y dejarla como parte de la cotidianidad heredada del sistema colonial.

Esto tuvo lugar con la administración étnica ubicada fuera del poder político del estado, y cercana a instituciones de socorro. La administración por parte de este tipo de instituciones se correspondía adecuadamente con la imagen del indígena como fuera de lo racional y

⁴⁵ Podemos por ejemplo, observar la estrategia gubernamental frente al tema educativo en las poblaciones indígenas. La educación que había sido una de las demandas más fuertes del movimiento indígena, y que había sido llevada adelante por varias pequeñas experiencias que le confirieron una característica especial frente a otras experiencias del área andina, se ha ido agotando. En ello tiene que ver el hecho de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), se ha enfrascado por ejemplo, en discusiones relativas la cantidad de burocracia que cada pueblo indígena puede acceder. En esos debates, se ha microfragmentado la diversidad pues, en la búsqueda de saber hasta qué punto geográfico son o no considerados, otavalos, o shuar, con las consiguientes partidas presupuestarias asignadas por ley, se hace prácticamente imposible pensar en proyectos comunes y/o novedosos. El uso de la etnicidad como un recurso para proponer el ejercicio de la *diferencia*, en el ámbito educativo cayó en manos del Estado-nación, y lo está agotando. El presente ejemplo fue fruto de las opiniones vertidas durante la Mesa de diálogo sobre Políticas de Formación Superior y Formación Docente para la Educación Intercultural Bilingüe. Quito, febrero 8 de 2002.

civilizado.

Pero por otro lado, esta posición del Estado-nación, de negar la total humanidad del indígena, lo confinó al ámbito rural, como una estrategia para sacarlo del ámbito de sus decisiones políticas. Pero, esta exclusión no era nueva ya que, desde la conquista, con la política de las reducciones, la población indígena había asociado a la ciudad con el nuevo poder del dominador, y la violencia que se reproducía en ella. Pero, partiendo del esquema mítico andino, que ubicaba tiempos-espacios (*pacha*) de manera cíclica, y donde el poder cambiaba de lugar, de acuerdo al cambio de estos; la población indígena no sintió la vida republicana como un cambio sustancial del tiempo colonial.

Así, mientras el Estado-nación, elaboraba estrategias de administración étnica, los continuos alzamientos indígenas de la época colonial, fueron articulándose poco a poco.

En un primer momento (1930-1970 aproximadamente), los movimientos indígenas asumieron las propuestas de clase como un punto de partida para su organización. En ese sentido, se vincularon a organizaciones provenientes de la izquierda. Pero, una cierta discriminación hacia la población indígena militante en los sindicatos fue haciendo que poco a poco, la conciencia de una etnicidad fuera surgiendo entre ellos. En el caso ecuatoriano, este tipo de fenómenos tienen lugar también de forma paralela al ingreso por parte ciertos grupos a la educación formal.

Las organizaciones indígenas fueron gradualmente unificándose, hasta ser capaces de generar propuestas para el conjunto de su población. En el caso ecuatoriano, este hecho se refleja en la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986. Con su formación, fue posible que la mediación ventrilocua señalada por Guerrero (1993, 1994, 2000) se anule, y sea la misma población indígena quien se haga audible de cara al Estado-nación.

En el transcurso de la última década, el movimiento indígena ecuatoriano, ha sido capaz de realizar grandes movilizaciones para enfrentar problemas tanto exclusivamente indígenas (tierras y agua) como problemas que afectan al conjunto de la población ecuatoriana (las

privatizaciones del sector público). El éxito de las movilizaciones y el creciente poder de convocatoria del movimiento alrededor de sus propuestas, generó que desde el Estado-nación y los grandes organismos de financiamiento, tales como el Banco Mundial, buscaran una respuesta. La estrategia desarrollada por estos entes, se dirigió a fomentar la *diversidad* en aras de desmovilizar la *diferencia*. Siguiendo esta premisa, el tema del desarrollo, se ha convertido en el discurso con el que se penetra en las comunidades indígenas.

Esta penetración tiene lugar en un contexto complejo donde se ligan analfabetismo, pobreza histórica y la inyección de capitales para proyectos productivos destinados a convertir a la población indígena en “microempresarios”, como se verá en el capítulo V. Pero, el camino realizado por el movimiento indígena y, dentro de él, las mujeres, ha sido complejo e incorpora elementos diversos de acuerdo con el momento histórico que vive tanto la población indígena, como el estado nación en su conjunto. En los siguientes tres capítulos miraremos el proceso más detenidamente y se observará cómo la presencia de las mujeres ha sido dinámica y con características particulares.

Capítulo III

Las mujeres emblema, entre la tradición y la modernidad

1. Introducción

A lo largo de este capítulo, intentaremos acercarnos a algunas características de las mujeres indígenas que hemos ubicado dentro de la primera etapa. Hemos tomado a estas mujeres porque corresponden a las primeras organizaciones indígenas que trascienden el ámbito local de pequeños o grandes levantamientos. Es decir, nuestro análisis tendrá lugar a partir de cómo ellas van a participar de las primeras organizaciones indígenas que rompen con el círculo de ventrilocuismo que establece el estado-nación⁴⁶.

Es importante ubicar a estas mujeres como parte de una continuidad histórica de mujeres líderes indígenas con claras demandas hacia el Estado-nación. Esto debido a que permite observar las pautas comunes y de evolución de la participación femenina en las organizaciones indígenas. En el presente capítulo veremos, por ejemplo, cómo se insertan las luchas dentro de un esquema mítico que potencializa y moviliza a la población indígena. Por otra parte, al insertar las vivencias indígenas dentro de un esquema mítico cultural, es posible que una serie de movilizaciones que podrían ser vistas como demandas de clase, adquieran un claro tinte étnico.

En otro sentido, veremos cómo el incipiente movimiento indígena se relaciona con la sociedad nacional más amplia, y cómo va a establecer alianzas con otros actores, ubicando puntos de encuentro. Es decir, las demandas étnicas han estado cruzadas siempre con demandas de clase. También podremos observar cómo un análisis de las mujeres líderes no puede ser planteado al margen de los cambios tanto a nivel del movimiento indígena como

⁴⁶ Hacemos alusión a las organizaciones indígenas que se muestran como contrapartes directas frente al Estado-nación. Con una cierta institucionalidad, y con demandas que superan el ámbito local inmediato. Nos referimos, entonces, a las organizaciones que empiezan con la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI-1944).

de la sociedad nacional. Por ello, plantearemos cómo, de acuerdo al momento histórico del movimiento indígena, el liderazgo femenino asume, incorpora o elimina de su discurso ciertos elementos de cara a elaborar nuevas estrategias, que parten de su etnicidad, para enfrentar a la sociedad nacional y el Estado-nación.

2. Contexto general

Este primer período lo hemos situado aproximadamente desde los años 1930 hasta inicios de la década de 1970. Esta esquematización responde no sólo a las características de los líderes indígenas de aquellos años. Responde, al mismo tiempo, a una fase del movimiento indígena en el Ecuador.

Como Guerrero ya lo ha analizado (1993, 2000), una de las características fundamentales de la relación entre el Estado-nación y la población indígena fue la delegación de su administración. Durante el período colonial el estado mantuvo una política diferenciada y diferenciadora hacia las poblaciones indígenas (sintetizada en el tributo de indios) lo que, entre otras cosas, implicaba el reconocimiento de su existencia. Pero, después de 1830, cuando el ideal de la nueva nación suponía la existencia de una comunidad de iguales, se buscaron distintas soluciones a la paradoja que representaba el ideal y la realidad de discriminación hacia la población indígena. En busca de superar ésta, en 1857 se *igualaba* a la población indígena a través de la supresión de la contribución que todo indígena, por ser tal, debía aportar al nuevo estado. Con la *igualación*, el estado se deslinda de la administración de la población indígena como una política estatal. Se deja entonces tierras y personas dentro del marco establecido en la colonia, que se traducían en las relaciones cotidianas.

Esta particular delegación administrativa, dio origen a las haciendas como eje articulador de la organización socio cultural y política en el área rural. Como acertadamente señala Guerrero (1993: 97),

la administración de los indígenas quedó relegada a la mano invisible del sentido práctico, al enraizado trato cotidiano, al dominio de lo privado entre la casta criolla y los indígenas; en síntesis, a aquella cara oscura de comportamientos interétnicos sacados de un «fondo intuitivamente sabido» (actos de habla, y añadido yo, gestos) «que

permanecen implícitos y atemáticos, como algo presupuesto de forma completamente aproblemática» (Habermans).

De manera que, si por una parte, la hacienda se constituyó en un mecanismo de administración étnica, también fue parte de una política económica administrada por la clase terrateniente destinada a reconfirmarla en su poder colonial. Parte de ello fue la implementación de las llamadas *formas precapitalistas de producción*⁴⁷, que otorgarían el carácter feudal o semifeudal de la hacienda latinoamericana (Trujillo, 1986). Tanto la fuerza de trabajo (indígena), como la tierra, formaban parte del núcleo mismo del sistema hacendatario. Y en este núcleo residía la riqueza administrada por los terratenientes dentro del ámbito de lo "doméstico".

En este contexto, la hacienda se constituyó en el espacio fuera del control y de la implementación de políticas directas y de control por parte del Estado-nación. Este hecho, de otra forma, confirmó la idea que lo rural se contraponía a lo urbano como el lugar de lo "no civilizado"; el sitio de lo no blanco. Así, el Estado-nación fue dejando un vacío en la construcción de una identidad capaz de abarcar a la totalidad de su población. Cabe recordar, por otra parte, que el miedo de los dueños de las haciendas de ser atacados por la población indígena, era una constante (Weismantel, 1994), por lo que dejaban su hacienda bajo la administración de intermediarios, a quienes Guerrero (1994) llama *ventrílocuos*. Esto dejaba el espacio rural al margen de la implementación de un código legal estatal. Allí, las relaciones sociales se establecían en medio del poder de la iglesia y con base en un sinnúmero de intereses particulares⁴⁸.

Con este sistema de administración étnica, el Estado-nación mantuvo la problemática derivada de la situación de las comunidades indígenas fuera del centro político de su formación: lo urbano. Dicho de otro modo, todo lo relativo al mundo indígena se mantuvo

⁴⁷ Nos referimos a formas productivas como el huasipungo, los yanaperos entre otros. Más información sobre el tema en Guerrero, 1983.

⁴⁸ Guerrero (1993: 99), afirma: *a los hacendados y a los propietarios agrarios en general, [el estado] otorgó la administración de «sus» conciertos que ya no eran empadronados y supeditados al Estado en calidad de tributarios. [...] La Iglesia (incluyendo las congregaciones) no solamente recibió una delegación administrativa homóloga, en tanto que hacendada, sino que los curas locales siguieron recaudando diezmos y primicias con el aparato de intermediarios que ya tenían y siguieron presidiendo en el dominio cultural-ritual de las parcialidades. La gente blanca de pueblo que vivía de vínculos de reciprocidad desigual (jerarquías simbólicas e identidades étnicas, parentescos rituales, aparcerías, intermediaciones frente a los demás poderes, comercio, etc.), una filigrana neocolonial de lazos interétnicos, también administraba sujetos-indios en sus casa, chacras y tráficos.*

como un fenómeno rural⁴⁹, lejos del poder político (representado en la ciudad⁵⁰), y como eventos totalmente focalizados, sin la fuerza como para evidenciarse en la ciudad de Quito, centro del poder político.

Para los años 40, el sistema hacendatario estaba en franca decadencia (Guerrero, 1993; Trujillo, 1986). En medio del lento pero evidente colapso del sistema, se empiezan a gestar las primeras organizaciones indígenas que intentan trascender el ámbito de las demandas inmediatas de comunidades claramente demarcadas, para postularse como organizaciones más amplias.

La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), concretada para 1944, se convierte en la primera organización indígena que intenta postularse como interlocutor hacia el Estado-nación. Para Guerrero (1993: 104), más allá de los objetivos de la FEI⁵¹ y de la importancia que significa como momento fundacional del Movimiento indígena contemporáneo, se evidencia la presencia de un no indígena que, de alguna manera, auspiciaría la formación de esta organización. Se está refiriendo al Partido Socialista Ecuatoriano en cuya fundación hay una significativa presencia, no sólo de los intereses indígenas, sino de indígenas.

Es decir, para Guerrero, [la FEI] “*se constituye en una suerte de aparato indigenista no estatal; preciso, un organismo de mediación, de expresión y traducción (una ventriloquia política) de sujetos sociales, los indios, carentes de reconocimiento (legalidad y legitimidad) y, por ende, de discurso reconocido y acceso directo al sistema político*” (Guerrero, 1993:102).

Desde otro punto de vista, Becker (1997) argumenta que en la fundación del Partido Socialista Ecuatoriano (1926), organismo “auspiciante” de la FEI, la presencia indígena no fue meramente decorativa, sino que partió del reconocimiento de los líderes indígenas como *iguales*. Becker supone que “*The paternalism which the left is often accused of having toward Indigenous*

⁴⁹ Este hecho por otra parte, permitió que se asumiera que lo indígena abarcaba todo y sólo el ámbito de lo rural.

⁵⁰ Es por ello que, ya desde 1961, la llegada de los indígenas a la ciudad de Quito, cuando Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango y la dirigencia de la FEI consiguieron movilizar a una gran cantidad de indígenas a la ciudad de Quito, con el temor que ello suscitó. Este hecho representa, hasta el día de hoy, un cambio radical, en las relaciones establecidas con el Estado-nación.

⁵¹ Se pretendía básicamente el cumplimiento de las leyes laborales y la visibilización a nivel nacional de los conflictos de los huasipungueros

groups in Latin America was absent at this encounter, nor does it betray a dependency of Indians upon urban intellectuals. Rather, it represents a peer relationship in which the two groups struggled together to achieve common goals” (Becker, 1997: 1).

Tanto el planteamiento de Guerrero como el de Becker constituyen elementos fundamentales para el análisis de los orígenes del movimiento indígena contemporáneo. La aparente disyuntiva que plantean se resuelve en el análisis de la presencia femenina dentro de esta etapa del movimiento indígena.

3. Las mujeres de las primeras organizaciones: integración de la lucha por la tierra en el esquema simbólico andino

Las mujeres que se han convertido en emblemas del movimiento indígena son básicamente, Dolores Cacuango (1881-1971) y Tránsito Amaguaña (1909). Pero el testimonio de Tránsito Amaguaña, nos aporta los nombres de otras mujeres que participaron en las luchas por la tierra de su tiempo. Ellas, de quienes sólo hemos podido saber su nombre, serían Petrona Barriga, Lucinda Baroja, Rafaela Torres, Ana Valdivia, “la negra Beltrana”, Encarnación Colcha, Mercedes Alba (madre de Tránsito Amaguaña), Angelita Andrango, Rosa Alba, Rosa Cachipuela.

Estas mujeres de alguna manera, habían “comandado el movimiento” (Rodas, s/f:13). Ahora bien, basándonos en los testimonios tanto de Dolores Cacuango como de Tránsito Amaguaña (recogidos en: Rodas, s/f; 1998. Yáñez, 1988), pretenderemos establecer algunas constantes destinadas a explicar la aparente contradicción entre el análisis de Guerrero y Becker, y además, caracterizar la presencia femenina en el liderazgo indígena de la época.

Hasta la marcha de los indígenas amazónicos en 1992, pasando por el levantamiento de 1990, la tierra es el eje fundamental alrededor del cual se establecen los objetivos de la lucha y organización indígena. La tierra, el elemento estructurante de la identidad indígena, es no sólo un factor que garantiza la supervivencia económica, sino también cultural, es decir, la

posibilidad de mantener viva la *diferencia*⁵². Cabe aclarar que el hecho de establecer esta periodización no significa que a partir de esa fecha se haya superado el tema de la tierra. Simplemente, el eje básico de la movilización y la demanda, se traslada a otros temas.

El sistema hacendatario, basado en el huasipungo como mecanismo de explotación, consistía básicamente en que a cambio de trabajo en las tierras y en la casa de la hacienda, sin salario, a los indígenas se les cedía un pedazo de tierra, para que haga usufructo de ella; además del uso de recursos como agua, leña, pasto y caminos.

“Nosotros necesitamos tierra. Nosotros necesitamos casita. Nosotros necesitamos con qué vestir. Nosotros necesitamos qué comer, qué alimentar. Plata ca no alcanza, 1 libra de azúcar semejante valor. Papas, semejante valor tudu, tudu para los que sufrimos”. (Dolores Cacuango, en Yánez, 1988:192). La tierra era, al momento de la creación de la FEI, una de las demandas más importantes. Este hecho, ligado al deterioro del sistema hacendatario que había poblado de mediadores las relaciones entre el Estado-nación y la población indígena dieron origen a las organizaciones que intentaban superar el espacio ventrilocuo.

Si bien la presencia de la izquierda ecuatoriana en el momento fundacional del movimiento indígena contemporáneo es evidente, no hay que olvidar los usos y consumos de este espacio por parte de la población indígena y, básicamente, de las mujeres indígenas. Miguel Llucó, diputado indígena y dirigente, constata adecuadamente que, tanto elementos de clase como culturales, han estado en el centro del proceso histórico del movimiento indígena:

Tantos años de consolidación y aprendizaje de una identidad común de gestión de una generación de dirigentes que supieron combinar adecuadamente la doble dimensión de nuestra lucha como pobres y como indios, esa capacidad de combinar, la dimensión social y económica de la explotación del capitalismo, con la dimensión histórica cultural de la exclusión y opresión. Nuestra propia identidad ha sido nuestra mayor fortaleza. (Llucó, 2001)

⁵² *“La tierra es la base material para la reproducción de nuestro pueblo, nuestra cultura. Un pueblo sin tierra, decimos, es un pueblo sin vida. De la tierra recibimos alimentación, medicinas, materiales para ceremonias, ropas, herramientas y artesanías. La tierra es nuestra sobrevivencia.”* (CONAIE, Página en Internet 12/04/99). *“Nosotros reafirmamos que la tierra es la condición indispensable para la vida, para la existencia de un pueblo y para su desarrollo. Sin este elemento básico es imposible tener las condiciones para educar al niño, tener salud y reproducir nuestra cultura”*. (Macas, 1992:24) [Énfasis agregado]

La capacidad de “combinar” estos dos factores, la exclusión social y económica con la exclusión y negación cultural de los pueblos indígenas, es evidente en el discurso de mujeres como Dolores Cacuango. Tomaremos básicamente las palabras de Dolores Cacuango como elementos para el análisis, por la particular capacidad de articular su discurso, vinculando elementos propios de su cultura a su narración. Por otro lado, Dolores Cacuango es mayor en edad a Tránsito Amaguaña. Ella si bien es cierto que participa en las luchas y es referente presente (aún vive), no crea imágenes con las palabras. Nos referiremos a ello a continuación.

Dolores Cacuango nace en San Pablourco, una de las haciendas de la orden mercedaria en la zona de Cayambe (Pichincha-Ecuador), el 26 de octubre de 1881. Al huir a Quito donde trabaja como empleada doméstica, aprende el uso del castellano. Al regresar a Cayambe, Dolores Cacuango es introducida en las luchas indígenas por Ignacio Alba, otro líder indígena de la época. Hacia 1926, Dolores ya participaba en la formación de los sindicatos indígenas de la zona y, para 1931, su liderazgo ya era identificado públicamente. Así, cuando en dicho año el batallón Yaguachi reprime violentamente las protestas indígenas de la zona, la casa de Dolores es una de las que son quemadas y su familia es expulsada del huasipungo.

En 1944 participa en la fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), junto a Jesús Gualavisí, quien también es su primer secretario. En ese mismo año, Dolores forma parte del Comité Central del Partido Comunista. El siguiente período (aproximadamente hacia 1950), es Dolores la Secretaria General de la FEI. En 1944 crea las Escuelas Indígenas de Cayambe con la colaboración de miembros del Partido Comunista y su hijo; la experiencia dura aproximadamente 20 años. Posteriormente, aunque sigue ligada al Partido Comunista y a la FEI, se la acusa de protagonismo y divisionismo, y su influencia va menguando. Muere en Olmedo (zona de Cayambe), el 24 de abril de 1971.

El caso de Tránsito Amaguaña guarda ciertos patrones comunes, ya que ella aprendió de Dolores Cacuango, la forma de luchar; al mismo tiempo, mantiene sus propias características. Según su propio testimonio, “*Mi mamita, Mercedes Alba, era jodida, brava para pelear con los patrones. Ella fue quien comenzó la lucha*” (En: Rodas, s/f: 12). Para esta mujer, su

madre, mujer que ya había participado de las luchas anteriores a su nacimiento, habría sido quien la impulsó y la ayudó para que pudiera continuar con su lucha. *“Por todo eso, mi mamita sufría, lloraba y me enseñaba a pensar y a luchar. En los reclamos buscando la justicia y con el apoyo de los socialistas empezamos a organizar (En: Rodas, s/f: 19). Mi mamita me decía: Tránsito deja a los guaguas yo les voy a cuidar y vos sigue luchando. Yo con más cabeza, con más coraje seguía”*. La presencia materna se convierte en referente al iniciar las luchas por la organización y también para continuar con las luchas organizativas, *“Mi mamita de tanta pena, de tantas iras, murió. ¡y yo me quedé para seguir su idea, su palabra, para seguir su destino, por ella yo soy así”* (En: Rodas, s/f: 31)

En otro momento, afirma: *“Porque mi mamá ha sido cabecilla por eso yo tan he quedado. Mercedes Alba era mi mamá. Vicente Amaguaña era mi papá. Eran cabecillas por eso me han dejado ese recuerdo”*. (En: Yáñez, 1988: 157-158)

Según afirma Tránsito Amaguaña, *“mientras la Dolores trabajaba organizando a los indígenas del país, nosotros con la Angelita Andrango, con la Rosa Cachipuela, con el Juan Albamocho y otros, vigilábamos que se cumplan las leyes que conseguimos”*. (En: Rodas, s/f: 33) Si por una parte no se descuidaba que las luchas indígenas fueran revertidas positivamente hacia sus protagonistas, un evento más local, existía también una suerte de intento de *quichuizar* del resto de la sociedad nacional, un intento más nacional de agrupar a diferentes gremios, en el discurso de Dolores Cacuango⁵³.

De manera que estamos frente a un movimiento que, llevado adelante por estas dos dirigentes, muestra, por un lado, la organización interna de la población indígena, pero por otro, una búsqueda constante de sumar al movimiento a los otros excluidos social y económicamente. Es decir, trascender el confinamiento al que el estado republicano había sometido a la población indígena. *“Yo en toda la nación he luchado. Yo he ido al Congreso. He ido a*

⁵³Una de las frases más celebres de Dolores Cacuango es *“Somos como la paja de páramo que se arranca y vuelve a crecer, y de paja de páramo cubriremos el mundo”*. Sobre ella, Muyolema (2001), explora en el proyecto “expansionista” indígena del discurso de Dolores Cacuango. *“[...] La metáfora del indio como raíz histórica opera también como negación de la coetaneidad de los pueblos indígenas: toda proposición política de los llamados indios es descalificada por los no indios porque, según ellos, tales proposiciones, encarnan ‘utopías arcaicas’ y pretensiones de ‘retorno al pasado’. Las narrativas históricas nacionales que silencian los procesos políticos y culturales de los pueblos que se identifican en la voz de Dolores Cacuango, padecen de un evolucionismo crónico que se sorprendería ante la posibilidad de revertir el proceso y proponer una indigenización del mundo [...] En contra de estas narrativas y a pesar de ellas, podemos interpretar la proposición de Mama Dulu, como una apuesta por un proceso contracultural opuesto al ‘blanqueamiento’: ‘sembrar o cubrir de paja el mundo’ implicaría un proceso de indianización o kichuización del mundo”* (Muyolema, 2001:355)

Bogotá. He ido a Cali, he ido a Guayaquil. Todos los compañeros he cogido yo. Negros y mulatos he cogido yo. Por toditos se ha luchado” (Dolores Cacuango en: Rodas, 1998).

Volvemos al argumento de Becker (1997), la izquierda ecuatoriana de aquella época, reconoció como iguales a los indígenas en su conformación, y así también lo leyeron los y las protagonistas indígenas. En la medida en que todos formaban parte de un todo, identificado por elementos de exclusión de clase, se podía alcanzar la tan nombrada unidad. “*No soy solo, no soy huérfano, no soy botado. Ahora la lucha-unidad para todos igualito. Por todos hemos luchado, por pobres, negros, mulatos, carpintero, panadero, peluquero. Buscando futuro para todos”.* (Dolores Cacuango en: Rodas, 1998)

De todos modos no deja de ser cierto el planteamiento de Guerrero: el reconocimiento que otorga el Estado-nación al indio como ciudadano, tiene lugar solamente a partir de una institución mediadora, es decir, el Partido Socialista y posteriormente, el Partido Comunista (Guerrero, 1993:103). Si la militancia dentro de un partido político abre un espacio de negociación con el Estado-nación en aras de superar los problemas de tierra especialmente, es *usado* por la población indígena. Hasta ahí puede leerse el hecho como una estrategia acertada por parte de la población indígena. Pero, ¿qué es lo que le da un carácter particular a ésta?⁵⁴

Proponemos que lo que hace singular el *uso* de este espacio es que si bien se puede hablar de ventriloquia, el discurso mediado o no por un ventrílocuo⁵⁵ se elabora con los términos propios de la cultura indígena. En los discursos de Dolores Cacuango, se puede identificar elementos propios de su cultura que hacen particular e *indígena* a sus planteamientos. En este sentido, ubica a su discurso, aparentemente enmarcado dentro de las demandas de la

⁵⁴ El tema de la “ciudadanía del indio” como un problema es enfocado por Silvia Rivera (1993) en distintos trabajos. La idea central de su planteamiento es que el indio sólo llega a ser “ciudadano” a partir de renunciar a todo lo que pudiera identificarlo como indio. En este sentido, la ciudadanía, mediada por la militancia en el Partido Comunista de Dolores Cacuango, habría debido significar su renuncia a su ser indígena. Pero la coherencia de su discurso (evidenciado en el uso de símbolos, espacios, narrativas), es el punto por dónde se quiebra la disyuntiva (ciudadano o indio), planteada por Silvia Rivera.

⁵⁵ Podría preguntarse si Dolores Cacuango actuó o no como ventrílocuo. Nuestra respuesta es que no. Porque por otro lado, ella y la sociedad de su tiempo la recoció como indígena. Pero, los testimonios de las luchas indígenas de esa época recogen diversos nombres de intelectuales urbanos de izquierda que se acercaron a la población indígena. El tema es muy bien tratado por Becker (1997), y de primera mano, se puede leer la historia de las organizaciones indígenas en Pesillo (Cayambe) en Yáñez (1988²)

izquierda clásica, como una puerta abierta, entre la tradición (el esquema mítico andino), y la modernidad en palabras del discurso de la izquierda. “*A natural solo, patrón patea y ultraja. Es como hebra de poncho que fácilmente se rompe. A natural unidos como a poncho tejido, patrón no podrá doblar*” (Dolores Cacuango en: Rodas, 1998). *Nosotros somos como los granos de quinua si estamos solos, el viento lleva lejos, pero si estamos unidos en un costal nada hace el viento, bamboleará, pero no nos hará caer*” (Dolores Cacuango en: Rodas, 1998) Costales y ponchos, forman parte de la vivencia cotidiana de indígenas y no indígenas, pero además son signos evidentes de identidad⁵⁶.

Pero aun más, estos discursos deben ser leídos dentro de un ámbito mucho más amplio: la cultura.

3.1 Algunas características de los esquemas míticos andinos

Los ciclos míticos andinos, podemos presentarlos de manera global dentro de dos series: los de los hermanos Ayar y los de Wiracocha, recogidos y presentados claramente por H. Urbano (1981). Los mitos que aluden a los hermanos Ayar, hacen referencia fundamentalmente, a la fundación del Cuzco y los orígenes de dicha capital imperial. Por su parte, los mitos de Wiracocha, hacen alusión a los orígenes del mundo y los héroes civilizadores.

En síntesis, podemos afirmar que dentro de los esquemas míticos andinos, es posible encontrar una dualidad creadora que se expresa, en el caso del ciclo mítico de Wiracocha, a través de la presencia de dos héroes. El primero, al que podemos denominar Wiracocha, y el segundo que dentro de la cronística ha sido conocido como Taguapaca (Tunupa, Tarapaca, entre otros nombres derivados)

Estos dos, conforman una pareja de opuestos complementarios, tal como se puede observar también dentro de los sistemas de género andinos (Isbell, 1976) o dentro del análisis acerca de los sistemas de sucesión planteados por Dumézil (1997). Según Urbano (1994) estos dos personajes sintetizan las siguientes características. Por una parte, el primer personaje, Wiracocha, encarna la fuerza creadora. Del otro lado, Taguapaca presenta la imagen de aquél que destruye lo que ha sido construido por Wiracocha. En este sentido, Taguapaca sintetiza

⁵⁶ Uno de los elementos hasta ahora más significativos de identificación es la vestimenta.

las posibilidades de ordenar y desordenar el mundo, las cosas; las acciones de este *fullero* permiten pensar cómo es posible que existan diferencias entre pueblos y cosas. Pero la pareja en su conjunto, permite entender la existencia del bien y del mal.

Urbano llama a personajes como Taguapaca, “héroes fulleros” o “embusteros andinos”. Es decir, aquéllos que, hablando mucho, engañan y seducen al mismo tiempo. “*El hablador puede ser un gracioso interventor o sermonero*” (Urbano, 1994:346).

La existencia de este par sintetiza la manera de entender el mundo por parte de la cultura andina que se expresa en la división hanan-reciente/urin-antiguo (Manga Quispe, 2002) de las ciudades, que siendo dos, son una sólo. O en la pareja *taitamama* (chachawarmi, para el sur andino), en las comunidades indígenas de la provincia de Cotopaxi en Ecuador, donde padre y madre, siendo diferentes, forman una sola unidad, distinta de ellos, que no los anula, sino que los complementa.

Otra de las características de los esquemas míticos andinos tiene que ver con el papel desempeñado por el paisaje como elemento fundacional de linajes (como en el caso de los mitos de los hermanos Ayar). En este sentido, las piedras, los cerros, las cuevas, forman un elemento fundamental para la comprensión de identidades fuertemente vinculadas a lo local más que a lo regional o nacional.

La noción de “Edades del Mundo”, ha sido trabajada por Urbano (1993). Si bien esta idea está presente desde las crónicas de Guamán Poma o Santacruz Pachacuti, Urbano afirma que esta idea está ligada a una necesidad de los esquemas míticos andinos de asumir, de alguna manera, la presencia de los cristianos en sus tierras. El autor indica que esta forma de entender los acontecimientos históricos ya había sucedido en la misma Europa, de manera que, en los Andes, sucedió algo similar. A través de las tres personas (Padre, Hijo, Espíritu Santo) de la teología cristiana, el mundo andino pudo transformar el discurso mítico en un discurso histórico que, además, abría la posibilidad a explicar el futuro.

En el sur andino, señala Urbano, este préstamo de las tres edades del mundo, generó también, de acuerdo con los esquemas cristianos del paraíso, una idea del Paititi, una mítica

ciudad inca, donde la inmortalidad, la presencia del oro en abundancia, serían sus características fundamentales.

En el caso ecuatoriano, la etnografía registra también la idea de estas tres edades. Pero estas edades no pueden estar excluidas de la idea de *pacha*, tiempo-espacio como unidad, en la que se ubican diversos eventos.

Pour ce qui concerne les Andes, quelques illustrations: à Pariarca, comme à Cañar en Équateur, se révèle un modèle tripartite du temps semblable à celui décrit par H. Urbano (1980) et par O. Harris (1987) pour la région méridionale, d'après lequel les âges reçoivent les désignations tiempo de dios padre («temps de dieu le père»), tiempo de dios hijo («temps de dieu le fils») et tiempo de dios espíritu («temps du saint esprit»). (Howard-Malverde, 1990:113)

Howard-Malverde remite a la zona de Cañar su registro de estas tres edades. Sin embargo, otros datos, de los cuales los de Yáñez, son más precisos, nos indican la conciencia histórica de los pueblos indígenas, de estar viviendo un nuevo tiempo, en el que lo más importante radicaría en el incremento poblacional⁵⁷ y la fragmentación de la propiedad de la tierra que ello implica.

La dimensión temporal está presente constantemente en el discurso indígena: la época actual –renacimiento– caracterizado por la explosión demográfica, repartición de la tierra en minifundios, por la desaparición de los vínculos de parentesco y por la aparición de enfermedades nuevas. En cambio, el pasado de los “antiguos” es idealizado y aparece en los discursos como especie de paraíso perdido. (Muñoz Bernard, en: Yáñez, 1988:29)

Y añade el autor:

De lo que hemos podido detectar nosotros en la zona de Pesillo/Olmedo estarían presentes en la mente de los campesinos cuatro épocas: “EL TIEMPO DE LOS INCAS, EL TIEMPO DE LOS PADRES, EL TIEMPO DE LA ASISTENCIA Y EL TIEMPO ACTUAL DE LOS RENACIENTES” (Yáñez, 1988:29)

Esta división del tiempo corresponde, como lo analiza Howard-Malverde (1990), también al uso que el pueblo indígena puede hacer de la palabra (upa/no-upa, sordomudo/no sordomudo) y de cómo se estructuran las relaciones de los pueblos indígenas con su entorno

⁵⁷ Arnold y Yapita (1996), indican sin embargo, que en el ayllu de Qaqachaka, el incremento poblacional es visto desde las mujeres como un riesgo para sus posibilidades de supervivencia económica

natural y social. La autora sintetiza claramente las relaciones de dominación, el uso de la palabra y las edades míticas en el siguiente esquema (Howard-Malverde, 1990:115),

		«le taire»	
		P	
		A	
		C	
	ère mythique	H	ère actuelle
espagnols	<i>upa</i>	A	non <i>upa</i>
indiens	non- <i>upa</i>	K	<i>upa</i>
		U	
		T	
		I	

En la era mítica, el uso de la palabra estaría en manos de los indígenas, no así los españoles, a quienes les correspondería el silencio. Por el contrario, en el presente, la palabra la tomarían los españoles y por el contrario, a los indígenas les estaría reservado el silencio. Pero, de acuerdo con lo expuesto por Yáñez, al tiempo de su trabajo, se estaría ya en un tiempo distinto, una cuarta edad, diferente de lo planteado por Howard-Malverde.

Si intentásemos completar el esquema de Howard-Malverde con los datos con que contamos, podríamos decir:

		Presente	
		P	
		A	
		C	
	Pasado	H	Futuro
Blancos	no <i>upa</i>	A	<i>upa</i>
indígenas	<i>upa</i>	K	no <i>upa</i> (con acceso a la escritura)
		U	
		T	
		I	

Y con esto, el ciclo mítico continuaría vigente y reactualizado constantemente⁵⁸. En la cosmovisión andina, esta constante mítica es el tiempo del cambio, el *Pachacuti*. Esta noción de *Pachacuti* no puede ser entendida desligando su contenido semántico de su uso mítico. Dentro de la mitología de las edades, *pacha* implica un lapso definido. La duración de éstas varía según varios autores, pero se acepta que el término general son 500 años (Mamani Condori, 1996:643); cada uno de estos lapsos está ligado a una orientación espacial *-suyus-*. *Kuti*, por su parte, significa vuelta, turno, revolución (Rivera Cusicanqui, 1991:20). Así pues, Pachacuti es un tiempo-espacio de cambio, que puede entenderse en el sentido de cataclismo o de renovación⁵⁹.

El *Pachacuti* marca etapas de diversos acontecimientos históricos de los pueblos indígenas andinos (Howard-Malverde, 1990). Es ante todo, una “...*notion [autochtone] du renversement du temps-espace (pachakuti), qui marque la fin et le début des âges dans la conception andine du temps.*” (Howard-Malverde, 1990:116) Se dice que, con la llegada de los españoles, se inició un nuevo *Pachacuti*, un lapso de espacio-tiempo, en el que “oscureció a mitad día”. El lapso de 500 años de este *Pachacuti* ha transcurrido ya. Por ello, al tiempo que la densidad organizativa indígena se está llevando a cabo (el momento del trabajo de Yáñez), se va estableciendo una conciencia de estar viviendo los inicios del nuevo *Pachacuti*⁶⁰.

3.2 El discurso mítico en la defensa de la tierra

En este esquema, es interesante anotar a Dolores Cacuango y la narración sobre el origen de la patria que hace⁶¹

⁵⁸ Luz María de la Torre, dirigente indígena afirma: “*Chaupi tutapi punchayarca*” en la mitad de la noche vino la claridad de nuestro pueblo indio. (De la Torre, 1993: 89), en alusión al otro Pachacuti, según el cual, habría anochecido en la mitad del día

⁵⁹ De ahí que la “toma” de las ciudades, como espacio, sea uno de los elementos más significativos en los Levantamientos Indígenas de la última época, en el sentido de que hay un cambio de espacio, lo indígena se “toma” lo urbano. Es un cataclismo para muchos, ver las ciudades llenas de indígenas fuera del ámbito a donde habían sido confinadas estas poblaciones: lo rural. Pero la toma de las ciudades es un hecho que puede ser rastreado en el tiempo. Uno de los hechos fundamentales en el mundo andino, con relación a este tema, tiene que ver con el cerco a La Paz, por Tupak Katari (1782).

⁶⁰ Esta idea de que debía ocurrir un Pachacuti está registrado desde 1565 aproximadamente, cuando el primer Tupac Amaru, refugiado en la zona oriental, quiso plantear una pelea entre los dioses andinos (que señalarían la oportunidad del tiempo), con los dioses españoles. Otro registro sobre esta idea de que el tiempo había llegado se encuentra en el segundo Tupac Amaru, José Gabriel Condorcanqui, cacique de Tinta, como muy bien lo desarrolla Szminsky (1993).

⁶¹ Un trabajo más extenso sobre este punto ya lo hemos realizado, Bernal (2002)

En mi lucha ca hasta sirviente ha apoyado y ha entendido. Claro que tudu ca no ha entendido Pero yo ca aunque ponga bala aquí, aunque ponga fusil aquí, tengo que reclamar onde quiera. Todo tengo que reclamar. No soy solo. No soy huérfano. No soy botado. Pero ahora la lucha-unidad para todo igualito. Para vivir libertad siquiera en esta vida. A ver, ¿quién formó aquí la patria? Yo siempre pregunto:

-“¿Quién fue dueño de la patria?”

Niño Manuelito. El se formó la patria. María Santísima de Belén nació en pajonal a Niño Manuelito. El es dueño. El planeta así nació.

-“Solo pura agua, pura agua Así dizque ha dicho Niño Manuelito ”

Y se ha casado la María Santísima de Belén. Nuestro Señor Jesucristo se ha casado Entonces Nuestro Señor Jesucristo ha dicho:

-“Pero yo no sé nada trabajar, nada trabajo, solo carpintero.”

El trabajando de carpintero y la María Santísima sigue con almuerzo. Así pasando humillada siente la barriguita.

Entonces ahí se ha ido Jesucristo.

-“A mí ca, me da vergüenza, diciendo burriendo ca ha dado a luz en el monte María Santísima

Y entonces ahí brincando, nace el Niño Manuelito y dizque ha dicho:

-“Cuidaráme mi papabuelo dieta, mamita. Yo me voy a formar esta Patria.”

-“No, nosotros no hemos de poder, criatura ¿que ha de poder? dizque decía la María.”

-“No, voy a ver, voy a ver. Mi papacito allá a las ocho de la mañana allá en cuesta de Josafán. Se está a punto. Si puedo formar ha de estar a las doce del día. Ahí ha de parar bandera, ha de parar música, banda para cuando se ajusta a las doce en punto”, dizque ha dicho, Niño Manuelito.

Y el Niño Manuelito se avanza a formar patria, se avanza a formar la patria y entonces ya formando la patria él ha hecho función, ha hecho boda⁶², ha hecho bebida, ha hecho todo.

Y todito ha hecho, la plantita, así cebadita, triguito, oquita, papita, todo eso hace no más. Así formando vea, ca. Ahura ca, la patria.

Taita Diosito, Niño Manuelito, María Santísima para todos tiene la patria. Pero ahura ca, no dan ps, no dan para todos

⁶² Según el testimonio de Neptalí Ulcuango, líder indígena contemporáneo de Dolores Cacuango y de la misma zona, “Para las reuniones primeramente –como se acostumbraba hasta posteriormente la iniciación- los campesinos en el trabajo de la hacienda se conversaban y se convocaban no diciendo directamente de qué vamos a tener la reunión, ni una sesión ni en tal o cual casa. Decían ellos: -“Hoy tarde vamos a la boda. Hoy tarde hay boda en tal casa, entonces vamos todos a la boda. Entonces así se comprendían todo

Y tenemos que reclamar, aunque castigue tan, patrón. Haciendo reclamamos ya castiga. Así formando así, todito 5 empleados campesinos⁶³ poniendo idea en cabeza con eso he dado fuerza para avanzar en la lucha. (Dolores Cacuango, en Yáñez, 1988: 245-246) [sic]

El esquema narrativo de este mito es particularmente interesante porque contrariamente a otros mitos, su estructura queda abierta. No se cierra. Es decir, no hay una conclusión definida en los personajes sagrados. Por el contrario, con él se abre la posibilidad a la continuación de una tradición de lucha, encarnada, en ese momento, en los secretarios de los sindicatos, que continuarían con la labor sagrada, en tanto la antigua posesión de la tierra no ha vuelto a ser de todos. “*Así estamos viviendo ahora. Así hemos vivido y luchado más antes. Así tenemos que seguir en lucha, recordando tiempo de antes*”. (Tránsito Amaguaña en Yáñez, 1988: 37). Este recuerdo del tiempo de antes, se convierte en la posibilidad de ver el futuro en el pasado, al revertir el uso del espacio de poder y de control de la palabra.

La lucha por la tierra se legitima a través de la elaboración de un discurso mítico. Y esto tiene lugar a través de las palabras de mujeres, más específicamente de Dolores Cacuango. Este hecho no tendría nada de especial si agregamos datos de la etnografía. El hecho de que sea una mujer quien hable sobre el origen de la patria, no está fuera del contexto cultural andino. Actualmente, en la zona de Zumbahua (Cotopaxi-Ecuador), son las mujeres quienes hacen las letras de las canciones que se cantan. De acuerdo a la ocasión, son ellas las encargadas de ir haciendo las estrofas que hablarán sobre la fiesta o la celebración. Los hombres hacen la música, pero quienes narran son las mujeres. De otro lado, Fernando Garcés, analizando uno de los poemas más significativos del quichua ecuatoriano, el *Atawalpa Huañui*, se pregunta:

¿Qué se puede decir del autor cuando tenemos en el v. 33 un llamado a los hermanos bajo la forma < turicunalla > ?. Desde la estructura semántica quichua, quien pronuncia aquello es una mujer. Se podría objetar que por razones de métrica se habría usado dicho término. Pero esta objeción no es pertinente porque la forma wawkikuna encajaría perfectamente en la métrica citada. Es pues, intención del autor(a), poner en boca de una mujer la convocatoria a los hermanos (vv. 33-34) (Garcés, 1998: 99).

⁶³ Se está refiriendo a la estructura de los sindicatos indígenas de la época que contaban con 5 secretarios. Ver, Yáñez, 1988².

La narración del por qué de las luchas la realiza Dolores Cacuangó. La presencia femenina en la primera etapa del movimiento indígena ecuatoriano, tiene pues la particular característica de no escapar de una lógica cultural andina, y más bien, para desde ella, dar razón de las luchas indígenas por la tierra, insertas en un esquema mítico fundamental⁶⁴.

El hecho de haber usado su propia densidad simbólica para la elaboración de sus discursos tuvo la ventaja de reconocer y crear aliados fuera de lo étnico, sin renunciar a su propia identidad cultural. Por el contrario, frente a un Estado-nación incapaz de proponer una identidad en positivo a su población empobrecida, la voz de Dolores Cacuangó permite establecer elementos simbólicos de encuentro positivos.

La presencia femenina en esta fase es particularmente importante porque, por otro lado, se convierte en el momento fundacional de una irrupción intensa a inicios de los años 90. La poderosa personalidad de estas mujeres se ha señalado como uno de los puntos de referencia para el movimiento indígena de hoy. Contrasta también, la ausencia de figuras masculinas a las que se les dé el mismo valor que a estas mujeres emblema.

La historia del movimiento indígena ecuatoriano está ligada durante todo el siglo XX con el desarrollo de la izquierda en el Ecuador. Esta unión se evidencia, por otro lado, en las ligazones femeninas que se establecieron entre ambos movimientos. Tal es el caso de Dolores Cacuangó y María Luisa Gómez de la Torre (1887-1977) en la fundación de la Escuelas Indígenas de Cayambe.

Una de las preocupaciones fundamentales de Dolores Cacuangó fue la creación de escuelas llevadas adelante por indígenas para superar el abandono estatal y la violencia en las aulas mestizas, pero por otro lado, la escuela sirve para poder acceder a una palabra audible, como lo hemos señalado en el primer capítulo. Por ello, en 1945, con el apoyo de la militante comunista, la profesora Luisa Gómez de la Torre (quien subvencionaba económicamente a

⁶⁴ Esta forma de introducir un evento dentro de un esquema mítico, parece no corresponder con lo que mujeres indígenas mayas plantean: *“es bueno saber la historia de las atrocidades a que hemos sido sujetos, pero si todo el tiempo voy a estar interpretando el presente de acuerdo con un pasado mítico, ni siquiera un pasado real, entonces qué voy a decir. Yo tengo que ver lo más importante, ahora el presente, eso es lo más importante, porque si yo estoy dudando si hay discriminación otras personas están decidiendo por nosotras y éstos son nuestros hombres... No importa cómo surgió (la discriminación contra las mujeres), lo importante es que existe.* (Amanda Pop en: León y Deere, 2001: 319)

los maestros indígenas), se pudo establecer las Escuelas Indígenas de Cayambe, cuatro escuelas que funcionaron en la zona con maestros indígenas. La experiencia funcionó veinte años aproximadamente, pero poco antes de la Primera Reforma Agraria (1964), en 1963 la dictadura militar suspendió la experiencia por presión de los terratenientes. El objetivo fundamental de las escuelas de Dolores Cacuango, era dar a conocer las leyes que afectaban directamente a la población indígena. De esta manera

Ahura las escuelas.... organización de las escuelas, escuelas ca no tenía aquí. Vos mamita Luchita vienes ya a formar a las escuelas conmigo, ¿no? Mamita vienes a escuela. Tres años que has pasado trayendo todo ese vestido, todo ese ropa trayendo para niño, para niña.
Aquí en Yanabuaico, en Moyourco, San Pablo Urco, Pucará, Chimba. Todo eso organizaste, venistes a los niños. Todo eso componiste.
Ya después que has hecho todo eso, después de tres años pasados cogieron los blancos. Vos mamita que has sido tanto tiempo profesora de Colegio Mejía tanto tiempo que has luchado, tanto tiempo que has hecho veniste a formar aquí la escuela bonito Siguiendo todo eso es que mi hijo siquiera ha comprendido poquito.
Ahora solamente con los blancos ni nada se puede, nada no se puede, nada no se hace. Ahora ca el carpintero, en Quito todo mundo en Quito, los trabajadores luchando para ganar los futuros para que aumente sueldo para ellos mismos, no es para los otros. Cada persona reclamando, luchando, todo eso.
Ahura presidente de República, ahura Director de Asistencia, Pulicia, Comisario, todú limpiado, todo eso guardia civiles, todito cuarteles....
Por esta lucha, por educación para poder reclamar ha aumentado salario. Claro que yo fui cogido en contra de los luchadores. ¿Qué ha de valer ps así ca? Dígame mamita que ha de valer ca así. (Dolores Cacuango en, Yáñez, 1988: 253-254)

La educación como un mecanismo que permite acceder al manejo de las leyes, es lo que importa en el caso de estas escuelas. Esto básicamente, porque el manejo de las leyes permitiría a los indígenas, entrar en el mundo del Estado-nación con una identidad audible. El conocimiento de las leyes se convierte en una herramienta para poder hacer oír la voz.

Verá yo voy a decir la verdad. Yo formé la escuela. Yo traje a mi hermano José Amaguaña y aquí le pagamos. Verá lo que pagamos: primeramente sal, manteca, cebolla, dulce, queso, papas, harina, arroz, polvo, así mes pagábamos. Había en escuela toda gente que pagaba un poquito y los que querían pagaban un sucecito mensual. Así pagábamos.
El hasta ahurita es profesor viejo en San Pablo Urco. Creo que es del Estado. Así ha de ser, ¿no? El se fue a estudiar en Uyumbicho, Tambillo y de ahí vino de profesor acá.

Primero se fue a trabajar allá atrás en Sicsipamba. Entonces ahí había habido propuestas. Las familias habían ofrecido terreno, hectáreas en la montaña y 200 sucres al mes. En ese tiempo ca barato era. Dentro de la montaña lo que más avance dizque ofrecían: 20, 30, 40, 60 hectáreas. Ahí en Sicsipamba era la propuesta. Sí quisimos ir. -"Si vas vos tras estaremos", le dijimos. Pero él no quiso ir. Entonces tuve que colocarle aquí. Y solo aquí ha estado y ahora en San Pablo Urco. No ha ido a otra parte. (Tránsito Amaguaña, en: Yáñez, 1988: 258-259)

Pero la idea de que la educación otorgaría voz, en el momento en que se accediera al conocimiento de las leyes, solamente es posible de que encaje en el esquema mítico fundamental, si es que está en manos de indígenas. Por ello, la insistencia de que sean los mismos indígenas los protagonistas de la educación.

La historia de la educación indígena en el Ecuador, reconoce a la experiencia llevada adelante por Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre apoyándola, como el origen de las propuestas que hoy se han condensado en la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB).

La educación "propia" fue, hasta la creación de la DINEIB en 1988, una de las demandas más sentidas por las comunidades indígenas⁶⁵. Más allá de la complejidad de analizar la educación indígena en el Ecuador, sus limitaciones y alcances, es claro que la educación es sentida como la puerta para reclamar mejores salarios y leyes. Sin embargo, en la propuesta de Dolores Cacuango, de llevar adelante una escuela "propia", con maestros indígenas, se evidencia la necesidad de que ésta no aleje a quiénes allí concurren de su universo cultural.

Podemos afirmar que, si bien es sentida una identidad de clase, ligada a carencias de tierra, lo étnico es un punto que no está siendo negociado. Según Silvia Rivera (1993:252) la "*idea liberal de la ciudadanía del indio, basado en la privatización de las tierras comunales, el aprendizaje forzado del castellano y la desaparición de todo vestigio de identidad étnica*", es una de las condiciones básicas para el reconocimiento del indígena como ciudadano. Pero la dirigencia femenina indígena de mediados del siglo XX, estuvo claramente consciente de que, si se quería sobrevivir como pueblo, en los contextos modernos, habría que incidir directamente en los espacios

⁶⁵ Veremos como en las siguientes etapas de liderazgos femeninos, la escuela, por distintos motivos, es un punto básico en la conformación de las identidades de las dirigentes.

abandonados por el estado, pero indispensables en la construcción de los pueblos indígenas como interlocutores válidos de ese mismo Estado-nación; es decir, la educación y desde ahí, el uso del castellano. Esto se reflejaba en una opción clara por el aprendizaje del castellano, pero desde lo indígena. Con el acceso al castellano, se cumplían los objetivos propuestos que eran conocer las leyes que afectaban directamente a la población indígena. Es decir, se trata de escuelas indígenas pero desde la lógica de apropiación e incidencia del y en el espacio del estado.

El hecho de que la educación, haya sido planteada y llevada a cabo por iniciativa de una mujer es un punto que merece un análisis más profundo. Este análisis debe ser hecho en tanto estrategia más amplia, destinada a la población indígena, y en cuanto interés femenino.

La escritura sintetizada en el libro, refleja la dominación colonial y puede ser vista desde el primer encuentro de Atawalpa con el cura Valverde y su Biblia⁶⁶. De este encuentro, el libro, la escritura quedó como el punto de incompreensión y de ahí, el origen del dominio. Galo Ramón (1992), plantea varios ejemplos de cómo distintas rebeliones indígenas (coloniales y republicanas) estuvieron de algún modo ligadas a “papeles” y el significado de dominio y explotación que las comunidades indígenas adjudicaron a éstos. En la zona de Pesillo, de dónde es originaria Dolores Cacuangó, la idea de que la tierra había sido robada a un indígena por no saber leer ni escribir es un hecho recogido por Ernesto Valladares, redactor indígena de la historia de la zona (Ramón 1992: 353; Yáñez, 1988: 58-9). *“Pero los padres reformaron y ellos mismo les dio preparando la escritura al Andón el Andón no sabía leer ni escribir”[sic].*

Dolores Cacuangó no pudo haberse sustraído de esta idea. Esta mujer con la fuerza y la claridad política que demostró, tuvo la lucidez suficiente para ver en la educación el espacio donde se podría aprender la *palabra escrita* que movía el mundo blanco, negado a los indígenas. Pero, el hecho de reconocerse como indígena y de querer seguir siendo tal,

⁶⁶ La idea del libro y de la escuela como un espacio de dominación y negación de lo indígena, puede ser visto dentro del “mito de la escuela” recogido en Zúñiga (1989), que narra como esta relación entre escritura/libro y poder colonial, fueron vistos como una misma cosa.

permitió entre otras cosas, plantear la educación como algo propio, algo que no tenía por qué negar el mundo indígena⁶⁷.

Podemos afirmar que hay un procesamiento cultural de eventos históricos como la escuela y la escritura. Como señala Sahlins (1997:14), "*un acontecimiento llega a serlo al ser interpretado: sólo cuando se lo hace propio a través del esquema cultural, adquiere una significación histórica.*" [Énfasis en el original]. Aquí radica la particular importancia de plantear la escuela como una *escuela propia*. Y ahí la clave para entender las repercusiones que tendrá el hecho de la escuela en las futuras generaciones de mujeres indígenas.

En la medida en que se pretende que sea la comunidad quien controle la escuela (y no al revés), la palabra escrita, el libro, concebido en un inicio como el símbolo contundente de la dominación, pasa a tener significación para el pueblo indígena. La palabra escrita se convierte en la capacidad de *hablar* (no *upa*), de ser escuchado por un Estado-nación que no oye el discurso oral. En el esquema mítico planteado por Howard-Malverde (1990), el indígena vuelve a retomar la palabra, una palabra que también puede ser escrita, y que en un inicio, cuando no se la manejaba, silenció al indígena.

También es significativo, que según datos presentados por Ramón, en

Pesillo, la zona donde tienen lugar esos acontecimientos fue parte, conjuntamente con Milagro y Cuenca, del Proyecto Piloto de Alfabetización Funcional de Adultos entre 1967-72. La evaluación de ese proyecto señala que debían alfabetizarse 2000 adultos en Pesillo pero que asistieron aproximadamente la mitad, la mayoría mujeres. (Ramón, 1992:366) [Énfasis agregado].

El hecho de que las mujeres acudan mayoritariamente a la escuela, puede reflejar, una estrategia familiar de acceso a un recurso como este (si los varones no pueden hacerlo por partir hacia la migración, o porque están trabajando), o una conciencia de la necesidad de la educación. Si partimos de Dolores Cacuango, la segunda opción se ubica en primer término. En esa medida, antes de tomar las críticas feministas sobre el nivel de acceso a la educación

⁶⁷ El artículo de Galo Ramón (1992) ofrece datos interesantes sobre cómo se llevo a cabo la relación entre escritura y las élites indígenas antes de que a raíz de la derrota de Tupac Amaru II se acabaran con todos los privilegios de la nobleza indígena en los Andes.

por parte de la población femenina en las comunidades indígenas⁶⁸, habría que realizar una extensa labor de investigación etnográfica acerca del uso y la función social de la escritura en los ámbitos indígenas.

Solamente en la medida en que sepamos claramente para qué sirve la escritura (como mecanismo de fijación vs. oralidad), en los órdenes políticos, administrativos, educativos o de prestigio, podremos acercarnos con más acierto a la educación femenina indígena y también a la misma educación intercultural bilingüe⁶⁹.

4. Conclusiones

El eje movilizador de las mujeres indígenas de la primera etapa del movimiento indígena contemporáneo (1930-1960 aproximadamente), es la lucha por la tierra. En ésta se sintetizan intereses tanto étnicos como de clase. La conjunción de ambos les permite, por una parte, acceder a alianzas con sectores no indígenas de la sociedad nacional, y al mismo tiempo, proponerse en tanto que pueblo indígena, como alternativa frente a un Estado-nación que hacía poco empezaba a tomar distancia de las clases dominantes⁷⁰ y que no tenía un claro proyecto identitario⁷¹.

Probablemente por la especial personalidad de Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, ni el movimiento indígena, ni la sociedad nacional, guarda un recuerdo tan vívido de un hombre indígena contemporáneo en la época referida. Las mujeres emblema se convierten en punto de referencia para las futuras organizaciones indígenas y entre los militantes de la izquierda ecuatoriana se evoca su nombre con respeto y admiración⁷².

⁶⁸ Hecho que por cierto merece atención especial, ya que de nuestro propio trabajo de campo, hemos observado que los padres mandan más a las mujeres a la escuela, por el cada vez más fuerte desarraigo de los varones de sus comunidades.

⁶⁹ Esta idea la hemos discutido con Fernando Garcés y Catalina Alvarez como parte de las reflexiones tendientes a organizar un posgrado en EIB Quito, abril-mayo 2002.

⁷⁰ Andrés Guerrero (1993) anota que este hecho tendría lugar aproximadamente después de la Revolución Juliana de 1925.

⁷¹ El mestizaje como proyecto nacional, se empieza a usar como discurso desde la época de las dictaduras nacionalistas, hacia finales de los 60's e inicios de los 70's, según lo que indica Silva, 1995.

⁷² Aunque no hemos podido acceder a ninguna fuente que compruebe el dato, se dice que Dolores Cacuango, siendo analfabeta, aprendió de memoria el Código de Trabajo para poder discutir con el Ministro de Trabajo en igualdad de condiciones. Para ello, habría pedido a los militantes del Partido Comunista, que le leyeran la ley hasta conseguir su objetivo. Datos como éste circulan entre los militantes actuales.

El análisis del movimiento indígena, así como de las mujeres dirigentes, tiene que ser entendido en el marco más amplio de enlaces. Es decir, como parte de las redes de relación no sólo con el Estado-nación, sino además, con otros segmentos de la población no necesariamente vinculada por nexos étnicos.

Cualquier análisis que intente segmentar una relación fluida (indígenas/no-indígenas) hace imposible entender la compleja trama de poder e intereses por los cuales se producen alianzas y/o rompimientos. Cualquier análisis del movimiento indígena, y de las mujeres como protagonistas, tiene que insertarse en un contexto amplio y fluido donde no existe la exclusión total. La alianza entre la izquierda (el Partido Socialista, que posteriormente deviene en el Partido Comunista) y el movimiento indígena serrano⁷³ puede ser analizada desde diversas perspectivas (Guerrero, 1993; Becker, 1997). Pero no se debe perder de vista las complejas relaciones de producción y lectura de las formas simbólicas, que median entre ambos grupos.

De la narración hecha por Dolores Cacuangó acerca del origen de la patria, es posible considerar que hay una persistencia de los esquemas míticos andinos que suponen un retorno del uso de la palabra (poder), a sus ancestrales poseedores. En este sentido, el mito abierto, inconcluso, implica la idea de reactualizar las posibilidades de los indígenas de volver a ser dueños de la tierra y la palabra.

La educación “propia”, entendida como una gesta indígena y no una imposición de los “blancos”, sintetiza, en el caso de estas mujeres, la búsqueda de ingresar como indígenas a una modernidad excluyente. Es decir, una muestra de vitalidad y de futuro. En este sentido, para el movimiento indígena contemporáneo, es importante una revisión de mujeres como las de este período. La idea de Armando Muyolema es importante en este sentido.

La metáfora del indio como raíz histórica opera también como negación de la coetaneidad de los pueblos indígenas: toda proposición política de los llamados indios es descalificada por los no indios porque, según ellos, tales proposiciones, encarnan

⁷³ Albó define acertadamente las distintas formaciones de los movimientos indígenas serranos y amazónicos. Ver, Albó (1982; 1991)

'utopías arcaicas' y pretensiones de 'retorno al pasado'. Las narrativas históricas nacionales que silencian los procesos políticos y culturales de los pueblos que se identifican en la voz de Dolores Cacuango, padecen de un evolucionismo crónico que se sorprendería ante la posibilidad de revertir el proceso y proponer una indigenización del mundo. [...] En contra de estas narrativas y a pesar de ellas, podemos interpretar la proposición de Mama Dulu, como una apuesta por un proceso contracultural opuesto al 'blanqueamiento': 'sembrar o cubrir de paja el mundo' implicaría un proceso de indianización o kichwización del mundo" (Muyolema, 2001:355)

La educación sentida como un punto clave para un ingreso particular a la modernidad, se convierte en uno de los temas que estarán ligados sobre todo, a las mujeres y su participación política. En este sentido, el tema de la educación, como veremos a continuación, representa uno de los puntos más importantes para la articulación de las mujeres líderes del siguiente período.

Capítulo IV

La indianidad encontrada en la escuela.

Las líderes nacionales contemporáneas.

1. Introducción

En el presente capítulo nos concentraremos en analizar algunas de las características del momento histórico de las mujeres a quienes hemos ubicado dentro del segundo período. Tras la desintegración de la hacienda como mecanismo de administración de la población indígena, ésta ingresa en un nuevo momento histórico.

Como propietarios de la tierra, se pueden vislumbrar dos procesos por los cuales se empieza a establecer las bases de una diferenciación socioeconómica en la población indígena. Con ello, el ingreso a la escuela se abre como un mecanismo de acceso a la sociedad nacional a partir del aprendizaje del castellano.

El sistema educativo formal se mostrará como un espacio hostil y, en muchos casos, brutal. La escuela permitirá que, al salir del espacio comunitario, se inicie la autopercepción como diferentes, no mestizos. En el caso de las mujeres indígenas, el duro cambio, supuso una doble discriminación: por indígena y por mujer. Pero, el acceso a la escuela también les abrió la puerta a mundos como el mestizo y en algunos casos, a los turistas (y también a los antropólogos(as)), que les permitió tener una visión más amplia del mundo, pero en condiciones diferentes. Eran ya, mujeres "ilustradas".

En medio de este nuevo tipo de relaciones, las mujeres indígenas de esta etapa, conscientes de su *indianidad como mujeres*, elaboran un discurso en el que, sin renunciar a su pertenencia a sus pueblos, se ubican como mujeres. En este caso, su discurso está destinado a legitimarse como indígenas, pero, contrariamente a lo que varios análisis feministas proponen, sobre todo, como mujeres. Mujeres que no están dispuestas a renunciar a su *indianidad*. La

identificación básica es entonces, *mujer indígena*, como una unidad, no como elementos contradictorios entre sí.

Este discurso es actualmente muy criticado y en muchos casos, se lo presenta como el talón de Aquiles de las luchas del movimiento indígena.

2. Contexto general

El segundo período de participación femenina indígena, lo hemos ubicado a partir de mediados de los años setenta y hasta los primeros años de la década de los noventa. La propuesta de ubicar estos años como referente analítico parte de la constatación de que las mujeres indígenas que aparecen directamente como protagonistas en la escena nacional, guardan una serie de elementos comunes y se diferencian de las mujeres que van asomando como las nuevas líderes (Tercer Período).

Con la Revolución Cubana, y la continua tensión de las protestas indígenas y campesinas, el estado ecuatoriano, bajo la influencia directa de los Estados Unidos (a través de la Agencia Internacional para el Desarrollo -AID- Phillips, 1985: 12), decide emprender una política de reforma agraria. Con ella se intenta, por una parte, disminuir los riesgos de un estallido social bajo la influencia de la Revolución Cubana y, por otra, insertar a la agricultura serrana dentro de los mecanismos capitalistas de producción, indispensables para el nuevo postulado del desarrollo⁷⁴.

Para 1964, el estado ecuatoriano aprueba la Primera Ley de Reforma Agraria. En 1970 se da la expropiación de las haciendas en la zona costa. En 1973 se expide la Segunda Ley de Reforma Agraria y en 1977 se promulga la Ley de colonización de tierras en la Amazonía⁷⁵. Este esquema de promulgación de leyes, es coherente con los objetivos pretendidos. Así, la

⁷⁴ Es necesario tener en cuenta que el desarrollo nace en el discurso del presidente Truman en 1949. *El viejo imperialismo -la explotación para beneficio extranjero- ya no tiene cabida en nuestros planes. Lo que pensamos es un programa de desarrollo basado en los conceptos de un trato justo democrático.* (Truman, 1949 En: Esteva, 1997:52)

⁷⁵ Si con la Primera Reforma Agraria se afectó la propiedad serrana, en 1970 se expropia la gran hacienda costeña que había mantenido características un tanto disímiles de su contraparte serrana. Por otro lado, al mismo tiempo se plantea la colonización de la costa norte y de la amazonía como un mecanismo destinado a aliviar la tensión por la propiedad de la tierra (Phillips, 1985; Rosero, 1984).

primera ley de reforma agraria, estuvo destinada a eliminar el sistema de huasipungo en la hacienda mientras que, con la segunda, se intentaba implantar las condiciones más adecuadas para el desarrollo de la agricultura capitalista. *“Por ejemplo, no se colocaron topes sobre el tamaño de las propiedades (se consideraba más importante que la unidad agrícola fuera ‘eficiente’; Cosse, 1984), y el crédito agrícola se expandió en gran medida debido a la nueva riqueza petrolera del país”* (Phillips, 1985:15).

Como ya se ha indicado, la administración de la población indígena fue delegada por el estado hacia otros sectores que no dependían de él. Con ello, se ha dicho, el estado no asumió su papel de organizador de la vida pública, ni de ejecutor de un proyecto unitario de nación. Este hecho lo hizo débil en tanto que las clases terratenientes y los agro-exportadores de la costa administraban el ámbito rural, dentro del marco de las relaciones que la hacienda establecía, es decir dentro del ámbito de lo doméstico y no como una cuestión pública.

Sin embargo, uno de los planteamientos para acceder a créditos para el *desarrollo*, auspiciado por la AID, era la intervención y control estatal de la producción agrícola, *“siendo esta la condición para el otorgamiento de los préstamos norteamericanos”* (Phillips, 1985: 12). Con este objetivo, se promueve una *“reforma agraria pacífica”*.

La reforma agraria llevada adelante por el gobierno guardó, entre otras, dos características importantes para nuestro trabajo. Por una parte hay que indicar que *“algunos terratenientes, anticipándose a la Ley de Reforma Agraria, ‘voluntariamente’ entregaron tierras (de mala calidad) a sus huasipungueros para evitar la expropiación de tierras más fértiles”* (Phillips, 1985: 12). La segunda de las características fundamentales de la Reforma Agraria ecuatoriana es que, el estado, en plena etapa de fortalecimiento, no quiso arriesgarse a una confrontación directa con los terratenientes. En aras de evitar el conflicto, se concentró *“en la expropiación de tierras de propiedad pública y la colonización de nuevas áreas más que la expropiación de tierras de propiedad privada”* (Phillips, 1985: 14).

Es decir, la tierra entregada a la población indígena fue de mala calidad y no afectó directamente a los grandes núcleos terratenientes, sino más bien a las haciendas propiedad

del estado (que la Revolución Liberal de 1895 había expropiado a la iglesia). Pero, la Reforma Agraria tuvo lugar y con ella la disolución de la familia huasipunguera ampliada sobre la que se había articulado la economía indígena.

Con la Reforma Agraria, la economía indígena tuvo que reorganizarse partiendo del hecho de que su tierra era de mala calidad, no abastecía la auto-subsistencia y además con la desaparición de las formas de relación anteriores, recursos como agua y tierra de pastoreo (que continuaron en propiedad de la hacienda⁷⁶), ya no estaban al alcance de los nuevos propietarios⁷⁷. Frente a la nueva situación, *“los campesinos se organizaron en formas asociativas de producción (cooperativas, asociaciones o comunas) o permanecieron como unidades individualizadas para enfrentar la producción de los nuevos recursos”* (Rosero, 1984: 37).

Este hecho ha sido visto como el origen de una cierta diferenciación social al interior de la hasta entonces más o menos homogénea población indígena. Esto, por supuesto, generó que también hayan surgido nuevas posibilidades de organización familiar destinadas básicamente a la supervivencia fuera del modelo anterior. En razón de estos cambios, cierta parte de los nuevos poseedores de la tierra presentan *“alternativas de acumular capital, de insertarse en una nueva lógica económica y mejorar sus niveles de consumo”*. Pero, del otro lado, se encontraron *“situaciones en las cuales los campesinos van pauperizándose y generalmente, deben enfrentar su reproducción a través del trabajo asalariado”* (Rosero, 1984: 38).

Dentro de las personas que podrían ser ubicadas en el primer grupo, aquéllas que buscaron alternativas para acumular capital, están los y las productoras de artesanías⁷⁸. Este grupo logró desarrollar un cierto nivel económico que permitió acceder a una educación de más calidad a aquélla que se ofrecía en el ámbito rural. Por otro lado, la escuela en el ámbito urbano, garantizaba un aprendizaje del castellano con mejores resultados que lo que se hacía en las comunidades. *“En aquella época, en la escuela de la comunidad enseñaban seis maestros mestizos. La mayoría de ellos vivía fuera de Ilumán, así que normalmente sólo se podía encontrar a dos o tres. Como el*

⁷⁶ De hecho, hasta hoy en día el acceso al agua de la hacienda constituye uno de los problemas más complejos en el área rural

⁷⁷ Phillips afirma que el 15% de parcelas huasipungo se entregaron antes de la Reforma Agraria.

⁷⁸ El caso otavaleño es probablemente el más significativo para ejemplificar esta situación.

maestro de Carmen era un borracho, muchas veces simplemente no había clases". (Carmen Yamberla, en Sniadecka-Kotarska, 1998: 130)

Al interior de este grupo podemos contextualizar a las mujeres que posteriormente, cuando el movimiento indígena irrumpe en la escena nacional, asumen puestos de dirección nacional.

3. Indianidad y mujeres: la escuela, el punto de encuentro

Tomaremos los datos recogidos por Sniadecka-Kotarska (1998), para plantear algunas constantes aplicables en el análisis de las mujeres líderes indígenas de este segundo período. Posteriormente, vamos a analizar el discurso elaborado por una de las dirigentes indígenas a raíz del Levantamiento de 1990 para situar algunas de las características del liderazgo femenino de esta época, sus aliados, los alcances de su discurso al interior del movimiento indígena, así como las reacciones que éste suscitó y suscita entre los círculos feministas mestizos.

El acceso a la educación fue, para una gran parte de indígenas, la clave para enfrenar con éxito los cambios que tenían lugar en ese momento. Pero, para la época, la única experiencia educativa realizada por y para indígenas era aquella constituida por Dolores Cacuango y su alcance era muy local. Por ello, gran parte de las experiencias de indígenas de otras zonas del país tuvo lugar en escuelas mestizas.

Entonces ya formó la Escuelita pero, para los blancos, no para los indígenas por el asunto, de que se an de comprender la ley de trabajos, o ley de tierras y se abisparan los indios. Luego después de unos pocos años entraron a la escuela unos dos o tres niños indígenas, entraron escondidos; ocultos, estos dos o tres hombres salió de la escuela, comensaron a luchar por la vida humana, lucharon y lucharon hasta perder su vida y los señores arrendadores les perseguía mucho o les mandaba sacando del huasipungo les destruía las chozas. Luego después ya consiguieron la Escuela para todos los indígenas y blancos. Así formaron más niños de la Escuela entre indígenas y blancos mezclado. Luego estudiaron ya algunos indígenas y siguieron luchando más personales indígenas y comensaron a unirse todos unidos indígenas del Ecuador para sujetar o definir su ley. (Ernesto Valladares en, Yáñez, 1988: 259) [sic]

Podríamos decir, tomando palabras relativas al movimiento indígena, que hubo un lento proceso de *toma* de la escuela mestiza. De ir infiltrándose en un sistema educativo que no había sido ni pensado ni propuesto para la población indígena, sino únicamente en función de su integración a la “nación”. Sin embargo este hecho es particularmente interesante, porque la población indígena desarrolla **estrategias familiares** de ingreso al negado mundo de la escritura sin renunciar a su ser indígena.

En aquella época surgió el problema del futuro de su hijo mayor –Mario, el más querido y mayor de los hermanos. Empezó la escuela a la edad de cinco años, terminando todos los años con las mejores notas de la clase. Un cura relacionado con la familia sugirió a Luz que si no quería comprometer el futuro de su hijo y darle oportunidad de salir adelante tendría que mandarle a la mejor escuela de la provincia donde nadie pudiera saber que era indio. Fue entonces cuando por primera vez pensó en la verdadera posición de su familia en la ciudad. Sus hijos varias veces se quejaban de ser tratados peor que los demás alumnos, pero nunca dio mucha importancia a aquellas frases porque durante las reuniones de padres de familia la trataban como a todas las otras madres, igual ocurría en la iglesia. Desde el principio, cuando empezó a acudir a la iglesia en la ciudad, iba siempre a la mis ma misa y a la misma hora. Después de varias discusiones en familia decidieron que Mario iba a cortarse la trenza y vestirse al estilo mestizo. Mario aceptó la decisión de los padres e ingresó en el Colegio Salesiano de Ibarra. Un año después ganó el primer premio con las mejores notas de toda la provincia. La importante suma de dinero, la dejó en su totalidad a la disposición de los padres. Luz se sintió muy orgullosa ya que fue la prueba de que Mario actuaba como un verdadero indio que a diferencia de sus amigos mestizos, respetaba a sus padres. (Luz María Maldonado [1939] en, Sniadecka-Kotarska, 1998:79-80) [Énfasis agregado]

Es importante señalar que el ingreso a la escuela no es decisión individual, sino que el ingreso al sistema educativo formal es parte de una estrategia familiar para acceder a ciertos beneficios que no pueden ser ampliados a toda la familia. El hecho de que en el presente caso haya sido un varón el escogido, tendría que ser analizado también en función del por qué y para qué es necesario que un miembro de la familia ingrese a la escuela.

Creemos que es necesario plantear aquí una digresión sobre el uso del castellano que es válida tanto para las mujeres de esta etapa como para las de la siguiente, así como para la población indígena general⁷⁹. Uno de los problemas fundamentales para la EIB tiene que ver

⁷⁹ Las estadísticas indican que más mujeres que hombres del campo hablan una lengua indígena. Los datos son como siguen:

con el hecho de que las familias quieren que sus hijos aprendan el castellano aun a riesgo de dejar de hablar la lengua materna. En la medida en que el castellano se aprende es más fácil relacionarse con el entorno blanco-mestizo (correspondiente a la sociedad nacional). Por otra parte, en la medida en que se adquiera y se maneje el castellano en la ciudad, cuando los(as) jóvenes migran, el rechazo es menos directo⁸⁰.

Harvey (1991) analizando los discursos en castellano usados en la comunidad de Ocongate (Perú), señala la existencia de un registro particular del castellano, que es usado exclusivamente por los hombres, y básicamente para hacer discursos en reuniones públicas formales. *“las reuniones formales en las cuales se usa este registro se refieren a las relaciones entre la comunidad y un ambiente social más amplio, particularmente el Estado y la Iglesia”* (Harvey, 1991: 231). Pero por otro lado, el castellano tiene una valoración singular en el momento en que se llevan a cabo trámites, querellas o simplemente en el uso escolar. La misma autora señala que de acuerdo a qué tipo de relaciones de poder se quiera establecer entre las partes, se elegirá el código en el que se habla, o se responda. Todo un juego de intereses presente. *“Por lo tanto, al hablar castellano desde una posición de poder se invoca este estereotipo como orador, al obligar a otros que hablen en quechua les pone en el rol estereotipado del que habla quechua”* (Harvey, 1987: 119).

Siguiendo el esquema planteado por Harvey, pensemos que el estado con todas sus instituciones, la iglesia, y otro tipo de organismos (tales como las ONGs), son ajenos al entorno cultural comunitario. Y en ese sentido, ocupan también un status de poder diferente pero claramente identificado. Este tipo de poder (por lo general ligado al acceso a determinados recursos), supone el ejercicio directo de un tipo de castellano específico. En el caso de Ocongate, Harvey señala que: *“En algunos niveles, la gente establece una correlación directa*

	Mujeres	Varones
Monolingües (quichua y shuar)	1%	0 3%
Bilingües (quichua y shuar)	6%	6%

Estos datos corresponden a la totalidad de la población indígena del país (SIFS; SIISE; UNIFEM, 1998)

⁸⁰ En la sociedad ecuatoriana existe una fuerte dosis de racismo (Weismantel y Eisenman, 1998), pero el color de la piel, al menos entre la población indígena y no indígena (los llamados blanco-mestizos), no es un punto que juegue tanta importancia como por ejemplo en México donde existe toda una clasificación del color y sus tonalidades. Como lo señala Colloredo-Mansfeld (1998:187) *“In norther Ecuador, however, racial concepts are not just about biology and blood. They are also related to the ordinary ‘natural’ appearances of bodies and material culture shaped by profound economic inequalities”*. El racismo tiene lugar a partir de otro tipo de elementos más o menos evidentes como son el uso del castellano, lo que se come, o los gustos musicales.

entre el poder legítimo y ciertos estilos del castellano hablado y/o escrito (poder obtenido por mayor inteligencia y conocimiento ejemplificado por el lenguaje)" (Harvey, 1987: 119). Este hecho, establece las pautas generales para que se desarrolle un tipo de estrategia específica para acceder a leyes, recursos, por parte de las comunidades.

Sin dejar de ser o sentirse indígenas, las familias indígenas establecen una estrategia de ingreso a este tipo de recursos, privilegiando a ciertos miembros. Es decir, se les permite e incentiva para el acceso a la educación, por ejemplo. Que los miembros de la familia escogidos sean varones, no resulta sorprendente si una mujer, independientemente de su filiación étnica es por lo general despreciada en cualquier instancia gubernamental. No se diga de una mujer que además es india y por lo tanto homologada con pobre⁸¹. Si las comunidades necesitan acceder a cierto tipo de recursos importantes para su supervivencia, la manera en la que accedan a éstos será cuidadosamente seleccionada.

No pretendemos demostrar que en las comunidades no existe ningún tipo de discriminación de género. Tan sólo que más allá de este tipo de eventos, que parecerían confirmar la idea de que las comunidades son "machistas", hay que mirar todos los elementos en juego. Puesto que de esta manera podemos llegar a interpretar la elaboración de estrategias de acceso al mundo blanco-mestizo. Lo que debe quedar claro es que hay, por parte de algunas comunidades indígenas, un *uso* específico de los espacios ofrecidos por la sociedad nacional, pero ello no significa que se esté renunciando a su *indianidad*⁸².

De todos modos, la escuela a la que ingresan las mujeres de este período es por regla general, la escuela mestiza con toda la carga de discriminación y rechazo que ella implica. En busca de ejemplificar algunos de los puntos que hemos planteado, veamos lo que es la vida de algunas de las mujeres de esta época.

⁸¹ No en vano dice un proverbio utilizado para indicar sobre quién recae la justicia: *La justicia para el de poncho*, en clara alusión a la vestimenta indígena y a la discriminación a la que está sujeta esta población, en las oficinas de la administración pública en general.

⁸² Pero, como afirma Fernando Garcés (comunicación personal), "*para muchas compañeras y compañeros (como para todo ser humano) lo primero es vivir (materialmente) y si para hacerlo hay que renunciar a la indianidad, hay que renunciar a ella. Ello no niega todo lo que dices en párrafos anteriores pero tal vez en lo que estoy diciendo se encuentra la explicación de muchos de los procesos mestización andina: las relaciones entre la necesidad de inserción en los sistemas de producción capitalista y la aniquilación o negación de la indianidad como requisito de inserción. En ese conflicto, unos lo logran (usar el espacio del otro manteniendo su "identidad" india), otros no*". Es evidente que no existen procesos puros y totales, y que siempre existen matices en todo tipo de procesos de identificación.

[Al ingresar al segundo grado] La maestra la insultaba como nadie hasta entonces, le decía que era «burra, sucia, idiota, que nunca hubiera debido ir a la escuela...», que «su sitio era la pocilga entre los puercos... "pero ustedes a lo mejor ni siquiera tienen puercos...» [...] Su padre tardó mucho en regresar a casa. Al volver dijo que había suplicado en vano a la directora de una escuela pública para que la aceptara en el segundo nivel. Le explicaba que en la escuela comunitaria todos hablan el quichua y que así su hija nunca aprendería el castellano. A pesar de todos sus argumentos, la directora no quiso admitir a Carmen pretextando que en Ilumán ya había una escuela y la de Otavalo tenía que acoger solamente a los niños de la ciudad. En contrapartida, el padre de Carmen aseguró a la directora que seguiría viniendo tantas veces a su escuela, hasta que ella aceptase a su hija dándole la oportunidad de hablar el castellano todos los días. [...]

Sus relaciones con los demás niños eran difíciles. No sólo porque no llegaba a comunicarse con ellos, sino también porque venían de un mundo totalmente diferente, un mundo que ella no conocía. Los niños se vestían de una manera distinta, se comportaban, jugaban y comían de otra forma, sabían contar hasta mil, conocían cifras romanas que para ella eran dibujitos; tenían sus cuadernos, manuales y otras muchas cosas que Carmen no conocía como una regla, una goma o un chicle. Durante los recreos se mantenía a distancia, observando a los otros alumnos. Los niños inconscientemente trataban de hacerla su sirvienta. Hoy Carmen no les guarda ningún rencor por eso. Era la única india pobre en la escuela y los niños sólo conocían a los indios que servían en sus casas. Entre los alumnos de más edad había otras dos indias, pero de familias ricas y vivían en la ciudad. El status de aquellas dos niñas era muy diferente. Teniendo dinero solían comprar dulces o galletas para los niños que jugaban con ellas, pero a ella no le hacían caso. Los niños se dirigían a Carmen únicamente cuando se les caía algo por el suelo y ella tenía que recogerlo, o para que llevara una cosa a la papelería, cerrara o abriera la puerta, etc. Siempre entraba y salía de la clase la última. No la dejaban entrar de otra manera. Los niños se apresuraban todos para entrar y a Carmen alguien la empujaba fuera de todos. No se imagina cómo hubiera reaccionado a las órdenes que le daban sus compañeros de clase si la maestra no le hubiera prohibido hacer las cosas que le pedían. Pero cuando la maestra no lo veía, los niños se burlaban de ella e intentaban fastidiarla. Sin embargo, Carmen dice que no les hacía mucho caso, le compensaba todo la conciencia de que la maestra se encontraba en algún lugar cerca y así se sentía protegida. Además era feliz por haber podido conocer el castellano, que podía estudiar. Durante todo un año no había llorado ni una sola vez. Recuperó su retraso escolar con tanta rapidez que el segundo curso acabó en catorceava posición en la clase de cuarenta y cinco alumnos. (Carmen Yamberla, en: Sniadecka-Kotarska, 1998:130-133)

Para todas las mujeres cuyas biografías desarrolla Sniadecka-Kotarska, el encuentro, brutal la mayor parte de veces con el mundo mestizo en la escuela, fue determinante en la toma de conciencia de su indianidad.

Laura piensa que tuvo una infancia feliz. Su familia próxima y lejana, sus abuelos, mantenían siempre buenas relaciones. Los vecinos les amaban mucho. Laura siempre tenía muchos primos y amigas. Los demás la trataban con amabilidad y simpatía. [...] Los primeros días fueron para Laura un verdadero trauma y su primer curso lo recuerda como el peor año de su vida. Sus padres la prepararon muy bien para la escuela. Le compraron un vestido nuevo, libros, cuadernos y lápices mejores que los que tenían los niños mestizos. Recuerda su llegada a la escuela como si hubiera entrado en un mundo distinto y poco hospitalario que no entendía. Desde el primer momento, todos la rehuían como si estuviera enferma, se burlaban de ella sin razón y la señalaban con el dedo [...] Laura recuerda que el primer año iba las clases llorando todo el camino de miedo ante lo que la esperaba en la escuela y regresaba en lágrimas pensando en las penas y las humillaciones que le habían hecho sufrir durante el día. Todos los días, hiciera frío o lloviera, tenía que andar unos cuarenta minutos para ir y otros tantos para volver de la escuela. Hoy día, la idea de que durante aquel año derramó tantas lágrimas como nunca en su vida hace reír a Laura. [...] Se acostumbró al asombro que provocaba su traje tradicional; la aprobación de sus amigas le ayudaba a sobrellevarlo. Fue entonces que comprendió la decisión de sus padres -dominaba perfectamente el castellano y el futuro dependía del conocimiento del español y de las relaciones con el mundo de los blancos y mestizos. No dejaba de sentirse extranjera, pero como saragureña inició sus propias, y al principio bastante limitadas, relaciones con el mundo cerrado para sus amigos de Saraguro. (Laura Quispe, en: Sniadecka-Kotarska, 1998:41-44)

El rechazo a la indianidad que se expresaba específicamente en el vestido, podía convertir a éste, en un punto fundamental de estructuración de su identidad. En la medida en que el vestido las identificaba, y por tanto las segregaba, estas mujeres tuvieron la oportunidad de entender el por qué la escuela: el manejo del castellano era una forma importante de acceder a la sociedad nacional.

Muy interesantes eran las primeras conclusiones de Zulay al comparar su vida en Quito y la que había conocido en su pueblo natal: «La vida en Quito me hizo comprender lo que era Quinchuquí. Aquello era mi pueblo, en la capital era una extranjera. Allí era libre, tenía tiempo para todo, en Quito vivía encerrada y aislada en un ambiente poco hospitalario porque a pesar del tiempo que pasaba, la gente seguía fría y hostil conmigo. Siempre escuchaba... "tienes que esto, tienes que otro" Cuando preguntaba por algo, había una sola respuesta: "No me hagas perder el tiempo, de todas formas no comprenderás nada, te falta civilización..."» A aquellas frases le hacían entonces mucho daño a Zulay. Hoy explica: «... Por qué siempre nos reprochaban la falta de civilización, si nuestra cultura era más antigua y más desarrollada que la de los mestizos... Vivíamos aquí antes que llegaron los Incas...» (Zulay Saravino Quinchuquí, en: Sniadecka-Kotarska, 1998:109)

Por otro lado, el alejamiento de sus comunidades, representaba para estas mujeres, una forma importante de valorar el mundo doméstico. La comunidad se convertía entonces en un punto cuyos ejes eran la armonía, la aceptación, el amor. Elementos que estaban lejos de encontrarse en el agresivo mundo mestizo.

Por otra parte, parece ser que todas las mujeres contaron con el apoyo familiar para sus estudios, hasta un determinado nivel, la secundaria o la primaria, dependiendo de los recursos de la familia. El estudio secundario o universitario, en el caso de quienes lograron acceder a ellos, se dio no sin dificultades familiares. Ya sea que se requería mano de obra, o que no se podía apoyar más que a un(una) miembros(as) de la familia, la conclusión era la imposibilidad de continuar con los estudios, o la búsqueda, dolorosa muchas veces, de alternativas que permitieran el ingreso.

A los 17 años acabó el bachillerato. El padre se opuso a sus proyectos de quedarse en Quito. Le dijo de volver a casa para que sus hermanos pudieran continuar estudiando. Una de las hermanas de Rosa abandonó los estudios en el segundo año del colegio de Saraguro y se casó. En casa faltaban manos para el trabajo, así que regresó a Lagunas. (Rosa Clementina Vacasela, en: Sniadecka-Kotarska, 1998:56).

Como se ve, en el caso de Rosa Clementina Vacasela, el nivel de acceso a la educación formal, estaba limitado por las posibilidades de que otros(as) miembros de la familia, también pudieran acceder a los beneficios de la escuela.

Carmen decidió entonces que tenía que volver con los estudios. En 1984, tras un año de trabajo en la dirección pidió el consentimiento a su padre, explicándole que después de terminar un colegio podría controlar la dirección formada en su mayoría por los mestizos. Inesperadamente, su padre no quiso dar su acuerdo, se lo negó firmemente e incluso se disputaron por primera vez en su vida. Hasta entonces había sido su más fiel y más íntimo amigo. Le dijo que había recibido la mejor educación que se podía imaginar y que no necesitaba nada más. Era mujer y tenía que pensar en el hogar, en lavar la ropa, preparar la comida y en labrar su tierra y la de su familia. Le dijo que tenía que trabajar e ir pagando el crédito. La parcela que antes había sido fuente del orgullo de toda la familia, de repente pudo impedirle sus proyectos de volver a estudiar. Durante un largo tiempo se quedó sin hablarle a su padre y eso fue lo más duro para Carmen. Cuando un año después llegaron a pagar el segundo plazo de la deuda, volvió a pedir el consentimiento de su padre para la continuación de sus estudios, esa vez en los cursos de la tarde. Prometía trabajar de día y estudiar de noche. El fundamental

argumento de su padre la insultó, le dijo que indudablemente iba a dar un escándalo en la comunidad porque «... las mujeres que regresan por la noche de la ciudad, tarde o temprano acaban embarazadas y vuelven con un hijo, pero nunca con un marido...». Carmen se sintió muy sola y decepcionada. Dejó completamente de hablar con su padre. Aquel con quien siempre pudo contar, se volvió su enemigo. A consecuencia del conflicto entre ellos, los vecinos se alejaron de Carmen, solidarizándose con la decisión de su padre. En aquella época, sólo dos personas estaban de su parte, la secundaban: su tío Manuel y su antigua compañera María. Manuel fue el único de Ilumán que terminó lingüística en la Universidad Católica; María que hace años se había ido a vivir a la capital, trabajaba entonces como funcionaria en el Ministerio de Educación. Ambos comprendían la importancia de las ambiciones de Carmen. María le aconsejaba marcharse sin el consentimiento de sus padres y prometía ayudarlo, pero a Carmen no le gustaba que María fuera como una mestiza y que raramente viniera a ver a su familia. Muchos jóvenes de la comunidad se comportaban así, pero Carmen sabía que eso significaría romper con su familia y con la comunidad. Cuando por tercera vez pidió el acuerdo a su padre, (1985), ése se lo dio, pero bajo la condición de que seguiría trabajando como siempre y que él no le daría ningún dinero. La matrícula y gastos del material escolar se lo pagó el tío Manuel. Con la venta de sus propios productos, Carmen ganó el dinero para pagarse los viajes de idas y vueltas. (Carmen Yamberla, en: Sniadecka-Kotarska, 1998: 137-138)

El dolor que supone la frustración de expectativas generadas por un acceso limitado a la educación formal, genera en muchos casos rompimientos. El caso de mujeres como Carmen Yamberla, supone que la continuación de la escuela, más allá de lo específicamente utilitario, se convierta en un desafío para los esquemas comunitarios en los que mujeres y varones sólo llegan a ser totalmente personas, en el momento de casarse. El hecho de continuar con la escuela suponía la disminución de las posibilidades de acceder a tener una pareja estable que le de el carácter de persona acabada⁸³.

Como hemos visto en los testimonios precedentes, la escuela se convierte en un punto de encuentro y descubrimiento que se traduce en la mayor parte de los casos en una militancia dentro de las florecientes organizaciones indígenas. Un detalle importante es que, durante este período organizaciones que habían nacido con un claro enfoque de clase, empiezan a

⁸³ En ciertos casos, el acceso a determinados niveles de educación supone para ciertas mujeres encontrarse en situaciones complejas de relación con el entorno mestizo y sus comunidades. Esto en la medida en que habiendo accedido a ciertos niveles de formación, poseen al interior de sus comunidades, un status que no favorece sus relaciones tradicionales.

privilegiar el aspecto étnico de la discriminación (aunque sin olvidarse de la discriminación de clase)⁸⁴.

Para la aparición pública del movimiento indígena como una organización fuerte (Mayo-Junio de 1990), la CONAIE, formada en 1986, ya llevaba un largo trecho recorrido y las mujeres habían sido partícipes de los avatares organizativos dentro de ella. Pero, las mujeres que en ella participan, son en la mayor parte, mujeres que habían accedido a niveles educativos secundarios y universitarios; éste es un punto importante.

Estas mujeres "ilustradas", discriminadas no sólo como mujeres sino en tanto indígenas, elaboran durante este período un discurso que las ubicará como mujeres dentro de las luchas indígenas, sin dejar por ello, de ubicar al movimiento indígena frente a la sociedad nacional blanco mestiza. Veamos a continuación cuáles son sus planteamientos.

4. Tierra, maternidad y el pasado: bases de la feminidad indígena.

El discurso de Luz María de la Torre Amaguaña

El discurso elaborado por las mujeres de este período, corresponde a las mujeres que con un nivel educativo alto, participan dentro del movimiento indígena⁸⁵. Su adscripción al movimiento indígena tiene lugar a partir de la conciencia adquirida fuera de la comunidad, y en el choque dado dentro del sistema educativo mestizo. Esto significa que, para su militancia étnica no mediaron agencias de desarrollo, sino en gran medida el estado⁸⁶. La idea de la defensa de la *indianidad* se da en un contexto agresivo, no sólo como racismo explícito sino como violencia política de un estado que no acababa de implementar la reforma

⁸⁴ Este es el caso por ejemplo, de lo sucedido con la FEI, que siendo una organización con más tinte clasista que étnica, va perdiendo peso e influencia y dejando paso para mediados de los años 60 a la ECUARUNARI, que será la organización que, como ya hemos dicho, propondrá lo étnico como el punto de encuentro. Sobre el tema, Albó, 1982.

⁸⁵ El presente discurso es parte del libro "Sismo Étnico en el Ecuador. Varias Perspectivas" (Ver Bibliografía). Tomaremos de él las partes más importantes y significativas para nuestro trabajo.

⁸⁶ No debe olvidarse que durante los años setenta, el estado ecuatoriano, en el auge del boom petrolero, se encontraba fortaleciéndose

agraria⁸⁷. Es decir que las condiciones de toma de conciencia y demanda de derechos, tenía lugar cuando "los indios no se habían puesto de moda"⁸⁸.

Para ese momento, las agresiones y el racismo urbano (no hay que olvidar que estas mujeres están fuera de lo rural, el espacio dentro del que había sido confinado simbólicamente, el pueblo indígena), era agresivo y violento.

Vivía en la Villa Flora, cuando trabajaba para la CONAIE, siempre en educación, y salía a comprar en una tienda del barrio, cercana a la casa; fui abordada por una señora, muy, muy sospechosamente amable, que me inquirió por mi nombre y por mi procedencia, mi vestido me delataba como otavaleña, cuando entró en confianza me propuso que venga a trabajar en su casa y que me pagaría más que en la casa anterior. Le conté de mi trabajo y el sueldo que ella tenía que pagarme, porque yo no desprecio ningún trabajo si me permite dar vida a mis hijos.

Se sonrojó, se disculpó y se alejó rápidamente. El trabajo que me proponía era el de servidumbre, «puertas adentro». Sólo por ser india, se reciben estas propuestas. Hasta hay osados que en el bus, cuando estoy sentada con mi hija en brazos, me piden que me levante para dar el asiento a una matrona cristiana, que no puede respetar a una mujer indígena, peor aún la vida infantil que lleva en sus brazos, pero el que sugiere que me levante no es capaz de hacerlo. En la plaza, para extenderme en los ejemplos, haciendo compras con mi hija de cuatro años, también vestida de otavaleña, se acerca igualmente una matrona cristiana, bien vestida, y me propone que le preste a mi hija para que juegue con su hijito, y que era precisa la edad, el porte y la viveza de mi hija para que su hijo juegue con ella, «que me ha de pagar no más muy bien», por la chiquita; y, a pesar de mi negativa, ella cortésmente insistía en lo bueno de su oferta. (Luz María de la Torre, 1993: 78)

La reacción a este tipo de situaciones es la elaboración de un discurso en el que pueda ubicarse como mujer sin renunciar a su *indianidad*. Es decir, reivindicar una feminidad indígena que rompa con el estereotipo de servidumbre, atraso, ignorancia, y demás características atribuidas a la población indígena.

⁸⁷ La tierra es la demanda fundamental del movimiento indígena para los primeros años de la década de los noventa. Era evidente que existían expresiones de violencia rural debido a conflictos no resueltos de tierras. Sin embargo, es interesante notar, en la siguiente cita, que los elementos culturales están siempre presentes dentro de las demandas. Tierra y cultura, son pues, dos elementos fundamentales a proponer al Estado-nación. *Las luchas de nuestro pueblo por la tierra y más derechos han sido salvajemente reprimidas; miles de hermanos indígenas hemos sido víctimas del terrorismo de Estado, amparado en la Ley de Seguridad Nacional. Los valores culturales nuestros han sido despreciados y nos han impuesto una cultura enajenante, que suprime nuestras expresiones propias (Macas, 1992: 19-20).*

⁸⁸ Nuestra última frase expresa un sentimiento más o menos compartido dentro de la sociedad ecuatoriana, en la que se constata, en los últimos años que, si bien hay una legítima presencia indígena dentro de la discusión nacional, también hay una buena dosis de "moda" de los temas indígenas que se discuten.

[...] La moral runa era diferente de la europea. Estos satanizan a la mujer y a su cuerpo, haciéndola responsable del pecado en el hombre y su alejamiento de su Dios moralista. Acá las mujeres no son juzgadas por su comportamiento; sino más bien si tienen o no hijos. Hay el «sirvinacui», matrimonio de prueba, hacer vida marital un tiempo para ver si la pareja puede llevar vida en conjunto, puede o no haber hijos, en caso de haberlo, el niño queda con la madre y no sufre ninguna acusación moral. La mujer puede tener otro matrimonio, la mujer que tiene un hijo es honrada y no acusada. El padre de este hijo es el Arco Iris el «cuichi» y no se altera moralmente. Desde el Caribe, debido al clima caluroso, las jóvenes andan casi desnudas, sin alteración de la gente que las observa. El sexo es parte del cuerpo, no es parte de la moral.

[...] Las parejas sagradas son las que forman reinos e imperios. La mujer al lado del hombre, los dos con responsabilidad de generar y con responsabilidad de mantener, cuidar y proyectar la vida, cada uno íntimamente unido en el trabajo de la vida y no separados en lucha de contrarios, aniquilándose en rivalidades estériles que acaban con la vida. La forma más preciada de esta conjunción son los hijos, razón de la duración de la humanidad en el tiempo y la agricultura, sostén de todos los seres humanos (Luz María de la Torre, 1993: 73-74).

Las mujeres de este periodo establecen un eje fundamental de referencia: lo étnico, la identidad indígena. Y en tanto tales, indígenas, buscan ubicar un discurso de lo femenino. No se produce una identificación de género al margen de lo étnico. El objetivo se convierte en el fortalecimiento de un pueblo, discriminado como pueblo, y en razón de lo cual son doblemente discriminadas. Luz María de la Torre, por ejemplo, retoma a la conocida historiadora peruana María Rostorowsky para afirmar su identidad de “runa” en un pasado glorioso.

Debido a mi identidad de "runa", o ser humano de estas tierras y considerando que los llamados mestizos y blancos ignoran nuestra historia y tradiciones; creo que es importante hacer una pequeñísima revisión de la visión pre-colombina, haciendo énfasis en nuestras creencias sobre el universo andino; refiriéndonos especialmente a lo femenino.

Llamo "universo andino femenino", porque en América precolombina tenía mucho valor la femineidad, «en los mitos... referentes a los orígenes incaicos, no hemos hallado un mundo masculino cerrado e inaccesible a lo femenino». Vemos que lo femenino no está simbolizado y apartado del mundo y símbolos que caracterizan a lo masculino en occidente. Pues, todos los elementos naturales pueden ser masculinos o femeninos; montes, ríos y lugares sagrados, plantas, rocas, etc. son femeninas unas y masculinos otros.

Bien conocido es en Imbabura la leyenda de «Mama» COTACACHI y «Taita» IMBABURA y la serie de montes menores, al lado de la Cotacachi que son sus hijos. El imponente Chimborazo es consorte de mama Cotopaxi y tiene amores con la mama Tungurahua. Las piedras femeninas sustentan los pisos y dan calor; y las masculinas

sustentan las paredes y sirven para cortar. Las plantas femeninas generalmente son frías o producen frío o fresco y las plantas masculinas calor. Hay ríos masculinos bulliciosos y ríos femeninos calmados.

La madre tierra representa una idea y una realidad tan fuerte en nuestra cultura, y la tierra del terruño y productora de alimentos la «Allpamama» están tan presentes en cada instante de la vida cotidiana de nuestros pueblos que existe la costumbre de regresar a nuestra madre tierra, parte del alimento que nos estamos sirviendo (Luz María de la Torre, 1993:71-72).

Otro de los puntos básicos alrededor de los cuales se teje el discurso femenino del presente período está ligado a la tierra. El elemento tierra está ligado a la madre, pero también a uno de los temas de mayor trascendencia política para los pueblos indígenas: el territorio. Este tema resulta particularmente importante y no ha sido considerado en trabajos anteriores, puesto que no se ha incorporado una visión antropológica del espacio dentro del universo cultural andino.

En estudios como el de León y Deere (2001), el tema del acceso a la tierra es tratado en tanto que ésta constituye el mecanismo para obtener el sustento económico de la población. No hay en este tipo de análisis la perspectiva de la tierra en función de elemento fundamental para la reproducción cultural y mucho menos, se integra dentro de lo analizado, una perspectiva de lo que la tierra, en tanto espacio, implica dentro de la cultura andina.

Como hemos visto a lo largo de los capítulos precedentes el territorio está ligado fundamentalmente con la identidad y con la relación que se establece con los otros. En ese sentido,

la naturaleza al ser habitada ya no es la simple geografía independiente de la conciencia del hombre, sino, llega a tener un espíritu atribuido por el indígena. El espíritu del lugar identifica mucho al hombre con su habitat de ahí que la identidad local sea más fuerte que la identidad regional y nacional (más lejana y más abstracta para el indígena) (Cutipa Lima, 1993: 53)

Esta relación profunda entre territorio, identidad y cultura hace que la demanda de la tierra, no sea una demanda exclusivamente ligada a factores productivos (aunque no deje de tener su importancia). La demanda de tierra tiene la intención implícita de que la legitimidad de la

tenencia de la tierra se extienda al respecto por la reproducción cultural de los pueblos indígenas. Es decir, es legítima la pertenencia de la tierra como legítima es la relación que se establece con ella. En ese mismo sentido, el tema de la reproducción cultural es uno de los debates más importantes a la luz de conceptos como el de *diferencia*.

En tanto el acceso a la tierra se da como un mecanismo de inserción en un esquema de economía de mercado, una de las demandas iniciales del movimiento indígena sigue sin respuesta. La idea fundamental es que, si bien existe un acceso a la tierra, de por sí este hecho no garantiza la reproducción cultural. Es decir, se sigue reconociendo la *diversidad* (un empresario no deja de ser tal por vestir poncho y sombrero), pero se condena a la *diferencia*, a la desaparición (la posibilidad de establecer relaciones de producción distintas).

Esta percepción era claramente planteada en los inicios del movimiento indígena puesto que, si bien se ve la tierra como un elemento fundamental para la supervivencia económica, se transforma en territorio en la medida en que garantiza su reproducción cultural:

La reivindicación del derecho de la tierra y la territorialidad es histórica, no es nada nueva. En realidad esta es nuestra principal demanda. La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la Sierra fue lo que prendió el levantamiento. La CONAIE, como legítima representante del pueblo indio de este país, le planteó al gobierno que garantizara el derecho a la defensa y recuperación de tierras, territorios y recursos naturales, que es la base para nuestro desarrollo social y cultural. [...] Nosotros reafirmamos que la tierra es la condición indispensable para la vida, para la existencia del pueblo y para su desarrollo. Sin este elemento básico es imposible tener las condiciones para educar al niño, tener salud y reproducir nuestra cultura. (Macas, 1992: 24) [Énfasis agregado]

Solamente dentro de este contexto es posible entender los planteamientos de las mujeres indígenas en relación con la tierra⁸⁹. Los análisis hechos hasta este momento se limitan a mirar la auto-identificación de las mujeres con la tierra como una constatación más de que,

⁸⁹ Fernando Garcés (comunicación personal), observa que el problema de la tierra y el territorio como condición para la reproducción sociocultural, suscita nuevas preguntas en la medida en que hay un proceso de urbanización creciente de la población indígena. Este es un problema muy complejo que Gros (2000), también se plantea. La pregunta es acertada, y se podría argumentar que en tanto exista la posibilidad de ingresar a la modernidad como indígenas, se resolvería gran parte del problema. Pero, el ingreso a la modernidad, como ya se ha visto a lo largo del capítulo I, también supone muchos riesgos en la medida en que ésta es de por sí excluyente de la *diferencia*. Los complejos procesos políticos que tienen lugar en este momento, serán quienes irán aportando datos para esta pregunta que por ahora está vigente.

según la lectura feminista occidental, las mujeres se percibirían como más cercanas a la naturaleza. Pero, parece evidente que existen más elementos en juego. La persistencia de una Diferencia, *que busca iniciar su propio deseo histórico, de establecer su propio discurso institucional*, en palabras de Bhabha (s/d). La perspectiva indígena femenina, no se puede limitar a un discurso de género, con los elementos del análisis occidental, en la medida en que su *deseo histórico* como mujeres, depende de las posibilidades del *deseo histórico* del pueblo al cual pertenecen.

Cada provincia en su necesidad de identidad, busca afanosamente, ya sea en la historia pre-colombina o en su pasado reciente (pero siempre en el pasado), diferencias para jerarquizarlas y adquirir una propia identidad que la diferencie de otras y adquiera seguridad de su naturaleza. El individuo andino actual tiene que enriquecerse de su pasado, de la tierra que le sostiene para su propia seguridad interna, su identificación plena tal como la tenemos los indígenas, nosotros «estamos aquí», «somos de aquí», nos movemos, pero regresamos y morimos aquí, no necesitamos imitar a nadie, tenemos lo nuestro, crecemos en lo nuestro. Tal es la seguridad de nuestro pueblo y de todos los que adquieran esa identidad, la de nuestra Pachamama andina, de nuestra Pachamama América, de nuestra Allpamama Ecuador, de nuestro suelo, nuestro sol, el Inti. Todos somos hijos de esa tierra y lentamente ella nos educa en el comportamiento y en nuestra íntima conducta, y lentamente la madre va formando los hijos y cada vez más los que aquí habitamos aprendemos a defenderla. Por ello, nosotros no desaparecemos, porque no desaparecerá nuestra madre la gran Pachamama que nos rodea, mantiene y forma. la música, la poesía del viento, la de las montañas, de nuestras jungas selvas de nuestros valles, de nuestro cielo y nubes, de nuestras lluvias y de nuestras plantas, formadoras de nuestro cuerpo, de nuestros amplios pulmones; de nuestras fuertes piernas y de nuestro resistente corazón; todos ellos propiedades de los andinos, ecuatoriales y americanos. (Luz María de la Torre, 1993:74-75) [Énfasis agregado]

El tema del pasado parece ser fundamental a la hora de estructurar el discurso femenino indígena. El pasado es fuente importante para la constitución del nuevo sujeto indígena, en tanto allí se encuentran las raíces del pueblo indígena. Es cierto que este tipo de búsqueda es una constante que se puede observar en otras experiencias. Pero, no hay que descuidar la idea fundamental que motiva a las mujeres indígenas del primer período. Nos estamos refiriendo a la inserción de las experiencias históricas dentro de un esquema simbólico que les otorgue significación. Para el caso de los pueblos indígenas ecuatorianos, hay que pensar en la concepción del tiempo implícita y que no siempre llega a ser percibida

conscientemente⁹⁰. Este tipo de concepción del tiempo, que se encuentra fuertemente vinculada al esquema mítico planteado en el capítulo precedente, supone la existencia de un pasado que puede volverse futuro. A partir de esta idea, se generan otro tipo de reflexiones dentro de los movimientos indígenas contemporáneos que buscan analizar desde su propia matriz cultural, los fenómenos vividos.

Es el caso de *Nayrapacha*⁹¹. Esta idea ha sido desarrollada por Mamani Condori (1996; -1987, citado en Rivera Cusicanqui, 1991), y luego retomada por diversos intelectuales andinos: Silvia Rivera Cusicanqui (1991) y Armando Muyolema (2000) entre otros.

En esta concepción andina ligada al ordenamiento del tiempo, la idea del pasado ubicado no detrás, sino delante del presente. Si se pudiera representar en una línea horizontal, el pasado se ubicaría hacia la derecha, y el futuro hacia la izquierda. *Nayra*, que significa ojo, y también pasado, es un concepto de tiempo con el cuál se expresa la idea de que tanto en el tiempo como en el espacio, el futuro se halla a nuestras espaldas, mientras el pasado, se encuentra frente a nuestros ojos.

Pacha y *nayra*, reúnen entre sí, las nociones de pasado, presente y futuro como una continuidad entre el tiempo y el espacio. Juntas significan “*tiempos antiguos. Pero no son antiguos en tanto pasado muerto, carente de funciones de renovación. Implican que este mundo puede ser reversible, que el pasado también puede ser futuro*” (Mamani Condori, 1987, citado en Rivera Cusicanqui, 1991:1). Y esta es precisamente la idea que motiva al movimiento indígena ecuatoriano en tanto que, como hemos visto en el capítulo precedente, existe la percepción consciente para estos momentos, de que el *Pachacuti* es posible y de hecho está en marcha.

⁹⁰ Sobre este tema, es interesante tener en cuenta el análisis planteado por Jan Szeminsky (1993), acerca de cómo, durante la Gran Rebelión en los Andes (1780-1781), se pusieron en juego una serie de elementos simbólicos y míticos como el lapso transcurrido entre la llegada de los españoles y las condiciones que desataron la Gran Rebelión y que desencadenaron los acontecimientos en la forma en que tuvieron lugar. Por otro lado, Hurtado de Mendoza (2002) analiza, a partir de la estructura lingüística del quechua, cómo se evidencia la concepción del tiempo y del espacio indígena. Por otro lado, también analiza la estructura sintáctica del castellano hablado en los Andes, para demostrar la persistencia de este tipo de concepción espacio-temporal.

⁹¹ Este término es una elaboración reciente a partir de la cosmovisión andina y cuyo origen lingüístico es el aymara.

Nayrapacha es un concepto que permite exploraciones distintas en la realidad de los pueblos indígenas. Es fruto del esfuerzo consciente por reapropiarse de la memoria, por *ser* ahora y después. Ese después que es futuro. Así *nayrapacha* es un pasado como porvenir, una renovación del tiempo-espacio. Es "*un pasado que en su de-venir futuro es capaz de revertir la situación vivida transformándola. «Nayrapacha» articula conceptualmente memoria y utopía, entendida ésta última como algo por-venir.*" (Muyolema, 2001: 23).

Nayrapacha es un ejercicio directo de la *diferencia*. Con este concepto, el pasado se reactualiza como posibilidad posible. Mito e historia ya no son fragmentos desligados y opuestos. Con él, la continuidad se recupera y es posible pensar en el futuro sin tener que abandonar lo que se es puesto que un pasado condenado a desaparecer, vuelve a considerarse como futuro. Esto, en la medida en que lo indígena se había visto como un lastre para el futuro. El futuro existía, sólo si dejaba de ser indígena. Pero, si se ve el pasado como un devenir, es posible cambiar esta situación y, más aún, pensarse (como indígenas) más allá de las propias fronteras.

Por otro lado, el tema de la maternidad presente dentro del discurso elaborado por el movimiento indígena reúne una serie de elementos particulares, también vistos dentro del discurso feminista como un retraso de las mujeres líderes de este período puesto que, según sus propias expectativas, la maternidad es uno de los puntos básicos sobre los cuales se ha asentado la dominación femenina.

Sin embargo, la maternidad no debe ser vista como un ejercicio meramente privado. La maternidad deviene un elemento de construcción de lo que las mismas feministas postulan como lo "público" en la medida en que garantiza la reproducción cultural y física de una forma de ver la vida.

La maternidad, vista como un elemento de reproducción cultural, resulta evidente en las diversas constataciones hechas dentro de las etnografías andinas. La madre, quien no migra, por lo general con menor manejo del castellano, es la encargada de transmitir la cultura indígena, es de decir de reproducirla, de mantenerla a largo plazo. Este hecho ha sido visto muchas veces como un mecanismo mediante el cual, las mujeres permanecen "fijas". Es

decir, dentro de la "tradición", sometidas a "los usos y costumbres" (Rosero, 1984; León y Deere, 2001). Pero, este tipo de enfoque descuida un elemento fundamental para el análisis antropológico: la tradición NO es un elemento estático.

Warnier (2001:7) retoma a Pouillon, para plantear que la noción de cultura *"se caracteriza por su modo de transmisión que designamos como tradición. La tradición se define como 'aquello que del pasado persiste en el presente o que es transmitido, sobrevive activamente y es aceptada por aquellos que la reciben y que, en el curso de las generaciones, la transmiten'"*. Tras hacer un análisis acerca de diversas características de la cultura tales como localización geográfica, identificación, lengua, elementos de orientación proporcionados por la cultura, concluye que: *"No creamos por lo tanto que la cultura-tradición sea la reproducción idéntica de un conjunto de hábitos estáticos. Los idiomas y las culturas cambian, pues están inmersas en las turbulencias de la historia. A fin de asegurar su función de orientación, las culturas deben incorporar el cambio"* (Warnier, 2001:14).

En la medida en que *"toda cultura es transmitida por las tradiciones reformuladas en función del contexto histórico"* (Warnier, 2001:15), resulta interesante observar cómo el ejercicio de la maternidad dentro de las comunidades indígenas ha conducido a una recreación constante de lo que significa ser indígena de acuerdo con el cambiante entorno socio-político y económico. Pero este tipo de línea de investigación queda pendiente en la medida en que los recursos están orientados a realizar diagnósticos para la intervención de planes de desarrollo dentro de las comunidades. Como señala Luz María de la Torre, las mujeres, al igual que los pueblos indígenas (que desde diversas ópticas han sido ubicados como parte de una tradición que los inmoviliza), son parte y están dispuestos a innovaciones en la medida en que sean ellas(os) quienes procesen las novedades. *"Cualquier cambio debe ser considerado por toda la comunidad para ser aceptado y luego se lo hace con gusto. Todos han comprendido su utilidad y se apegan a la nueva solución planteada"* (Luz María de la Torre, 1993: 79).

Pero, siguiendo esta pista, tenemos el ejemplo de cómo la maternidad se encarna en un proyecto político más amplio y que intenta recoger una zaga histórica dinámica, donde las mujeres, en tanto encargadas de los procesos de socialización, representan la vigencia de un modo de ser y vivir.

Todos esperamos pacientemente que la madre América, esta Pachamama, transforme a sus hijos y cada vez más y más indígenas de aquí tomen conciencia y nos rebelemos contra lo ajeno, tierras de frío, tierras de hielo, de inviernos rígidos, tierras estériles de abonos y máquinas, de cosas guardadas y artificiosas que no calientan y hacen sudar mucho como las camisas de plástico y todas sus telas de plástico que irritan a los niños y hacen hongos, y otras enfermedades que nosotras las madres vemos todos los días. Pachamama América pide a sus hijos que se rebelen y se hagan sus hijos y no hijos del extranjero que se va. Madre/hijo la dualidad, toma nuevamente valor que tuvo en la América pre-colombina, este continente que vuelve a crecer, que vuelve a tomar vida propia, que le volvemos a regenerar, que la madre después de un ciclo, vuelve a gestar otro pueblo semejante al anterior, es la misma madre y ella es la que da la cultura, ella pone la semilla en la mente fértil del niño, como tierra preparada, pone la semilla de la vida y costumbres andinas. Por ella las mujeres, las preservadoras de nuestras tradiciones son las que han sido semilla del descontento, ella ya no puede tener hijos y llevarlos felizmente a su maduración; sin embargo, les ha mantenido y les mantendrá en su cultura en la única cultura posible. En todos los lugares del mundo, la cultura que da la tierra que les rodea, las diferencias regionales de cada pueblo, da lugar a la característica original de su cultura. Por ello estudiar a América y su historia, sus mitos, sus pensamientos, sus sociedades, es estudiarnos a nosotros mismos en nuestro desarrollo. Todos en América tenemos este gusano de pertenecer a algo y ese algo, el por ahora misterioso «mundo andino», que ahora comienza a crecer en nuestra conciencia y en la conciencia de los que nacen aquí, indígenas todos, ya que somos originarios de esta tierra, runas la mayoría; y cada vez son menos los que niegan el valor de nuestra tierra, Pachamama América, todo el continente norte, centro y sur, triunfará, porque es el triunfo de la maternidad, de la madre, de la «mama», frente a la psiquis de su hijo, es la siembra «en su chacra», la mente de los niños de los Andes que hará el triunfo de nuestros pueblos. El tiempo está con nosotros. Mientras existan mujeres la resistencia tendrá un futuro de triunfo en cualquier tiempo. (Luz María de la Torre, 1993:75-76) [Énfasis agregado]

En la medida en que la madre establece las pautas culturales de la reproducción social, existe la posibilidad de permanecer como pueblos. En este sentido, la maternidad juega un papel fundamental de reproducción en tanto continuidad, cuando la experiencia sitúa a los pueblos indígenas forzados a la asimilación o la desaparición.

5. Conclusiones

A lo largo del presente capítulo hemos visto cómo el sistema educativo formal mestizo se convierte en el punto de partida para la estructuración la identidad femenina indígena en un medio agreste y violento. El ingreso a la escuela mestiza tiene lugar en medio de una cada vez mayor diferenciación económica indígena que va a ser la base de la formación de una incipiente burguesía indígena.

Pero, para aquellas mujeres cuyas familias tenían aun más dinero que sus vecinos indígenas, el nuevo status de clase no implica una reconversión del racismo y el desprecio que su filiación étnica suponía ancestralmente. La experiencia de la escuela y el rechazo a la cultura indígena (expresada en su idioma, en su vestido) son paralelas a la formación cada vez más estructurada de un movimiento indígena que, sin olvidar la discriminación de clase, va tomando conciencia de la discriminación étnica a la cual están sujetos⁹².

En ese sentido, y siendo mujeres ilustradas, las líderes de este período desarrollan y establecen un discurso particular. Este discurso toma como fuentes, ya no, como en el período precedente, el esquema mítico implícito dentro de la vivencia cotidiana. Libros de historia andina y el acceso a ciertas carreras como la antropología les van dando los elementos analíticos, que desde una perspectiva distinta, sustentan históricamente la aspiración de su reconocimiento como mujeres dentro de pueblos distintos.

La feminidad indígena encuentra dentro del nuevo discurso tres ejes fundamentales: la tierra, la maternidad y el pasado. Con ellos se intenta legitimar no sólo la existencia y continuidad de los pueblos indígenas sino también establecer la importancia de las mujeres dentro de la permanencia y reproducción cultural de los pueblos indígenas.

Las demandas indígenas a lo largo de su relación tanto con el estado colonial como el republicano, han estado abocadas a la tierra y la cultura. En ese sentido, la permanencia y continuidad de los pueblos indígenas no supone exclusivamente el acceso a la tierra, sino la garantía de que en ella se podrán establecer relaciones (sociales, productivas, religiosas, entre otras) distintas a las que las propuestas homogenizadoras del estado-nación pretenden imponer a las comunidades. Por ello, el discurso femenino indígena de este período enlaza tierra, maternidad y pasado, trilogía que podría ser traducida como garantía de supervivencia económica (no fragmentaria, como en el discurso de la modernidad occidental), cultural y de continuidad histórica.

⁹² Albó (1994), señala cómo un vedado racismo existente dentro de las organizaciones obreras en Bolivia, fue sentido por los miembros indígenas y que se transformó poco a poco, en el "viraje étnico" que las organizaciones sindicales llevaron a cabo en Bolivia.

Se conjugan en este planteamiento, el reconocimiento de la *diversidad*, pero como paso previo al ejercicio de la *diferencia*. Pero, la búsqueda por parte del Estado-nación de la desaparición de la *diferencia* de los indígenas, encarnada en este momento en la aceptación legal de la *diversidad*, se traduce en una búsqueda constante de incidir directamente en comunidades y pueblos indígenas. Tras la desaparición de la administración étnica (Guerrero, 1993), el estado ha orquestado una serie de experiencias destinadas a la intervención directa dentro de las comunidades indígenas. Mismas que se han visto debilitadas por las políticas neoliberales de "descentralización". En casi todas las experiencias, pero con mucha mayor fuerza en estos días, el financiamiento extranjero supone una presencia constante y de intervención directa en las comunidades indígenas. Entre mujeres indígenas y el discurso que elaboran los organismos de financiamiento (estatales y ONGs), se producen una serie de relaciones que, son el objetivo del siguiente capítulo.

Capítulo V

Los cursos de "formación": ¿Alternativa a la escuela o estrategia de intervención?

1. Introducción

En el presente capítulo nos centraremos en analizar algunas de las características que presentan las mujeres de lo que hemos llamado el tercer período. Estas mujeres coexisten con las líderes que surgieron en el período precedente y según sus propios testimonios, guardan diferencias con ellas. Estas diferencias se hacen evidentes no sólo a nivel del discurso que establecen sino a partir de sus historias de vida, y del contexto histórico nacional en el que desarrollan su presencia.

A diferencia de las mujeres del período precedente, estas mujeres forman parte de los "nuevos liderazgos". Vinculadas especialmente a lo específicamente local no se vinculan con el movimiento indígena en tanto movimiento nacional, ni con la escena política nacional donde los mestizos históricamente han tenido mayor presencia e ingerencia.

Coexisten en este momento estos dos grupos de mujeres y analizar el por qué de su existencia y de sus diferencias es el objetivo fundamental de este capítulo. Como lo hemos venido repitiendo, este análisis no puede ser llevado a cabo al margen de un contexto más amplio, como es el discurso del desarrollo en boca de las ONGs y la presencia del movimiento indígena. Se debe también tener en cuenta las nuevas políticas del Estado-nación (debilitado) relativas a las organizaciones indígenas (fortalecidas), y de organismos como el Banco Mundial y el FMI.

2. Contexto general

2.1 De "infelices" a "refundadores del país". La sorpresa del Movimiento indígena

El mejor retrato de cómo era visto el indígena en el Ecuador, constituye la novela Huasipungo (1935) de Jorge Icaza⁹³. Traducida a varios idiomas, esta novela nos muestra a un "pobre hombre pobre", que piensa pero no alcanza a analizar todos los elementos que lo rodean. Sujeto más a sus pasiones que a su racionalidad, organiza una protesta por el desalojo de los huasipungos, sin medir ni sus posibilidades, ni los riesgos, ni las consecuencias (mortales), a las que se vería sujeto tras su visceral actuación. Pero además, *"el mundo de "Huasipungo" es un mundo cerrado, en el cual el indio no tiene la más mínima posibilidad de elaborar una propuesta alternativa, y por otro lado, el indio de "Huasipungo" es un indio que no es capaz de elaborar un discurso coherente, o sea, no es capaz de "hablar" en cuanto a pensar lógicamente"*. (Fernando Garcés, comunicación personal).

La visión del pueblo indígena que había producido el colonialismo, estaba llena de calificativos que los sacaba del ámbito de lo público, y los reafirmaba en su condición de "socorridos" por los organismos delegados por el estado para su administración.

"Clase abyecta", "clase infeliz", "raza vencida", "miserables", o simplemente "infelices"; eran expresiones comúnmente utilizadas en el siglo pasado para referirse a los indios. Estas expresiones discriminatorias tiene por cierto un antecedente, en cuanto los indígenas eran concebidos en la época colonial como rústicos, y "cortos de pensamiento", no obstante el sentido protector de las concepciones coloniales, que ubicaban al indígena como menor de edad, susceptible de un trato paternal (Ibarra, 1992:324-325).

Pero entre finales de mayo e inicios de junio de 1990, la imagen se rompió y el Estado-nación se vio cercado por una protesta cuidadosamente organizada, con riesgos calculados y con una estrategia largamente diseñada que puso en juego a varios de los actores de la política nacional: el estado, el congreso, las cámaras de producción, la iglesia.

En palabras de sus protagonistas, los hechos tuvieron lugar de la siguiente manera:

⁹³ La escritura de Huasipungo es paralela a la organización de la FEI, lo cual nos pone frente a las percepciones blanco-mestizas de quién y cómo era el indio, y a lo que protagonizaban esos mismos indios, en los campos y las ciudades.

En medio del total descontento de nuestro pueblo, la CONAIE⁹⁴ convocó en abril de 1990 a su V Asamblea, la que tuvo lugar en Pujilí, donde luego de un análisis profundo sobre la situación que atravesamos los indígenas, y en general el pueblo ecuatoriano, por consenso, se decidió realizar los días 4, 5 y 6 de junio el levantamiento indígena.

La CONAIE mantuvo reuniones preparatorias con las distintas organizaciones indígenas; se buscó la adhesión de organizaciones sindicales como el Frente Unitario de Trabajadores (FUT) y campesinas como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC). Sin embargo, por aproximarse las elecciones (17 de junio) consideraron que no era oportuno llevar a cabo una medida de hecho.

Como la CONAIE, sus organizaciones filiales y bases no tenían compromisos electorales partidistas que les condicionaran, decidieron llevar a cabo el levantamiento y el llamado fue a los indios del Ecuador.

El levantamiento se inició con la toma pacífica del templo de Santo Domingo, en Quito, el 28 de mayo de 1990, y continuó con medidas de hecho a nivel de la mayoría de las provincias del país, fundamentalmente de la sierra, donde demostramos la gran capacidad de convocatoria y nivel de organización en cada una de las acciones. En cada provincia se formaron coordinadoras del levantamiento, no existió una conducción sectaria y se utilizaron mecanismos tradicionales. Ante todo prevaleció la UNIDAD, ya que a los indios nos une nuestra sangre, nos unen los problemas, las luchas, nuestra identidad como pueblos.

Efectivamente, el levantamiento fue la expresión de nuestra dignidad, autenticidad y unidad indígenas. A la fuerza y contundencia del levantamiento el gobierno trató de minimizarlo. Respondió con ataques, buscó amedrentarnos con la represión, e impuso una campaña de desinformación. Se desataron las acusaciones sobre la presencia de subversivos nacionales y extranjeros al interior del movimiento indígena; se colocó un cerco policial en el templo de Santo Domingo y se militarizaron las comunidades indígenas del país.

Sin saber qué más inventar, se quiso involucrar al gobierno de Cuba como promotor del levantamiento. Aquí se evidenció claramente el carácter y los límites en el manejo de la cuestión indígena que tenía el gobierno de la socialdemocracia (Macas, 1992: 30-31).

Con este primer levantamiento se inauguró la presencia indígena en la escena nacional. Tras una primera época de desconcierto en la que se suponía la presencia de "asesores" extranjeros, el movimiento fue ganando presencia y legitimidad, otorgada por la constante y masiva presencia en respuesta a sus convocatorias. Con ello, la CONAIE ha puesto en jaque varias veces al gobierno nacional. Fruto de la fuerza adquirida a lo largo de los años noventa, en agosto de 1998, entra en vigencia la Nueva Constitución que reconoce varios derechos de los pueblos indígenas, aunque hay que también decir, que la demanda central de la CONAIE, la declaración del Ecuador como estado plurinacional, no fue aprobada.

⁹⁴ Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

Los derechos reconocidos son:

- *El Art. 62 responsabiliza al Estado en fomentar la interculturalidad, inspirar sus políticas e integrar sus instituciones según los principios de equidad e igualdad de las culturas.*
- *El Art. 66 atribuye a la educación la función de impulsar la interculturalidad.*
- *El Art. 97, numeral 12 impone a todos los ciudadanos el deber de propugnar la unidad en la diversidad y la relación intercultural.*
- *El Art. 199 faculta el ejercicio jurisdiccional a las autoridades de los pueblos indígenas en la solución de sus conflictos internos, así reconociendo el derecho consuetudinario.*
- *Los Arts. 224, 228 y 241 incorporan las circunscripciones territoriales como regímenes seccionales especiales.*
- *Los Arts. 83 a 85 establecen una serie de derechos colectivos de los pueblos indígenas y afroecuatorianos (Walsh, 2002).*

Este tipo de logros constitucionales estuvieron apoyados paralelamente con una nueva estrategia política de la CONAIE: la participación electoral. Para finales de 1995, esta organización indígena se concentró en la formación de un partido político que ampliara las demandas indígenas al campo electoral. Con este fin surgió "Pachakutik", el partido político en el cual los indígenas verán su nuevo referente.

La estrategia desarrollada por Pachakutik apunta al fortalecimiento de los poderes locales, tarea que evidentemente ha dado buenos resultados. El 21 de mayo de 2000, a escasos tres meses de lo que fue llamado "Golpe de Estado" (21/01/00), los resultados electorales ubicaron a Pachakutik como la tercera fuerza política en el nivel nacional⁹⁵.

El desarrollo de la política local en la mayor parte de experiencias ha sido exitoso. El caso de la alcaldía de Cotacachi es de las más representativas puesto que ganó en noviembre del 2000 un premio mundial a la mejor administración local. En muchos casos se han producido reelecciones y se implementan novedosas formas de llevar adelante la administración pública

⁹⁵ Mayor información y apreciaciones de los protagonistas sobre este tema es posible encontrar en la página en Internet: <http://icci.nativeweb.org>

(como el mismo caso de Guamote). Pero, para las ONGs, el tema no parece ser tan simple. Desde las experiencias en la provincia de Chimborazo, afirman:

De todas maneras, es necesario aclarar que no estamos minimizando las acciones de múltiples actores y sujetos sociales a nivel cantonal (territorialmente) o a nivel de base (organizacionalmente). Lo que pretendemos decir es que no se ha encontrado una lógica para llevar tales esfuerzos o acciones locales a un ámbito donde lo político se vuelve más explícito y en donde la interacción con el Estado es más visible. La intervención de ese sin número de actorías con presencia en el espacio provincial, ha sido enfocada a lo local, desde las comunidades de base hasta niveles cantonales, y se ha quedado en prácticas de desarrollo que no se "concertan" al nivel de la provincia, a pesar de una marcada homogeneidad de problemas irresueltos. Es evidente que muchas ONGs que trabajan en la provincia tienen visiones parciales, frecuentemente, relacionados con los programas o proyectos que ejecutan o coordinan (IEE-Terranueva-SNV, 2000:14-15).

En el texto precedente es evidente que en primer lugar no existe una delimitación entre gobiernos locales (indígenas) y acciones de desarrollo llevadas adelante por ONGs; y en segundo término que los proyectos de desarrollo propuestos por los nuevos acontecimientos políticos son insuficientes. Este tipo de percepciones, en las que ONGs (que en buena medida han reemplazado la acción de la iglesia), son parte "inseparable" de los "nuevos" triunfos indígenas (para bien o para mal), desconoce una fuerza organizativa inherente a la cultura indígena y no sólo a los impulsos externos. En la mayor parte de los análisis se parte de la idea que

la formación y consolidación de Organizaciones de Segundo Grado durante las décadas de los 70 y 80 estuvo mediatizada por la presencia de un conjunto de actores externos (Estado, Iglesia, ONGs, Partidos Políticos) quienes dinamizaron las propuestas organizativas con las comunidades indígenas al impulsar un conjunto de proyectos de desarrollo rural. (Larrea, s/f)

Es decir, que se adjudica la organización indígena a este tipo de presencias externas, olvidándose de toda una historia colonial y republicana de organización y levantamientos que se canalizaron, debido a la coyuntura de la época en las Organizaciones de Segundo Grado⁹⁶.

⁹⁶ Las Organizaciones de Segundo Grado se caracterizan por ser las organizaciones más locales. Es decir, más cercanas a la población y que surgieron a partir de la Reforma Agraria para canalizar la entrega de tierras. Por el contrario, organizaciones como la ECUARUNARI se denominan Organizaciones de Tercer Grado, puesto que tienen un carácter más regional, y finalmente, la CONAIE, que se constituye en la organización de Cuarto Grado y tiene carácter nacional.

Por otro lado, no se toma en cuenta para nada, los ciclos mítico-políticos andinos que por su particularidad deben ser incluidos. En cierta medida, esto se explica puesto que para las organizaciones no-indígenas, no se ha cuestionado qué es ser indígena. Pocas personas se preguntan qué es lo que hace indígena a una persona⁹⁷. En las organizaciones no-indígenas, especialmente, lo que podría dar un carácter específicamente indígena al movimiento, como por ejemplo, la presencia de shamanes en marchas y levantamientos, no pasa de ser parte de las vivencias de tipo Nueva Era, que están de moda fuera del mundo indígena.

Pero, la presencia de ONGs está hoy por hoy, ligada directamente a las "asesorías técnicas" de los gobiernos locales. Esta presencia se justifica con base en el apoyo económico y a los "cursos de capacitación" que ofrecen a los nuevos administradores indígenas. Esto se comprueba fácilmente si se observa por ejemplo, la primera hoja del "Plan Participativo de Desarrollo del Cantón Guamote" (PPDCG) (1999). Tras nombrar a las autoridades del:

1. "Parlamento Indígena y popular de Guamote",
2. "Comité de Desarrollo Local" de la "Ilustre Municipalidad de Guamote",
3. "Comité de Gestión del PPDCG",
4. "Equipo Técnico para la elaboración del PPDCG"

Se anotan los créditos de "*Apoyo Técnico*", constituido por: El Instituto de Estudios Ecuatorianos, la Ayuda Popular Noruega, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), el SNV (organismo de financiamiento de los Países Bajos) y Terranueva.

Si se observa detenidamente, para el trabajo en un solo cantón, existen cuatro Organizaciones no Gubernamentales y el PRODEPINE que funciona más como una ONG que como una institución gubernamental, aunque de hecho sea un proyecto estatal, con financiamiento extranjero.

⁹⁷ En el trabajo de campo, al preguntar sobre este particular a las mujeres líderes de Guamote, no se supo dar una respuesta clara, puesto que ellas, se plantearon en muchos casos, que parientes cercanas (sobrinas, hermanas), al migrar a la ciudad abandonaban su vestido tradicional e incluso el quichua, pero ellas no dejaban de considerarlas indígenas. Así nuestra pregunta siguió como una pregunta incluso para nuestras interlocutoras.

Pero esta relación de "apoyo técnico" según las organizaciones indígenas y populares, tiene otra perspectiva desde el punto de vista de las ONGs.

Mientras, las ONGs emergentes buscan constituirse en interlocutores, más allá de los límites impuestos por el desarrollo, la relación con los sujetos sociales se vuelve más compleja, pues no se trata solo de la transferencia de conocimientos y tecnologías (en el ámbito técnico) sino de la necesidad de establecer consensos y acuerdos políticos que sustenten las acciones de desarrollo y las estrategias para el fortalecimiento de la gestión alternativa.

En el espacio de la provincia, las acciones de las ONGs se han concentrado en los cantones de Guarumote, Riobamba (área urbana y por extensión el cantón Chambo) y Alausí. Presencia explicable desde las dos vías que hemos desarrollado: la presencia histórica de ONGs (revitalizadas) y la entrada de ONGs emergentes que apoyan el diseño de estrategias que superen las acciones de desarrollo tradicional (IIE-Terranueva-SNV, 2000: 18) [Énfasis agregado]

Las ONGs reconocen que su intervención en el campo no es exclusivamente "técnica", definen claramente la necesidad de establecer "consensos y acuerdos políticos". De acuerdo a nuestra propia investigación se traduce en el análisis político dirigido que se lleva adelante desde estas ONGs. Esto de muchas maneras, supone una nueva administración étnica, esta vez desde el discurso neoliberal de la descentralización. Y usando los términos de Guerrero (1994), los miembros de las ONGs se convierten en los nuevos ventrílocuos en la era de la globalización.

Lo aquí recogido sintetiza, de alguna manera, el tenor de los nuevos tiempos. Para los años noventa, el movimiento indígena "se pone de moda". Hemos hecho referencia ya en el capítulo precedente acerca de la "moda" del movimiento indígena. Cuando hacemos este tipo de afirmación, queremos significar una tendencia relativamente creciente a desarrollar cierto tipo de patrones de conducta, símbolos de identificación y discursos (políticos, y/o religiosos) entre otros, para situarse políticamente cerca del movimiento indígena, ubicándolo como el eje de todo tipo de reflexiones, en menoscabo de otras realidades del Ecuador en tanto país pluricultural.

Al amparo de una coyuntura internacional favorable al "desarrollo" de los pueblos indígenas⁹⁸, muchos recursos han llegado a través de organismos de financiamiento al desarrollo. Estos, a través de ONGs de diversos tipos y enfoques, han tratado de incidir en la población indígena utilizando su densa red organizativa.

El fortalecimiento de las organizaciones indígenas es paralelo a la profundización de la crisis económica en el Ecuador. Para 1999, el sistema bancario colapsó llevando al país a su peor crisis económica y esto contribuyó en gran parte al fortalecimiento del movimiento indígena, pero no así al estado. Esto en la medida en que frente a una crisis económica tan fuerte como lo que ha vivido el Ecuador en los últimos años, el estado se ha desinteresado de la suerte de la mayor parte de la población afectada y el movimiento indígena se transformaba en el mejor canal de expresión y protesta por la situación vivida.

La crisis económica sumada a las propuestas neo-liberales de una escasa ingerencia del estado en áreas consideradas "sociales" ha permitido que, de alguna manera, se reactive una cierta "administración étnica" esta vez basada en la presencia de ONGs en el campo. De acuerdo con lo analizado por Guerrero (1993), el estado había delegado históricamente a otros agentes el establecimiento de políticas relativas a la población indígena. Este hecho habría colapsado a la par del surgimiento de organizaciones como la FEI, y con un breve período de fortalecimiento del estado, debido al boom petrolero en la década de los setentas. Este fortalecimiento del estado permitió, entre otras cosas, proponer por primera vez oficialmente al mestizo como el eje de la nación (Silva, 1995). Pero, la crisis económica sumada a la presión internacional para la adopción de políticas económicas de corte neoliberal, volvieron a debilitar al estado.

Los fondos provenientes del extranjero y administrados por ONGs, están destinados, en su mayor parte a la población indígena. Este tipo de administración, ha dejado en manos de

⁹⁸ Tales como el Convenio 169 de la OIT (1989), el Año Internacional de los Pueblos Indígenas (1993) y la Declaratoria de la Década de los Pueblos Indígenas (1995-2004) y el 8 de Agosto como el día Internacional de los Pueblos Indígenas.

ONGs temas como salud, educación, proyectos productivos entre otros⁹⁹ y nuevamente ha alejado al Estado del sector rural y específicamente indígena.

2.2 ONGs, financiamiento y financieras: el desarrollo como trampa a la diferencia

Hasta hace poco, la presencia de ONGs había sido evaluada más bien como un elemento positivo en la conformación del movimiento indígena, tanto como en la participación social (Ospina, 2002). Como ya hemos afirmado, incluso existe la percepción de que las organizaciones no existen al margen de las ONGs, en una especie de simbiosis inevitable. Sin embargo, la trayectoria de las ONGs y del estado debe ser puesta en perspectiva con el fin de ubicar el nuevo contexto en el que van a funcionar las mujeres indígenas de este período.

Ospina (2002), Martínez (2002), y Bretón (2001) coinciden en señalar la existencia de las primeras ONGs a finales de los 60' e inicios de los 70'. Señalan también que el "*boom oenegésico*" (Martínez, 2002:8) se produjo a partir de mediados de los 80'. Dato que coincide también con la reconocida preocupación por el tema del desarrollo. Ahora bien, en el tratamiento que hacen los autores del tema señalan a ONGs como el FEPP (Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio) entre estas iniciadoras. Un dato que debe ser añadido al análisis planteado por estos autores es la consideración de que ONGs como ésta, nacieron, en su momento al calor del Concilio Vaticano II (1965) y las reformas ahí propuestas. De hecho, ONGs como el FEPP continúan ligadas a la iglesia católica¹⁰⁰.

En el caso ecuatoriano, como fruto de la delegación de la administración étnica, el estado¹⁰¹, hasta 1995 (con el PRODEPINE), nunca propuso una política directamente destinada a los pueblos indígenas y negros. Proyectos como la Misión Andina del Ecuador (MAE) (en vigencia desde 1950), aunque no estuvieron pensados directamente en la población indígena, y por ello no tomaron en cuenta factores étnicos ni en su diseño y aplicación, se asentaron

⁹⁹ Como señala Rivera Cusicanqui, se ha producido una suerte de "oenegización" del campo. Según datos de las mismas ONGs, 24% de los proyectos llevados adelante están orientados hacia la producción y generación de ingresos. El tema salud ocupa el 19.74%. Le siguen educación con 17.59% y medio ambiente con 16%. Directorio 94/95 de Organizaciones Sociales de Desarrollo. (1994).

¹⁰⁰ Es relevante por cierto, el testimonio de una persona, que señalaba que todas aquellas personas que abandonaban los hábitos religiosos, encontraban trabajo en esta organización.

¹⁰¹ De hecho, Bretón, define al estado ecuatoriano como "débil y clientelar".

básicamente en territorios de alta densidad indígena. Adicionalmente, el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) (aplicado entre finales de los 70 e inicios de los 80); la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) (sucesora del FODERUMA); el Proyecto Nacional de Desarrollo Rural (PRONADER) (llevado adelante en la década de los 90' y por primera vez vinculado al Ministerio de Bienestar Social), llevaron adelante las políticas estatales destinadas a la población rural sin distinguir su pertenencia étnica. Con la creación del PRODEPINE, como política específica a los pueblos indígenas, se empieza a diversificar la política estatal distinguiendo indígenas de campesinos. Este hecho se concretó con la aparición de PROLOCAL en el 2000, como proyecto destinado al desarrollo de áreas no indígenas.

Por su parte, el desarrollo de las ONGs ha sido planteado en tres fases (Martínez, 2002). La primera destinada al apoyo de la organización campesina. Una segunda fase estaría destinada a dar impulso a proyectos de corte agropecuario, y con tintes productivistas. Y, finalmente, una fase “micro-empresarial” a tono con las políticas neoliberales. La existencia de éstas, parecería presentar una lógica prevista en su planificación que, sin embargo, este autor no duda en plantearlas como respuesta al fracaso de los objetivos planteados al inicio de cada una. Bretón (2001), amplía el análisis al ubicar los cambios en las actividades y enfoques de estas instituciones, en las presiones de las financieras internacionales. Pero los dos autores coinciden al señalar los cambios profundos (que Bretón liga con crisis personales e institucionales), que se han vivido en las ONGs a partir de la creciente complejidad del movimiento indígena.

Tanto Martínez como Bretón, presentan la consideración de que en la primera etapa del desarrollo oenegésico, las luchas por la tierra, al calor de las Reformas Agrarias (1964 y 1973), fueron las que sentaron las bases para el posterior auge organizativo de las comunidades indígenas. Este hecho habría de converger hacia 1986 en la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). No obstante, lo que escapa al análisis presentado es el hecho de que durante la Colonia y la República, el movimiento indígena ya existía, en tanto protesta organizada, aunque localmente y con otros parámetros de participación política, más ligados a la cultura indígena. El levantamiento de Daquilema (1871) en Cacha, provincia de Chimborazo (donde luego se asentará la mayor

cantidad de ONGs), prueba ello. Si bien es cierto que algunas ONGs ya participaron en este proceso, se trata de las ONGs que de alguna manera se encontraban o vinculadas, o son herederas directas del trabajo de la Iglesia¹⁰² que, por cierto, ha estado presente en las luchas indígenas desde inicios de la Conquista¹⁰³.

Este tipo de ONGs, ligadas ideológicamente a los postulados de la Teología de la Liberación, guardan una diferencia con las ONGs de la segunda etapa. Las últimas se forman ya no sólo como herederas de una tradición eclesial y teológica sino, sobretodo, como resultado del desencanto que la caída del socialismo real produjo entre los grupos de izquierda. Estos últimos buscaron agruparse con viejos referentes, alrededor de nuevos sujetos. Martínez cita acertadamente: "*Petras (2000), critica duramente la posición de las ONG que no solo que [sic] han sintonizado con la perspectiva neoliberal ("rostro comunitario del neoliberalismo") sino que también han captado a muchos cuadros de ex izquierdistas (postmarxistas), que ahora impulsan acciones supuestamente más realistas centradas en el mercado*" (Martínez, 2002:6).

De los obreros se pasó al trabajo con los indígenas que se presentaban como un movimiento fuerte y de respuesta al sistema capitalista. Pero, la vieja perspectiva de integración al mercado fue un fértil terreno alrededor del cual plantear proyectos que permitieran "superar" la situación de "pobreza" de los indígenas.

La segunda fase del desarrollo de las ONGs es su fase expansiva. En ella, como ya hemos señalado, tiene lugar su mayor crecimiento¹⁰⁴. Y de una primera etapa, más bien de apoyo a la formación de organizaciones indígenas - campesinas, se pasa a una fase productivista. Ante el supuesto fracaso organizativo, y paralelo al inicio de las políticas de ajuste y el retraimiento del estado del sector rural, las ONGs, plantean proyectos de corte agropecuario (Martínez, 2002). Ligados a éstos, la transferencia de tecnologías, el riego y la comercialización, entre

¹⁰² Una investigación que queda pendiente, es una historia secular de la participación eclesial dentro de la formación del Estado-nación ecuatoriano, y principalmente, de su vinculación con la organización indígena. Podemos, por ejemplo, mencionar que la Federación Shuar, una de las primeras organizaciones indígenas, fue fruto directo del trabajo de misioneros salesianos en la zona indígena, y que se habían formado en medio de las reformas abiertas por el Concilio Vaticano II.

¹⁰³ Es por ejemplo interesante el análisis que se hace de cómo Tupac Amaru II, integró a la religión católica y ciertos sacerdotes, en su Rebelión (Cfr. Szeminsky, 1993).

¹⁰⁴ Los datos que presenta el Directorio 94/95 de Organizaciones Sociales de Desarrollo señalan que el 44.89% de ONGs surgieron entre 1981 y 1990. Y de 1991 a 1994, un 27.55%.

otros, se presentan a las comunidades indígenas. Pero, hacia mediados de la década de 1990, se constata nuevamente, el fracaso de esta fase por una ineficiente administración comunitaria.

Este hecho marcaría el paso a una nueva fase: la generación de microempresas que, por cierto, se encuentra en sintonía con el discurso neoliberal. En esta actual fase, se estaría apostando a la formación de *capital social*¹⁰⁵ (Bretón 2001). Se buscaría este factor, puesto que según una investigación financiada por el Banco Mundial y realizada en varios países (Narayan, 2000, citado en Bretón, 2001:6), "*la gente humilde confía más en sus propios grupos de solidaridad y en sus organizaciones de base a la hora de atender mejor sus prioridades y sus demandas*".

En el caso ecuatoriano, durante la segunda fase de expansión oenegésica, es evidente el desplazamiento del estado de las políticas sociales ligadas al ámbito rural. Los autores citados en este apartado, coinciden en señalar la convergencia de políticas de ajuste estructural y el diseño de políticas de intervención en el campo. Estas políticas, afirman, dado su énfasis neoliberal, se concentran en campesinos "viables"¹⁰⁶. Los más pobres, no cuentan con los recursos mínimos para acceder a las propuestas micro-empresariales.

La apuesta hecha a la inserción en el mercado internacional de diversos proyectos, contrasta con los resultados obtenidos por estas investigaciones. Así, por ejemplo, se constata que a mayor presencia de ONGs, el índice de pobreza se incrementa. Y por otro lado, las economías más "exitosas" son las de aquellas poblaciones que no siguen los planteamientos oenegésicos sobre mercado y participación¹⁰⁷.

¹⁰⁵ "*El capital social debe ser entendido como el conjunto de redes y normas de reciprocidad que garantizan la interacción y la cooperación social*" (Bretón, 2001:5-6)

¹⁰⁶ De hecho la cada vez mayor diferenciación económica dentro de la población indígena ha generado la existencia de cierto tipo de problemas dentro de la antigua "unidad" del movimiento indígena, como es el caso de la división interna dentro del movimiento indígena de la provincia de Imbabura y que tiende a extenderse a otras preguntas

¹⁰⁷ Los datos de Bretón, citado por Martínez (2002:3), afirman que el 33% de las ONGs se concentran en la provincia de Chimborazo. En esta provincia, el 81% de la población rural es pobre. Y el dato probablemente más significativo, en el cantón Riobamba de la misma provincia, se concentra el mayor número de ONG en el ámbito nacional (20%). En el otro extremo se ubicaría la provincia de Tungurahua. Ahí la presencia de ONGs es baja: 8.23% frente a un 69.1% de población pobre. En el tema que nos interesa relativo al acceso educativo de las mujeres, también las cifras dicen mucho: tomando los cantones donde más de la tercera parte de las mujeres del campo son analfabetas, Guamote, en la provincia de Chimborazo, tiene un 54% de analfabetismo femenino, mientras que en Píllaro, el cantón donde hay más analfabetismo femenino en la provincia de

Si, por una parte, la segunda etapa oenegésica estuvo vinculada a la participación de cuadros de la izquierda, en la tercera etapa, los asesores del Banco Mundial condicionan la formulación misma de los proyectos. El financiamiento depende del cumplimiento de ciertos requisitos. El diseño, asesorado desde fuera y sometido a los requisitos internacionales, termina respondiendo a intereses que están lejos de asumir la *diferencia*. Estos se convierten, como ya hemos señalado, en un espacio de control del uso y el consumo de la etnicidad, generando lo que Bretón (2001:14) define como el *neo indigenismo etnófago*.

En la actualidad, esta presencia situada más allá de lo tangible (los grandes organismos de financiamiento), es consciente de los riesgos de una etnicidad que apuntaba al ejercicio de su *diferencia*. En ese sentido, se convertía en una amenaza creciente para la continuación de su proyecto civilizatorio. En vista de esta situación, a través de la financiación de los proyectos de desarrollo, el estado, a través de las ONGs, se han concentrado en el control del *uso* de los espacios de la etnicidad. Para ello, se ha procedido a un "*encuadramiento de las élites locales y de sectores prominentes de la intelectualidad indígena en la maquinaria desarrollista*" (Bretón, 2001:11).

Sutilmente, aceptando la *diversidad*, se está *civilizando*, bajo el fraternal impulso al desarrollo. A la larga, lo que se esconde, es la aniquilación de cualquier posibilidad de cuestionar la lógica del mercado. Los pueblos indígenas, que habían aprendido a usar los espacios de convivencia con el Estado-nación y que, en medio de ellos, habían sido capaces de seguir siendo *diferentes* bajo el discurso del desarrollo, deben cambiar para convertirse en prósperos micro empresarios. En la nueva lógica, donde lo prioritario ya no es la organización sino la generación de proyectos productivos, las mujeres también ocupan un lugar central.

3. Los cursos de formación en reemplazo de la educación formal para las líderes indígenas. La perspectiva de las ONGs

La situación en el presente período de participación política femenina, es compleja. Se han insertado en el ámbito rural, nuevos actores con diversas perspectivas sobre "lo que debe

Tungurahua, esta cifra alcanza el 33%, diferencia bastante significativa. (Fuente: Retrato de Mujeres. Indicadores sociales de la situación de las indígenas y campesina en el Ecuador Rural. 1998)

hacerse". La pobreza y marginalidad no se ha superado con la intervención oenegésica, como el estudio de Bretón (2001) lo demuestra. Por el contrario, se ha profundizado. Pero, cada vez más municipios son administrados por indígenas¹⁰⁸ y los retos aumentan sobretodo para la participación femenina:

Sin embargo, el desempeño público implica otra dificultad, que entra en el campo de las relaciones interétnicas. La relación de la mayoría de las mujeres con el mundo mestizo, resulta por lo general difícil. Los altos niveles de analfabetismo, producto de la misma posición de la mujer en la estructura social de género; [sic] no han permitido que la mujer se eduque de igual forma que el varón; esto dificulta el acceso de las mujeres a los espacios dominados por los mestizos. (Larrea, S., 1998: 65) [Énfasis en el original]

En este contexto, la necesidad de integrar nuevos conocimientos es sentida por parte de las mujeres líderes como uno de los elementos más importantes que tendrían que llevar a cabo como parte de sus actividades como dirigentas. Tres de las cuatro entrevistadas, señalan que la capacitación es un punto básico para su desempeño.

En la perspectiva de las ONGs y sus voceros, el analfabetismo tiene que ver básicamente con la estructura social de género. Por tanto, con el discurso de género se pretende incidir directamente en las culturas indígenas a partir de las propias mujeres. Partiendo de este tipo de supuesto, se elaboran estrategias de trabajo destinadas a la "formación" de líderes mujeres, con una característica fundamental: que se apropien del discurso de género. Esto se refleja en la palabra utilizada por las entrevistadas para designar la necesidad de adquirir conocimientos: *capacitación*. En ningún caso, se usa la palabra educación para referirse a este tipo de proceso.

Pero, la realidad es que el analfabetismo femenino es una realidad que limita las aspiraciones de las ONGs, puesto que la educación no sólo provee conocimientos académicos. La educación, sobre todo, representa una forma de autoafirmación positiva en relación con el medio blanco-mestizo. En el área indígena ésta es una realidad que, vista desde el esquema andino del uso de la palabra, resulta crucial para la formación de la identidad personal y

¹⁰⁸ Las próximas elecciones (octubre del 2002) serán una buena oportunidad para evaluar la estrategia de poderes locales llevada adelante por Pachakutik.

étnica cuando se trata de relacionarse con el agreste entorno de la administración pública. Por ello, las ONGs, que buscan acrecentar el *capital social*, buscan de alguna manera "capacitar" a las mujeres antes que educarlas.

En el caso de Dolores, esta dificultad [la falta de educación] ha sido superada por medio de la capacitación recibida, la misma que le ha dado más confianza en sí misma. De aquí que nos ratifiquemos en nuestra creencia del enorme potencial de los proyectos de desarrollo en la construcción de liderazgos femeninos, siempre y cuando se tome en cuenta esta realidad, y se trabaje paralelamente en el ámbito de las estructuras sociales de género (Larrea, S. 1998:65).

Para analizar las dos citas anteriores en toda su amplitud, es necesario que partamos de una conclusión de los dos capítulos anteriores. La educación ha sido percibida desde el inicio del movimiento indígena en tanto organización que rebasa el ámbito de lo local, y sobretodo por las mujeres, como un elemento sumamente importante en la gestación de una propuesta que los y las haga posibles como singularidades de cara al estado-nación. Como ya hemos señalado en los capítulos precedentes, esta idea de la educación debe ser entendida fundamentalmente dentro del esquema simbólico andino de uso y función de la palabra (Howard-Malverde, 1990). La palabra otorga identidad, permite decir quién es, quién tiene el poder¹⁰⁹. Pero la palabra hablada se enfrenta al reto de lo escrito (Ramón, 1992; Howard-Malverde, 1990, Harvey, 1991). La elocuencia del papel, está asociada al poder, y por ende, en las comunidades indígenas, a su condición de dominados¹¹⁰. Es por ello que la escuela, como propuesta de Dolores Cacuango, no está exenta del esquema mítico en el que elabora la totalidad de su discurso político. La escuela significa el retomar la palabra, pero una palabra audible más allá del marco de lo doméstico.

En este sentido, el sistema educativo formal, se convierte en un fuerte elemento de construcción de una *identidad audible*. La afirmación de esta capacidad de tener voz es coherente con los trabajos presentados por Harvey (1987, 1991) en los que la participación

¹⁰⁹ En el habla de la sierra andina, cuando hay algún tipo de llamado de atención, se dice: "me habló". No significa que se ha hablado nada más, hay en esta expresión la idea de fuerte reconvención. A los niños cuando hacen algo malo "se les habla". Los jefes "hablan" a los empleados cuando no realizan bien su trabajo

¹¹⁰ Desde la etnografía, Harvey (1991: 245) nos indica que: *El ser un hablante quechua monolingüe implica un status interno, una legitimidad y cierto acceso a los poderes regenerativos del paisaje animado, pero al mismo tiempo esta identidad lleva consigo un sentido de desventaja y discriminación en el mundo moderno: vulnerabilidad, inocencia e ignorancia frente a los poderosos y dominantes extranjeros*

política femenina está ligada a la incapacidad de ser oídas en la lengua del dominador, es decir el castellano. Esto es importante de ser visto en perspectiva no sólo de las mujeres sino que en general la población indígena, ha estado construyendo una *identidad audible*.

El sistema educativo formal, con el acceso al castellano (lengua del dominador), al papel (voz del dominador), abre una nueva perspectiva de sí mismos(as), de quiénes ahí participan¹¹¹. En el presente caso, de las mujeres. Por tanto, en la medida en que acceden a la escuela, hemos visto que es obvio que adquieren mayor seguridad en su participación política pública.

El acceso al sistema educativo formal se convierte entonces en la llave de ingreso a una actividad política que si es desarrollada en quichua no resulta audible¹¹². Este hecho es percibido por las ONGs que tienen claro que la escuela se convierte en un punto básico para la nueva posición de las mujeres:

Como bien lo menciona Prieto en un comentario sobre el portafolio educativo del proyecto ALA¹¹³: Existe un símil entre la escuela -como educación formal- y el proyecto -como capacitación, y ambas instancias entregan y crean nuevos conocimientos para los involucrados. Según Prieto: "Mientras el Proyecto más se parezca a la escuela, mayores posibilidades de éxito tendrá, porque la escuela tiene la fuerza de proyectarse como cambio, progreso..." (Larrea, S. 1998:64)

La idea de que los "cursos de capacitación" pueden suplir a la educación formal, adolece de muchas debilidades. Por una parte, desconoce todo el debate que tiene lugar al momento sobre el tema de educación vs. cursos de capacitación, que en el fondo, en el ámbito de la EIB, supone el debate de proyecto político vs. habilidades técnicas.

Por otro lado, el tema de los cursos de capacitación, ligados a los elementos técnicos

¹¹¹ Es interesante señalar aquí que, de acuerdo con nuestro propio trabajo educativo con comunidades indígenas (Tigua-Cotopaxi), la experiencia educativa está más ligada a la confianza que los y las alumnas adquieren en sí mismos(as), que a los logros académicos que se pueda llegar a evaluar.

¹¹² En distintos trabajos se reconoce que al interior de la unidad doméstica se discuten los problemas que tienen lugar luego, en las asambleas comunitarias (Harvey, 1991; Prieto, 1998). Prieto sin embargo, cuestiona este hecho afirmando que *las mujeres andinas solo pueden actuar como grupo de presión e influencia, pero no pueden ser agentes de sus decisiones* (Prieto, 1998: 25). Pero, a nosotras nos parece que se debería establecer un análisis destinado a mirar los cambios, la dinámica de la mujer andina, puesto que este hecho no siempre ha sido así (si tomamos en consideración la experiencia de Dolores Cacuango y las relaciones internas descritas por la etnografía), y dudamos que siga siendo de esta forma.

¹¹³ Proyecto de Desarrollo de la Mujer Rural y su Familia (ALA).

necesarios para una mejor administración de los proyectos presentados por ONGs a las comunidades, tiene otros riesgos. Es necesario pues, abrir la discusión a un tema tan complejo como el de la ciencia, la educación y las garantías de reproducción cultural necesarias para seguir siendo.

Como bien lo señala Warnier (2001), la educación ha sido y es usada como un mecanismo de imposición de normas y criterios culturales propios de occidente y, a través de ella, se ha llegado violentamente a las sociedades tradicionales.

Bajo la apariencia de la enseñanza se trata de una política cultural fuerte sometida a un proyecto nacional. Es una constante de la historia de los siglos XIX y XX, que todos los Estados del mundo, los unos después de los otros, se apoderaron de la escuela con objetivos múltiples. transmitir a todos los niños los aprendizajes fundamentales que harán de todos ellos ciudadanos y trabajadores competentes, socializarlos en un proyecto nacional generalmente impuesto por una minoría, más o menos democrática, y en consecuencia unificar al país en torno a la cultura transmitida por la escuela. Es un proyecto a la vez político, económico y cultural. Para los países pobres es la condición del desarrollo. Respecto a las culturas singulares, la política escolar se enfrenta, en todos los países del mundo, a la diversidad de los idiomas y de las prácticas religiosas.

Aunque aplicadas en las lenguas locales y definidas por las prioridades nacionales, las políticas educativas contemporáneas son poderosos vectores de la cultura occidental. La cultura escolar contemporánea está en efecto fundada sobre la primacía del conocimiento científico, verificado o invalidado por procedimientos de investigación, como criterio de todo conocimiento. [...] La universalidad de la ciencia es un caballo de Troya que permite a la cultura occidental entrar por la fuerza en las sociedades tradicionales (Warnier, 2001: 59-60).

El trabajo educativo de las ONGs, no tiene parámetros de reconocimiento del saber de las comunidades indígenas. Al mismo tiempo, los cursos de capacitación, dispersos y sin contexto, que se ofrecen como parte de la capacitación, generan únicamente desconcierto y rechazo frente a lo que los o las estudiantes (niños, niñas o adultos(as)) aprendieron en su casa. Con ello, se desvirtúa el contenido cultural, pues se asimila un supuesto fracaso tecnológico de las comunidades indígenas (que se mide de acuerdo con la capacidad de acumular).

La educación debe ser garantía de reproducción cultural. Pero esto sólo tiene lugar en la

medida en que es la comunidad quien controla este espacio, y no viceversa. En las propuestas educativas manejadas desde las ONGs, por el contrario, son ellas quienes controlan lo educativo (en sus contenidos y formas de aprendizaje). Y en esa misma medida, se impone a las comunidades, qué es lo educativo, lo positivo o negativo. En suma, al controlar lo educativo, las ONGs rompen con la reproducción cultural comunitaria, y finalmente terminan imponiendo sus propias versiones de lo que es aceptable o no.

A este hecho debe sumarse que, si bien la educación ofrece mayor seguridad pública a las mujeres indígenas, si no parte de la garantía de reproducción cultural, termina convirtiendo a las mujeres líderes de OSGs, en simples mediadoras. Esta mediación, más o menos eficiente, permite enlazar las propuestas capitalistas, con las comunidades y hacer de las mujeres el mejor vehículo para *desarrollar* a las comunidades. En el momento en que la educación privilegia y propone como más prestigiosos los conocimientos que propone, en detrimento de los saberes tradicionales, las mujeres abandonan sus propias prácticas en aras de obtener prestigio. Con ello, se abandona la reproducción cultural de las comunidades y, las líderes de OSGs se convierten eficientes transmisoras de lo que los organismos de desarrollo pretenden.

El desarrollo de lo educativo dentro del movimiento indígena, refleja también la situación de las mujeres. Una reciente evaluación sobre este ítem dentro del ámbito indígena, puede aportar elementos de análisis para el tema de las nuevas líderes indígenas formadas dentro de las propuestas de capacitación de las ONGs.

3.1 Proyecto Político y propuesta educativa desde los pueblos indígenas. Breve evaluación desde la experiencia de las mujeres del presente período¹¹⁴

La experiencia de la Educación Intercultural Bilingüe (EIB), en el Ecuador, tiene más de 20 años. Pero a partir de 1988, con la creación de la Dirección Nacional de Educación

¹¹⁴ El análisis que se presenta a continuación se lo realiza a partir de los datos obtenidos durante la Mesa de Diálogo que sobre EIB, se desarrolló en Quito, en febrero de 2002. Y también a partir de diversas conversaciones con Fernando Garcés, Emilia Ferraro y Lourdes Endara.

Intercultural Bilingüe (DINEIB), se establece la educación indígena como una tarea del estado bajo la directa dirección de las organizaciones indígenas, puesto que son ellas quienes designan al Director Nacional.

Esta singular característica de la educación indígena en el Ecuador fue fruto de un trabajo muy anterior por parte de las organizaciones dedicadas, bajo el amparo de la iglesia en la mayor parte de casos, a la tarea educativa. Tras 14 años de la creación de la DINEIB, los frutos de la práctica concreta de la EIB se evidencian cada vez más complejos de lo que inicialmente fueron pensados. Inicialmente, se hizo énfasis en programas de formación de maestros en EIB, pero no se llegó a tener conciencia clara de que hubiera proyectos personales de cada una de los y las involucradas. A la larga, el afloramiento de proyectos personales está teniendo repercusiones en los objetivos centrales de los proyectos educativos de las organizaciones indígenas. Más allá de la búsqueda humanística y política de la formación en EIB, los y las participantes saben que la consecución de un título es importante en el logro de sus objetivos personales, y se constata que actúan en consecuencia con ello.

El nacimiento de la DINEIB, en relación directa con las organizaciones es tal vez una de las razones para este distanciamiento. Existe pues, la percepción de que entre las organizaciones y la Educación Intercultural hay un distanciamiento creciente. Aquella ligazón original que le había dado una singularidad especial al proceso de la EIB en el Ecuador, frente al resto de experiencias en América Latina, de alguna manera se puede decir que se encuentra en crisis.

Y es que la misma dinámica de las organizaciones, tanto en el nivel interno como externo ha ido generando que muchas preguntas vayan surgiendo y que no siempre sea posible responderlas con la misma velocidad con que surgen. Así, por ejemplo, conceptualizaciones alrededor de nociones como *nacionalidades* y *pueblos indígenas* no han sido todavía discutidas a profundidad dentro de las mismas organizaciones, pero debido al nexo, existente con la EIB, provocan consecuencias imprevistas al momento de la operativizar las estructuras administrativas de la DINEIB.

Es posible que la lógica planteada hacia fuera, de respeto a la diversidad, cuando se plantea en el ámbito interno de los pueblos, nacionalidades y organizaciones (que aun no terminan

de debatir las consecuencias de cada término), generen un proceso al que podríamos llamar de *fragmentación de la interculturalidad*¹¹⁵. Esta idea parte de constatar la propuesta de la interculturalidad, en su forma más general: respeto y reconocimiento de los pueblos indígenas que no deberían ser asimilados por el estado-nación. La visibilización de las diferencias presentes entre los pueblos indígenas y la población mestiza permitiría que se revalore la presencia de este grupo poblacional dentro del Estado-nación y, con ello, se la potenciaría. Pero, este proceso de reconocimiento de la diferencia, puede llegar a ser extremo. La más mínima diferencia se arguye para plantearse como alguien distinto, y por tanto, con derecho a cierto tipo de reconocimientos desde los entes estatales o no estatales.

Otro de los problemas que alrededor del tema de la educación tienen lugar, es el hecho de que el ingreso a nuevas experiencias está acaparado por las personas con más antigüedad dentro de las distintas experiencias. Esto está directamente ligado al hecho de que existen, como ya hemos señalado, proyectos personales que trascienden a los proyectos políticos. De esto se desprende que se vea cada vez más una cierta politización en las opciones de ingreso a la educación superior por parte de quienes terminan su educación media. Aquellas personas con más trayectoria y años dentro de los ámbitos de organizaciones y estructuras de la EIB, son quienes tienen más opciones para las nuevas ofertas en educación superior, esto con la consiguiente postergación de los recién egresados (población más joven).

Esta situación de exaltación de las diversidades presentes entre grupos indígenas y, que es una situación general en el ámbito educativo, se expresa de manera especial en las mujeres. Ellas son las que históricamente han estado más relegadas del sistema educativo formal. Esto no quiere decir que hayan sido menos conscientes de la necesidad de su ingreso en este espacio. Por el contrario, estuvieron, a la cabeza de las demandas por la educación.

Esto nos lleva a plantear un elemento fundamental de discusión y que contradice los planteamientos de las ONGs. La discriminación educativa de las mujeres indígenas, no responde exclusivamente y como causa básica a la posición de las mujeres en la estructura social de género. Este hecho reconocería que el "mal ontológico de la cultura", se encarna en

¹¹⁵ Esta idea ha sido desarrollada conjuntamente con Fernando Garcés a partir de la mesa de diálogo sobre EIB ya mencionada.

el tratamiento de las mujeres. Por el contrario, nuestro planteamiento alrededor de este tema ubica a varios puntos como responsables de esta situación.

Por una parte, la crisis económica general del país que ha limitado de manera creciente los fondos públicos destinados a la educación. En segundo lugar debemos ubicar el desarrollo del propio movimiento indígena que se ha visto abocado a responder a coyunturas políticas nacionales, que lo ubicaron como "la" respuesta a situaciones críticas. Con ello, el rico proceso de discusión y propuestas tanto políticas como epistemológicas que estaban teniendo lugar desde lo educativo, debieron ser puestas en segundo plano. Esto, por la necesidad de plantear respuestas y salidas no siempre fáciles a una gran parte de la población que se llenaba de esperanzas en las luchas indígenas, al punto de llegar a ser nombrados como "refundadores de la patria"¹¹⁶.

La crisis de referentes de la izquierda ecuatoriana, sumada al desgaste del sistema político tradicional, obligó al movimiento indígena a ampliar sus propuestas hacia toda la nación, cuando aún ni siquiera se habían acabado de discutir nociones políticas básicas para su propio proyecto. Estos acontecimientos se reflejan claramente en la crisis de la EIB.

Por otra parte, una tercera causa para que la situación educativa no esté respondiendo de manera adecuada a la población femenina, tiene que ver con el hecho de que, teniendo prioridades en el ámbito de la política nacional, también el movimiento indígena ha "delegado" el tema educativo a otros actores: en este caso, las ONGs y sus "cursos de capacitación".

¹¹⁶Durante el levantamiento de enero-febrero de 2001, fueron impresionantes las escenas captadas por televisión nacional cuando, entre otras, una mujer lloraba al despedir en las carreteras que salían de Quito a los indígenas que volvían a sus comunidades, mientras decía que los únicos que se preocupan por los pobres son ellos. En cierto sentido, una parte de la población ecuatoriana ve en las movilizaciones indígenas, una esperanza para cambiar la situación de pobreza a la que la crisis económica ha llevado a la mayor parte de la población. Pero, a las clases dirigentes del país este hecho les sorprende. Afirmaba el vicepresidente de la república, Pedro Pinto a unos días de finalizado el levantamiento indígena: "[...] otra cosa que también me impresionó mucho es que en las discusiones, cuando el Gobierno ofrecía ventajas para el sector indígena, ellos nos manifestaban que no estaban luchando exclusivamente por el sector indígena, sino por todos los pobres del país" (Programa *La Televisión*, domingo 11 de febrero de 2001)

¿Cuáles son sin embargo los riesgos de los cursos de capacitación? Tal como lo analiza Bretón (2001), la proliferación de Organizaciones de Segundo Grado (OSGs) es paralela al cuestionamiento que sobre su legitimidad existe. Afirma el autor que:

La presencia masiva, reiterada y sin solución de continuidad de esas agencias sobre las áreas quichuas explica la proliferación de OSG, y no al revés: la alta densidad organizativa característica de las zonas predominantemente indias tiene su origen en el afán mostrado por las ONG y otras financieras en consolidar interlocutores que, a la vez, sean institucionalmente representativos de los beneficiarios y lo suficientemente articulados -local y regionalmente articulados- como para dotar a los proyectos de una razonable repercusión espacial y social" (Bretón, 20001:2) [Énfasis agregado]

Estamos de acuerdo con el autor en el hecho de que el surgimiento de OSGs es paralelo a la necesidad oenegésica de justificar su presencia en el campo. Este hecho por lo demás, genera que la participación en ellas se convierta en una cuestión más bien personalista y que tiene una buena dosis de voluntarismo, con lo cual se pierde la perspectiva histórica y grupal. Este es el problema más importante que se constata cuando se trata de implementar programas de capacitación en el ámbito de las OSGs.

La capacitación brindada adolece por lo general de una descontextualización extrema que se limita a entregar una serie de conceptos concretos, inapelables en muchos casos, que no permiten la generación de un pensamiento independiente y con más elementos de juicio que los que brindan los manuales de apoyo y que responden más bien a ciertas necesidades tecnocráticas.

Ahí habían sido invitados unos ingenieros de un proyecto que ha estado por ahí por Cañar, que se llama Cuenca Alta, así mismo en agua entubada, huertos familiares, y ha tenido promotores. Pero los compañeros es cierto que cuando no tienen un conocimiento no pueden hacer un planteamiento, más bien ahí discutían que la compañera solita ha estado haciendo huertos familiares que eso no vale. Más bien, yo hice el planteo de que primerito de cualquier proyecto den capacitaciones, porque con las capacitaciones se pierde cualquier cosa. Ejemplo dije, yo sí tengo un poco de dinero, pero si no sé la administración no sé tampoco contabilidad, ¿cómo voy a hacer? Así mismo tiene que comenzar a dar capacitaciones sociorganizativa, porque la organización es la base. Todo eso he venido planteando y las compañeras han quedado muy contentas y más bien quieren que me vaya allá, a la provincia del Cañar, a dar un poco de seguimiento a las mujeres. (Dolores Yangol, 1998:87)

El testimonio de Dolores Yangol refleja claramente cómo su discurso repite justamente lo que las ONGs suponen que debe ser dicho con relación a lo educativo. En esta medida, estas compañeras, sí estarían introduciendo un “enfoque de género” a su etnicidad (Larrea, S. 1998). En la perspectiva de ésta líder indígena, los cursos de capacitación serían la respuesta más adecuada para solventar la realidad desarrollista generada por los proyectos de desarrollo. Una vez formulados los proyectos, especialmente para mujeres, se topan con que las mujeres no saben leer ni escribir (muchas veces ni hablan castellano), no conocen los mecanismos de acumulación de capital que se exige para estos proyectos. En esta medida, las mujeres no tienen elementos para “administrar” los recursos. Por ello, se hace necesario que las mujeres puedan ser capaces de tener conocimientos de contabilidad o administración.

Las mujeres que adquieren este tipo de conocimiento están más cercanas a la idea de que la independencia económica puede darse exclusivamente a partir de un proyecto presentado por una ONG. Pero como Martínez (2002) lo señala, las provincias en las que las iniciativas de producción económica no han estado ligadas a proyectos de ONGs, son las más exitosas económicamente. En este sentido, el éxito de gestión y administración económica no está ligado a la presencia de ONGs.

De otro lado, existe también, una cierta corriente que pretende que los "cursos de capacitación", o un conjunto de ellos, planificados como unidad o no, suplan a lo que es la educación formal, y que por su intermedio se acceda a títulos reconocidos por el estado. Sería un gran error de parte del estado reconocerlos, y de las organizaciones, proponerlos. El derecho a una educación integral, intercultural y bilingüe, es un reto todavía en construcción, pero que no puede hacerse con retazos de conocimientos de lo que se cree que puede o no servir a los otros. La EIB como propuesta ha sido uno de las experiencias más ricas e interesantes llevadas a cabo por la población indígena. Es absurdo pensar que con unos cuantos cursos de una o dos semanas se pueda suplir a la escuela. Como estrategia de motivación personal puede resultar válida, pero impide el surgimiento de un pensamiento independiente y sustentado dentro de los y las supuestas beneficiarias.

3.2 Mujeres del Tercer Período: administradoras y líderes sin educación formal. La construcción de un discurso con "enfoque de género"

Las mujeres de este período, se ubican, tras varios cursos de capacitación, como mujeres indígenas, pero contrariamente a lo que definían las líderes del período precedente, se sitúan como mujeres en una posición subordinada en su cultura.

Cuando era pequeña no me gustaba, hablando la verdad, no me gustaba estudiar, más que todo porque decían, tiempo antes, que las mujeres no deben saber leer y escribir, sino solamente es derecho de los hombres. Por eso es que mi papá también oyó eso y no me hizo terminar la primaria, solamente hasta quinto grado. Y tenía buenas calificaciones. El profesor le pedía a mi papá diciendo que me haga terminar la primaria; pero mi papá por poner a los hijos me sacó. Yo veía en mis libretas buenas calificaciones. Yo mismo me emocionaba por terminar la primaria. Y el profesor me quería, y más bien mi papá me sacó para poner solamente a los hijos. A mí, porque soy mujer, ya me sacó de quinto grado. Entonces yo me resentí.

..... A mí, mi mamá -diciendo que soy mujer- no me daba comprando ni zapatos. Yo andaba así sin zapatos, hasta la edad de 8 o 9 años. Así iba por los montes a pastar, de repente por ahí me lastimaba el pie y como venía patojeando no podía andar y mi mamá me insultaba diciendo que por ociosa, por vaga, por no trabajar, para no ir a pastar, te sacas cualquier pretexto. Bueno, es que antes no han sabido dar prioridad a las mujeres.

Por ejemplo, yo hablaba el castellano y decía que no hable en castellano, porque no eres hombre. Y nosotros, como en la escuela enseñaban en castellano, así mejor hemos ganado en hablar español. Siempre y cuando, no olvidando el quichua (Dolores Yangol, 1998: 75). [sic]

Es evidente en la cita precedente que el uso del castellano que, se vio en las líderes del período precedente, como un mecanismo de inserción en la sociedad nacional, para Dolores Yangol, en su discurso con “enfoque” de género, se sanciona por el hecho de ser mujer. En este caso, el “enfoque de género” significaría “reconocer” que su cultura la oprime por ser mujer. Otro discurso de una mujer en otras condiciones para la entrevista, refleja la contradictoria situación en la que se hallan las mujeres que son “formadas” por ONGs, y que militan dentro de las organizaciones indígenas:

Nosotros por ejemplo, hablando desde más antes, hablemos desde unos cuatro o seis años atrás siempre nos decían a nosotros nuestros compañeros qué teníamos que decir o qué teníamos que opinar, pero hoy en estos días ya no, sino aquí por ejemplo, como las mujeres más antes claro que participaban por ejemplo como tesorera o como secretaria, así no más en las comunidades, pero hoy en estos días ya no participan así, sino más bien ahora participan como presidentas en las comunidades, participan dentro de la

organización de acá de mujeres, igual participan como presidentas de la organización de segundo grado.

Más antes, cuando yo todavía no era casada, mis padres me controlaban mucho no? Y siempre hay veces cuando yo regresaba de noche así, mis hermanos me controlaban, pero eso, o sea no me ha obstaculizado, sino más bien gracias a mi familia, ellos han comprendido que estoy metida en la situación más que todo en aspecto organizativo y especialmente yo como mujer siempre he vivido la discriminación de las mujeres. Entonces por lo cual, yo he propuesto objetivo que nosotros como mujeres sí debemos demostrar nuestras capacidades, nuestras habilidades y salir adelante como mujeres. Entonces, en la cual, mi esposo igual ha comprendido, no tengo ningún inconveniente siempre al menos en mi familia y en mi casa tengo la actividad compartida con mi esposo. Entonces por lo cual, no tengo ninguna dificultad. (Rosa Elvira Avendaño)

Es interesante analizar y contrastar los dos tipos de afirmaciones presentadas. Las dos mujeres pertenecen a la misma OSG, pero la compañera Rosa Elvira Avendaño al hablar con nosotras (no identificadas, pero en compañía de un miembro de Pachakutik) reconoce la existencia de un control familiar antes de casarse. Pero admite que las cosas están cambiando y en otra parte de la entrevista admite que los indígenas han sido mejores en cuanto a la organización que los mestizos.

De otro lado, Dolores Yangol, al responder a la entrevista hecha por la integrante de la ONG (Larrea, 1998) antepone una serie de elementos que permite identificar que ella se encuentra en una situación de desventaja en su comunidad por el hecho de ser indígena. Por su parte, la autora del artículo (Larrea, 1998) que analiza la trayectoria como líder de Dolores Yangol, es clara al afirmar que los proyectos de desarrollo ayudan a tener mayor y mejor conciencia de género. Ese hecho influye ya en la respuesta que se pueda obtener de la informante. Así, Dolores Yangol afirma que:

A mí la felicidad que me da en estos dos años es que haya llegado el Proyecto de Mujeres. Hasta ahorita yo me siento muy feliz por lo que las mujeres indígenas tenemos fuentes de trabajo, por lo menos un tanto por ciento, así queremos seguir avanzando para evitar la migración, queremos conseguir unos proyectos que nos apoyen, nos den prioridad a la gente indígena más que todo a las mujeres del campo para nosotros dar el ejemplo a nuestros maridos. Porque las mujeres sí tenemos capacidad; queremos nosotras también llegar hasta esos puestos que llegan los compañeros varones, para nosotras siquiera sentarnos en sillones buenos y también poder salir en adelante, aunque sea mujer, aunque sea indígena. (Dolores Yangol, 1998: 84)

Antiguamente, las mujeres hemos sido dejadas a un lado, por ello existe mucho machismo, desde siempre los compañeros varones nos han tenido pisoteadas, casi dentro

de los zapatos de ellos. Porque eso ha sabido producir desde casi pasados años, porque los hacendados bajo zapatos de ellos nos tenían, por eso es que existe hasta hoy los compañeros varones a las mujeres que no dan prioridad.

También falta la comprensión de que los compañeros, que nos den apoyo moral o verbal a las mujeres para salir adelante. Más que todo la dificultad es que tenemos hijos, no hay quién cuide, no hay donde dejarles.

La felicidad para mí es que llegue este proyecto, más bien si quisiera que nos siga ayudando cualquier tipo de proyectos que sea favorable y dando prioridad a las mujeres. Eso tengo un sueño, de que algún día se críe la organización de segundo grado de mujeres, más bien eso quiero hacer crecer en este cantón. (Dolores Yangol, 1998: 86)

Según Larrea, S. (1998:68), las mujeres líderes formadas o involucradas por los proyectos de desarrollo, manejarían "esa doble identidad paralela de género y etnia". Según ella, esto tendría que ver con la solidaridad con los problemas de las mujeres. Esto nos remitiría a pensar que las otras mujeres líderes indígenas no han tenido esa doble identidad y/o solidaridad con las otras mujeres. La contradicción fundamental que subyace a este tipo de afirmación es la creencia de que las líderes que no repiten los postulados fundamentales de las agencias de desarrollo sobre el tema de género (que lamentablemente está asociado exclusivamente con la problemática de la(s) mujer(es)¹¹⁷), no manejan un "enfoque de género". Hay una cierta tendencia a creer que sólo en la medida en que reconocen lo que desde los organismos de financiamiento es designado como "género", las mujeres tienen conciencia de su situación particular. Afirman León y Deere (2001: 314)

Es difícil saber si la existencia de una organización nacional de mujeres ha ejercido algún impacto en la CONAIE y su liderazgo. Existen algunos indicios de que la dirigencia femenina de la CONAIE se ha vuelto más abierta a temas de interés para las mujeres. En un artículo reciente, Nina Pacari (1998: 66) admite que "la lucha del movimiento de las mujeres es sumamente importante... Es un movimiento que crece y tiene grandes retos para lograr cambios en la sociedad. Pero para la mujer indígena es diferente ya que nosotras priorizamos la perspectiva como pueblos indígenas sin que esto signifique que excluamos el tema y los derechos de la mujer... No sería prudente para nosotras, tanto como organizaciones o como dirigentes, olvidarnos de los problemas que tenemos como mujeres. Tampoco es prudente separarnos e ir por un lado las mujeres indígenas con su lucha exclusiva como mujeres y por otro, los hombres, con una lucha como pueblos". [...] Esta evolución en el pensamiento es, probablemente, producto de una combinación de factores: el planteamiento de una perspectiva de género entre las mujeres indígenas de otras regiones del continente, sobre todo en México y en Guatemala, la influencia creciente de esta

¹¹⁷ Este es tema que ya ha sido discutido dentro del feminismo

perspectiva en las reuniones regionales de las dirigentes indígenas y la interiorización del discurso de la diferencia en los movimiento feminista y de mujeres en América Latina. También ha contribuido a esta tendencia la creciente concientización sobre el impacto negativo que ha tenido la contrarreforma neoliberal en las mujeres indígenas de México [Énfasis agregado]

El análisis precedente supone que las luchas de las mujeres deben ser hechas siempre al margen de los varones o de una totalidad más amplia. Es decir, se encuentra en contradicción de lo que plantean las mujeres del segundo período. Pero por otro lado, tal y como se encuentra planteado el discurso aquí elaborado, implica la noción de que se debe *evolucionar*, y que dicho proceso tendría lugar cuando hay más apertura a lo que se discute en el ámbito de las ONGs y financieras del desarrollo.

Por otro lado, las mujeres del presente período manejan proyectos y recursos. Con ello, necesitan el desarrollo de ciertas habilidades y competencias (como la necesidad de contabilidad que señalaba la compañera Dolores Yangol), que si bien aportan un conocimiento útil, no les aporta los elementos necesarios para una formación independiente e integral. El estudio del pasado indígena, desmitificarlo en muchos casos, es una necesidad imperiosa del movimiento indígena y por ahora parece ser que ésta es una tarea relegada para un momento más oportuno. No desconocemos la importancia de cursos formales sobre producción agrícola, pero no conocemos de la existencia de trabajos, desde los mismos pueblos indígenas que sistematicen e investiguen los ciclos agrícola y el conocimiento indígena campesino sobre este tema.

4. Conclusiones

La educación a la que las mujeres del segundo período¹¹⁸ tuvieron acceso, les permitió formalizar un discurso que no excluía lo femenino y que puede ser calificado de feminista en la medida en que tiene conciencia de la opresión a la que están sujetas (pero una opresión que reconocen a partir de su *indianidad*) y establecen pautas organizativas para luchar contra ella otorgando un valor legitimado por las raíces ancestrales, a una indianidad que había sido

¹¹⁸ Ver cuadro 2, página 17.

feminizada, y que por lo tanto, ampliaba y profundizaba la dominación habitual de las mujeres en Europa a la población indígena.

Por el contrario, las mujeres de este tercer período, viven por una parte, en el "boom indígena". Ser indígena no implica más el racismo abierto y descarado¹¹⁹ que se ejercía contra las mujeres de los períodos precedentes. En muchos casos, el ser indígena permite el acceso a cierto tipo de recursos, provenientes de instituciones extranjeras. Es decir, las condiciones sociales y políticas han cambiado.

La emergencia indígena es percibida, en su versión *light*, como una buena oportunidad para incrementar la producción y ampliar los mercados. Con ese objetivo, el discurso del desarrollo busca introducirse como parte del planteamiento directo de las organizaciones indígenas en una especie de simbiosis. Esta hace que ONGs y organizaciones confundan sus límites y por tanto, el aporte que la *diferencia* de los pueblos indígenas se pierda en la aceptación *light* de la *diversidad*.

Al tenor de los discursos neoliberales, los proyectos productivos y las microempresas se convierten en el nuevo eje de intervención en las áreas indígenas. Las mujeres son introducidas en éstos en la medida en que la corrupción de otro tipo de formas de producción ha alejado a los hombres hacia la migración¹²⁰. Con la inserción de las mujeres en la lógica del mercado, se está interviniendo más directamente en la cultura indígena y con ello, está en peligro la reproducción cultural de los pueblos indígenas.

Afirmar que la inserción de las mujeres dentro de la lógica del mercado pone en riesgo la reproducción cultural podría hacernos pensar que estamos viendo a las mujeres como un ente destinado a la inmovilidad. Es decir, como en ciertas versiones del nacionalismo, obligar a la mujer a mantenerse inmutable frente a los cambios mientras los varones se insertan en la modernidad (Chatterjee, 1993). Pero, para el caso que estamos tratando, vemos que existe un

¹¹⁹ Que no significa que el racismo haya desaparecido de la sociedad ecuatoriana. Simplemente sus manifestaciones más visibles y descaradas hacia la población indígena han desaparecido.

¹²⁰ Como indica Martínez (2002), el tema de la reconcentración de la tierra, tampoco es un punto que esté siendo tocado por nadie, siendo que el problema de la distribución de la tierra no ha desaparecido y continúa siendo un problema fundamental para la problemática rural.

continuo cambio, no sólo en el acceso a la tierra¹²¹, sino en los derechos a cierto tipo de actividades tanto en ámbito doméstico como externo. Uno de ellos, la educación.

Mantener como trasfondo del análisis que la "tradición" es un elemento inmutable, está relacionado con un profundo evolucionismo que conduce, nuevamente, a una versión *light* de lo que es el mundo indígena. En la medida en que "deben evolucionar", se deben dejar atrás ciertas características consideradas como negativas. Pero, estas características deben ser enfocadas no como parte de unos "usos y costumbres" fijos, sino como respuestas a situaciones mucho más complejas y amplias que el ámbito interno de las comunidades indígenas, pero destinadas a ubicarse frente a un entorno más amplio. No ubicarlas de esta manera, significa creer que las comunidades han vivido en un mundo prístino y apartado. Consideraciones como ésta han dado lugar a la imagen del "buen salvaje" que, exotiza hacia fuera a grupos humanos con *deseo histórico de ser*. Queremos decir que es posible cambiar desde la propia cultura. La posibilidad de cambiar no depende del impulso externo, es parte de una dinámica propia.

Las mujeres "capacitadas", "formadas", se convierten en intermediarias entre las ONGs y la población de base, pero no cuentan con los elementos que una verdadera educación les proporcionaría. En ese sentido, ellas mismas se dan cuenta de la carencia y aspiran a más. *"Yo para mi sueño, y más que todo para mis hijos, o también debo dar ejemplo por lo menos a mi comunidad, quisiera llegar a ser una licenciada indígena"* (Dolores Yangol, 1998:88)

Nuestro planteamiento es que investigaciones y elaboraciones sobre el tema de género (en el que deberían estar incluidos tanto varones como mujeres), deberían ser llevados a cabo no sólo por ONGs y bajo el auspicio de grandes financieras. Es un reclamo formal a reinscribir el papel de la educación formal como una necesidad histórica de los pueblos indígenas y en ellos, de las mujeres especialmente. Por otro lado, plantear la necesidad de una investigación independiente y sería como un aporte para el Ecuador como país pluricultural. Pero, somos

¹²¹ Es interesante analizar por ejemplo, desde antes de la Conquista, cómo se ha ido modificando el acceso a la tierra. En este hecho, no ha sido siempre y exclusivamente dependiente de la lógica interna de las comunidades, sino que ha estado profundamente vinculado a las relaciones e intereses del estado colonial y republicano. Esto contradice la idea de que "según los usos y costumbres" (Cfr. León y Deere, 2001) está negado desde siempre el acceso a la tierra a las mujeres.

conscientes de que este hecho es imposible en la medida en que no existe, como una política oficial (sea del Estado, sea de las Organizaciones Indígenas de Tercer o Cuarto Grado), inversión en educación¹²² y por tanto, en investigación. En esa medida, se explica la asimilación de la intelectualidad indígena en la maquinaria desarrollista, como lo plantea Bretón, o como afirma Ospina (2002: 9), se mantienen "*personas que navegan en medio de intereses concretos, materiales, de aspiraciones y necesidades muy crudas, que utilizan las herramientas que encuentran para sobrevivir: a veces mienten y muchas veces no lo hacen* ", y esto, es aplicable no sólo a los miembros de las OSGs como lo da él a entender. Es también aplicable a quienes han hecho de las ONGs su modus vivendi.

La construcción de un sentimiento de pertenencia, en el caso de las mujeres del presente período, está mediada por la intervención en el mundo rural de financieras y ONGs. Por ello, no hay un aporte original, desde su propia cultura, que alimente la construcción de una nueva discusión sobre "género", o la temática de las "mujeres". La repetición de lo aprendido en manuales y cursos de formación impide un pensamiento libre y creativo que aporte no sólo a los pueblos indígenas, sino que los trascienda.

¹²² En el caso de las organizaciones indígenas, no nos referimos exclusivamente a inversión monetaria, nos referimos a una inversión de tiempo, personal calificado, que hoy por hoy se encuentra más concentrado en los largos debates electorales que en una reflexión seria sobre el quehacer del movimiento indígena.

Conclusiones

La construcción de sentimientos de pertenencia de las mujeres indígenas a sus pueblos es un tema que debe ser analizado de forma integral. La reivindicación étnica por parte de las mujeres, no es una deformación cultural que les impide identificarse como mujeres primordialmente.

En este sentido, se hace necesario, como lo señala Paulson (1992), considerar que tanto identidades étnicas como de género, coexisten, se relacionan y toman forma y significado de acuerdo con el tiempo o el lugar donde se articulan. El más grave error que se puede cometer, entonces, es querer fijar a las mujeres indígenas, líderes o no, en una exclusiva identidad. Este hecho no refleja la totalidad de lo que viven. Las mujeres indígenas, líderes o no, habitan tiempos y espacios distintos en los que se desenvuelven, usando su identidad de acuerdo con lo que mejor les convenga.

Las relaciones entre las mujeres indígenas líderes y la sociedad nacional están matizadas por intermediarios e intereses de las distintas partes en juego. Esto sin duda genera que se pueda apelar a los múltiples elementos del repertorio identitario que poseen las mujeres indígenas de acuerdo a lo que mejor convenga.

Este tipo de situación es posible ubicar en el caso de mujeres líderes. Pero, en el caso de participación comunitaria de las mujeres indígenas en general, hay nuevos matices que añadir. En este caso, las mujeres por lo general no tienen un manejo del castellano como tampoco de los conocimientos que genera el sistema educativo formal. En ese sentido, se hallan en una creciente desventaja, debido a que mientras todos los elementos identificados del lado de la cultura del Estado-nación, ganan prestigio, su propio conocimiento se halla en retirada.

En esta línea de reflexión es posible pensar que lo que las ONGs llevan a cabo es una destrucción sistemática de otro tipo de valores y conocimientos. Al momento en que no se valoran los conocimientos de la cultura indígena, las mujeres, que son quienes mejor lo manejan, encarnan las supuestas debilidades de la cultura indígena.

Este proceso tiene mucho que ver con la actuación e interacción que ha tenido lugar entre el Estado-nación y los pueblos indígenas. De hecho, el Estado-nación ecuatoriano, heredero de las propuestas de sus fundadores criollos, no ha logrado integrar todavía en un proyecto nacional la disyuntiva planteada entre poseer la tierra y no identificarse con la cultura de los ancestrales poseedores de esa misma tierra. La presencia incómoda de una población indígena que no ha dejado de presentarse como la dueña de la tierra, con vitalidad cultural y política, ha sido una presencia que trató de minimizarse. Se intentó que este proceso tuviera lugar a través de la supuesta igualación de los indígenas a nivel del reconocimiento de una ciudadanía formal.

Pero, tras la inclusión formal se ocultó la exclusión real, que además generó que se ubique a la población indígena en el ámbito de los “socorridos”. Pero, el reconocimiento de la ciudadanía del indígena se dio sobre la base de la doble moral criolla, que ubicó en el papel la supuesta igualdad, pero no reconoció la “humanidad” del indígena. Al no reconocerse al indígena como plenamente humano, se delegó su administración a instituciones que lo “socorrieran”. La delegación administrativa de la población indígena planteó, entre otros, a la iglesia o a la caridad doméstica como los sujetos de la administración. Con esto, se llevó a cabo una continuación de la misión evangelizadora de la iglesia, ahora con la idea de civilizar a esta población. Solamente en el momento en que se abandonara la cultura propia se estaría más cerca de la civilización.

Sin embargo, los pueblos indígenas mostraron una vitalidad que los alejaba de la supuesta civilización, y en la medida en que se tuvo acceso a ciertos elementos de la modernidad como el sistema educativo formal, como ya lo ha señalado Gutiérrez (2001) fue posible que se reivindicase en los términos de la legitimidad que reconoce la sociedad nacional, su permanencia en el tiempo.

Este hecho no dejó de estar atravesado por un esquema mítico andino que favorecía el uso de la palabra escrita como un mecanismo de resurrección¹²³. De manera que se intentó que la

¹²³ Nos estamos refiriendo a que, partiendo de un esquema mítico en el cual, el lapso de la dominación española tendría necesariamente que acabar, el resurgimiento de los movimientos indígenas, podría ser considerado

escuela, un elemento modernizador estuviera al servicio de la actualización del mito andino que suponía un Pachakuti, un cambio de tiempo espacio y de relaciones de poder, condensadas en el uso de la palabra y su capacidad de ser audible.

En este contexto, planteamos que es importante considerar al movimiento indígena no sólo como un fenómeno sociológico, sino como parte de un esquema cultural vigente y que subyace a la lógica de las eventuales alianzas con miembros de la sociedad nacional. Por ello, es importante señalar que una de las investigaciones que quedan pendientes tiene que ver con lo que de "andino" tiene el movimiento indígena. Puesto que, si bien puede ser analizado como fenómenos sociológico, no es posible pensarlo exclusivamente de esta forma, ya que esto tendría como consecuencia el desconocimiento de una particularidad cultural presente en la organización indígena. Particularidad que no ha sido definida aún, pero que se puede entrever a través del análisis de su historia y los discursos que se elaboran sobre ella. Si bien este tipo de investigación resulta insuficiente es necesario plantear que debe ser investigada la concepción del tiempo y el espacio que se mantiene viva dentro de las comunidades. Y, cómo la vitalidad del movimiento indígena en general se lee (o no), dentro de las comunidades de base de dicho movimiento sobre nuestra hipótesis de que se mantiene viva la idea de que el Pachacuti representa una realidad posible y que se actualiza a con la emergencia política indígena.

El proceso organizativo indígena contemporáneo tiene ya más de sesenta años. Es decir, son más de sesenta años en los que la población indígena ha conseguido romper con muchas de las características que el sistema hacendatario impuso. Dentro de este proceso se evidencia una constante y creciente diferenciación económica dentro de la población indígena, que también se relaciona con los fenómenos más nacionales que tienen lugar, como la crisis económica y la implementación de políticas económicas neoliberales de los últimos cinco años. Esta nueva coyuntura genera una nueva problemática que cuestiona la primitiva unidad del movimiento indígena en la medida en que aparecen intereses cada vez más disidentes al interior del antes homogéneo planteamiento. En esto tienen que ver, tanto factores de fragmentación de la diversidad, como de una polarización en la distribución de la riqueza a nivel del país.

como una *resurrección*.

En el tema de las mujeres indígenas, los análisis llevados a cabo por ONGs¹²⁴, parten de varias consideraciones. Por una parte, se desconoce la trayectoria histórica de la presencia femenina como liderazgos reconocidos. En segundo lugar, siguiendo la línea del pensamiento feminista occidental, al analizar a las mujeres indígenas como líderes, se intenta demostrar que, al no haber una opción definida por su identidad de género por sobre la identidad étnica, no tendrían aportes concretos hacia el feminismo. Esta situación genera el tercer punto de nuestra crítica, los análisis feministas suponen la priorización de la experiencia de género por sobre otro tipo de vivencia.

Pero si partimos de lo analizado por Visweswaran (1997), podemos intentar algunos aportes a la supuesta dicotomía identidad de género/identidad étnica. Una de las críticas más severas que ha recibido la teoría de género ha sido precisamente su “esencialismo”. Citando a Biddy Martin, Visweswaran sugiere que muchos de los trabajos feministas asumen un tinte colonialista de otros aspectos de la experiencia, psicológica y social. Pensemos que, para las líderes mujeres, especialmente de los dos primeros períodos, su vivencia en tanto tales, estaba mucho más marcada por otro tipo de experiencias (su etnicidad), como para articular sus intereses alrededor de lo femenino. Siguiendo a la misma autora, es obvio que hay que reconsiderar la experiencia y vivencia de la femineidad como el eje de identificación más importante. Esto es básico si no queremos que la investigación produzca sujetos unificados alrededor de una y exclusiva postura: el feminismo oenegésico que, por cierto, como lo señala Paulson (1992), encarcela en identidades fijas realidades fluidas.

Nuestro trabajo pretende ser parte de una “etnografía feminista”. Visweswaran (1997:593) propone una definición: “*feminist ethnography can be defined as ethnography that foregrounds the question of social inequality vis-à-vis the lives of men, women and children*”. Es decir, es importante tomar en cuenta el género de las personas como una entrada, pero no como la única entrada posible a un complejo sistema de relaciones y poder que abarcan algo más que la femineidad o la masculinidad como tales. En el caso ecuatoriano, es posible ver que la configuración de la participación política de las mujeres no depende exclusivamente del sistema de género al que

¹²⁴ Planteamos que el conocimiento es producido por ONGs, puesto que no conocemos la existencia de un pensamiento feminista que se encuentre al margen de esta presencia.

pertenecen. Hay una serie de elementos ligados a unas relaciones de poder específicas que marcan definitivamente, el cómo, cuándo, con quién y por qué de la participación política femenina.

Como Viswewaran (1997:616) indica basándose en Mary John, parecería que una nueva división surgiría entre las feministas y “otras mujeres”, debido que las primeras habitan en un mundo (el occidental), y todas aquellas que están fuera de él, no pueden ser consideradas feministas. Por ello, es necesario pensar que ser feminista no implica ser una mujer occidental, si no más bien una mujer que, perteneciendo a una cultura distinta, toma conciencia de su situación y trata de modificarla.

Pero el ámbito de la investigación es cada vez más difícil y complejo. Spedding (1997), señala acertadamente como las políticas actuales de los países andinos y los modos de financiamiento de las investigaciones de género condicionan la actitud tanto de investigadoras como de investigadas. Y este es un problema que no se analiza incluso desde la perspectiva de la validez del trabajo de campo y los sutiles detalles que sólo el tiempo y la confianza evidencian (Petrich, 2000), como piezas que se aportan continuamente a un gran rompecabezas, donde la verdad está lejos de encontrarse en una sola investigación de campo.

En lo que concierne a los resultados obtenidos, es evidente que tanto los sentimientos de pertenencia, como el concepto de mujer, no están aislados, sino que son producidos por una cultura en específico. Ahora bien, las mujeres líderes indígenas de nuestro trabajo, se ubican en el centro, en el punto de conflicto o choque entre dos culturas. Ya que, por una parte, ellas mismas manejan un concepto de mujer en el cual fueron criadas (el del mundo andino), y un sentido de pertenencia fruto de esa vivencia cultural y políticamente específica. Por otra parte, con el contacto con la sociedad nacional como un espacio más amplio de accionar político y con la intervención de las ONGs con proyectos de capacitación en “derechos de la mujer”, “proyectos alternativos con enfoque de género”, entre otros, su esquema cultural inicial es interpelado por nuevos elementos.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

La periodización¹²⁵ que hemos planteado es particularmente importante porque pone de relieve la existencia de una continuidad en los liderazgos femeninos dentro del mundo indígena. Pero, esta continuidad no puede ser planteada al margen de los cambios tanto a nivel del movimiento indígena como de la sociedad nacional. Por ello, hemos visto cómo de acuerdo a los distintos momentos del movimiento indígena, el liderazgo femenino se ha ido transformando, incorporando o eliminando de su discurso elementos de cara a elaborar nuevas estrategias, que parten de su etnicidad, para enfrentar a la sociedad nacional y el Estado-nación.

En este contexto, debe ser analizada la presencia y la demanda por un sistema educativo formal, una escuela "propia". Por otro lado, debe ser tomado en cuenta que la escuela, como espacio y posibilidad va cambiando de acuerdo con el contexto histórico, es decir, integrando nuevas perspectivas del para qué la escuela, pero por otro lado, no debe olvidarse que la escuela es en sí misma un elemento de desestructuración de las sociedades tradicionales (Warnier, 2001). En el caso ecuatoriano esto se ha reflejado de manera que durante el primer período las mujeres buscaron establecer una escuela que les permita el acceso a las leyes mestizas sin dejar de ser indígenas. En el segundo período, la búsqueda de la escuela se da para evitar la violencia y la discriminación a la que estaban sujetos niños y niñas indígenas. Por otra parte, en el tercer período, la escuela se ve como una necesidad de formación técnica para la administración de los nuevos recursos.

Pero, en este período la sustitución del sistema educativo formal (en tanto sistema educativo regular y que otorga reconocimiento oficial) por cursos y diversos mecanismos de "formación" no permite la creación de un discurso alternativo, pues lo que se ofrece son conocimientos parcializados, descontextualizados que no permiten tener una visión plural de lo que se analizará. Además, el sistema educativo formal se ha convertido en el mejor lugar para desprestigiar al conocimiento de los y las ancianas de la comunidad con lo que el proceso de reproducción cultural en sí mismo corre grave peligro.

El movimiento indígena ha descuidado profundamente el proyecto educativo, que fue lo que le dio legitimidad, vigencia y fuerza, en pos de alcanzar fines electorales. Con ello se ha

¹²⁵ Ver cuadros 1, 2 y 3, páginas 16, 17 y 18.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

dejado de lado la reflexión y la autocrítica. Tal como ya lo había hecho el estado, se delega la tarea educativa en manos de ONGs. La educación, sus planteamientos y propuestas fueron durante mucho tiempo el fuerte del movimiento indígena y lo que le otorgaba singularidad frente a otros procesos educativos del área andina. En la medida en que era una educación independiente en todo sentido, era su fuerte para establecer propuestas creativas que trasciendan la inmediatez de la coyuntura política.

Debido a esto, a nivel de la educación, no se está garantizando la reproducción cultural de los pueblos indígenas. Pues sus propias dirigencias han priorizado el ámbito político nacional.

La delegación de la educación en manos de ONGs, como ya hemos señalado, genera el riesgo de que se desprecie el conocimiento femenino ancestral en aras de priorizar un tipo de discurso y actividades que masculinizan el campo. Debido a ello, se capacita únicamente a las más jóvenes y que reúnen las características necesarias para la interacción con la sociedad mestiza; o, de algún modo, se acercan más a los cánones de lo que se considera una mujer participativa dentro de la sociedad occidental. Así, por ejemplo, podemos anotar en el caso de Dolores Yangol y su experiencia dentro del proyecto ALA. En este caso, su apareamiento como líder está ligado a su participación en dicho proyecto que, a su vez, se debe al hecho de que pudo encajar en el esquema de lo que se requería de ellas. *"Dolores, a diferencia de otras mujeres, se vinculó bastante bien con los miembros del proyecto"* (Donnatta Von Sigfeld, 1997. Citada en: Larrea, 1998:61)

El papel jugado por la escuela en tanto educación formal, es un tema difícil. Es especialmente difícil, además, en el caso de las mujeres. La escuela es el lugar por excelencia donde el conocimiento tradicional es desvalorizado y deslegitimado. Existen pocos estudios sobre el tema de la escuela y las mujeres indígenas (Luykx, 1997; Arnold, 1997; Arnold y Yapita, 1996) y se han concentrado en el sur andino. Pero de acuerdo a los datos ofrecidos ahí, la escuela se convierte en un sitio donde el desprestigio del tipo de saber que manejan las mujeres determina, su actitud hacia el mundo exterior. En ese sentido, podemos aventurar la conjetura de que no es el uso del castellano únicamente el responsable de la poca participación femenina, sino más bien, la constante desvalorización de su saber, lo que la

ubica en una condición de silencio y escasa participación. Siguiendo este razonamiento, es entendible y lógico que ciertas mujeres líderes demanden una capacitación técnica que, de alguna manera, les permita ubicarse en otro lado del conocimiento y no tanto de la lengua usada.

Esta manera de entender la situación de las mujeres indígenas por parte de las ONGs, no mira la complejidad y los aportes del saber femenino. Con lo cual, mucho de la *diferencia* se desconoce. El saber femenino es silenciado y con él gran parte del conocimiento ancestral de las comunidades andinas. Esta realidad, desconocida en general por las feministas blanco-mestizas del Ecuador, debe ser confrontada. Como bien lo señala Arnold (1997:42), varios estudios tanto del pasado como del presente, retan a las feministas pues evidencian que las mujeres rurales, al “no tener nada que perder”¹²⁶, pueden acceder a espacios de lucha por sus derechos más amplios que sus contrapartes blanco-mestizas.

Por último, consideramos que es fundamental y necesario para el mundo indígena la politización del tema de la lengua en los Andes septentrionales. Este es un tema fundamental no sólo para el respeto a las relaciones de género tradicionales, sino que es vital para la supervivencia de las comunidades indígenas en uso y crecimiento de su *diferencia*. Es necesario politizar el tema de la palabra en las comunidades indígenas y la presencia de la escuela y mucho más, la amplia oferta de “cursos de formación” ofrecidos como un sustituto de la educación formal.

¹²⁶ Que es el mismo criterio con el que Muriel Crespi (citada en Yáñez, 1988² y en Prieto, 1998) explica la participación femenina en la lucha por la tierra en los años de formación de la FEI.

CUADRO 4

Movimiento indígena, Organizaciones no Gubernamentales (ONGs) y Academia.
1990-1998. Publicaciones realizadas sobre Mujeres y temas relativos.

Años	Publicaciones del Movimiento indígena	Publicaciones de las ONGs	Publicaciones Académicas
1990			*Bulnes Martha, <i>Hatarishpa Ninimi. Testimonio de 3 mujeres quichuas</i> . Editorial El Conejo. Quito, 1990.
1992		*Rosero Rocío (Comp.) <i>Protagonismo de la Mujer en el Levantamiento Indígena</i> . Centro María Quilla. Quito, 1992	
1994	<i>Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador</i> . CONAIE, UNFPA. Quito, 1994		
1995		El CEINME, publica las <i>Memorias del Encuentro Latinoamericano Mujer Indígena y Participación Política</i> . Mar del Plata, Argentina, Septiembre de 1994. (Quito, 1995)	
1997	<i>Proyecto Político de la CONAIE</i> , Quito, 1997.	*Soledad Dueñas, <i>Mujeres, poder e identidad, evaluación de la experiencia de la Coordinadora de Mujeres de</i>	

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

		<p><i>Cotopaxi. Latacunga, 1998</i></p> <p><i>*Plataforma de Acción Mujeres Indígenas. Beijing. Editado por el Chirapaq, Centro de Culturas Indias, programa de la mujer indígena. Lima, 1997</i></p>	
1998	<p><i>*Rodas Raquel, Dolores Cacuango. Proyecto EBI-GTZ, 1998</i></p>	<p><i>*Retrato de Mujeres Indígenas. Indicadores sociales sobre la situación de las indígenas y campesinas en el Ecuador Rural. Coedición de la Secretaría Técnica del Frente Social, SIISE y UNIFEM, Quito, 1998</i></p> <p><i>*Cervonne, Garcés, Larrea, Mujeres a Contracorriente, voces de Líderes Indígenas. CEPLAES, Quito, 1998</i></p>	<p><i>*Sniadecka Magdalena, Antropología de la Mujer Andina. Mujeres Indígenas de Clase Media y su Identidad. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos. Varsovia, 1998</i></p>
TOTAL	3	6	2

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

Bibliografía

- ALBO, Xavier
1982 *De los mataindios al poder indio*. En: América Indígena V.42. N.3.
- 1991 *El retorno del indio*. En: Revista Andina. Año 9. N. 2. Segundo semestre. Centro Bartolomé de las Casas. Pp. 299-366
- 1992 *¿... y de kataristas a mnristas? La sorprendente y audaz alianza entre Aymaras y neoliberales en Bolivia*. En: Boletín de Antropología Americana. N. 25. Julio. Pp. 53-91
- 1994 *La búsqueda desde adentro. Caleidoscopio de auto imágenes en el debate étnico boliviano*. En: Boletín de Antropología Americana. N. 30. Diciembre. Pp. 51-66
- ALMEIDA, José
1990 *Luchas campesinas del siglo XX (primera parte)*. En: AYALA MORA, Enrique (Ed.) Nueva Historia del Ecuador. V. 10. Epoca Republicana IV. Quito. Corporación Editora Nacional. pp. 163-185.
- 1992² *Quinto centenario y resistencia indígena*. En: CORNEJO, Diego (Ed.) Indios. Quito. Abya Yala. pp. 263-292
- ANDERSON, Benedict
1983 *Imagined Communities*. London. Verso.
- ANDOLINA, Robert
1999 Tesis Doctoral. University of Minnesota. April, 1999
- ARDITI, B.
1995 *Rastreado lo político*. Madrid. Centro de Estudios Constitucionales.
- ARNOLD Denise y YAPITA, Juan De Dios
1996 *Los caminos de género en Qaqachaka: saberes femeninos y discursos textuales alternativos en los Andes*. En: RIVERA CUSICANQUI, Silvia (Comp.) Ser mujer indígena, chola o birlocha en la Bolivia postcolonial de los años 90. La Paz. Ministerio de Desarrollo Humano. Subsecretaría de Asuntos de Género. Secretaría Nacional de Asuntos Étnicos, de Género y Generacionales. Pp. 303-392
- 1997 *La lucha por la dote en un ayllu andino*. En: ARNOLD, Denise (Comp.) Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes. La Paz. ILCA/CIASE. Pp. 345-384
- ARNOLD, Denise

- 1997 *Introducción*. En: ARNOLD, Denise (Comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz. ILCA/CIASE. Pp. 13-52
- ARTIEDA, Reina
2001 *Evaluación en la tarea de promover cambios de género y desarrollo. Modelos de evaluación de programas y proyectos de desarrollo social*. Quito. Abya Yala.
- BARRAGÁN, Rossana
1997 *Miradas indiscretas a la patria potestad. articulación social y conflictos de género en la ciudad de La Paz, siglos XVII-XIX*. En: ARNOLD, Denise (Comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz. ILCA/CIASE. Pp. 407-454
- BECKER, Marc
1997 *Class and Ethnicity in Rural Movements in Cayambe, Ecuador*. Preparado para LASA, Guadalajara.
- BERNAL, Gabriela
2002 *Dolores Cacuango y el origen de la Patria. Semilla para la kichwización del mundo*. En publicación.
- BERNAND, Carmen
1991 *Le sexe des montagnes: pour une approche érotique des batailles rituelles andines*. En: *L'Ethnographie*. T. 87 N.109. Pp. 129-143
- BHABHA, Homi
S/datos *El compromiso con la teoría*. Mimeo
- BRASILEIRO, Ana María
1999 *Género y Desarrollo Sostenible. Un nuevo paradigma*. Quito. Abya Yala.
- BRETÓN, Víctor
2001 *Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos*. En: *Revista Yachaikuna*. N. 2 Diciembre. Quito.
- BUSTAMANTE CÁRDENAS, Simón
1992 *El levantamiento indígena: un nuevo actor en la década del 90*. En: CORNEJO, Diego (Ed) *Indios*. Quito. Abya Yala. Pp. 61-98
- BORRERO, Ana Lúz y VEGA, Silvia
1997 *Mujer y migración. Alcance de un fenómeno nacional y regional*. Quito. Abya Yala.
- CANESSA, Andrew
1997 *Género, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia*. En: ARNOLD, Denise (Comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz. ILCA/CIASE. Pp. 233-250

- CERVONNE, Emma
1998 *Prof. Abelina Morocho Pingüil. Entre cantares y cargos.* En: CERVONNE, Emma y otras, *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas.* Quito. CEPLAES. Pp.163-206
- CHIODI, Franceso y otros
1989 *Educación Indígena. Transmisión de valores, bilingüismo e interculturalismo hoy.* Quito. MLAL. Abya Yala.
- COLLOREDO-MANSFELD, Rudi.
1998 *'Dirty indianas', radical indígenas, and the political economy of social difference.* En: *Bulletin of Latin American Research.* V.17. N.2. Pp. 379-403
- CONAIE,
PÁGINA EN INTERNET
- CUTIPA LIMA, Juan de Dios
1993 *Reflexiones críticas sobre el pensamiento andino.* Puno. Universidad Nacional del Altiplano.
- CUVI, María
2000 *Hacia un enfoque sistémico: las mujeres rurales y el desarrollo.* En: CUVI, María; FERRARO, Emilia y MARTINEZ, Alexandra. *Discursos sobre género y ruralidad en el Ecuador. La década de 1990.* Quito. Consejo Nacional de las Mujeres. Pp. 9-26
- CHATTERJEE, Partha
1993 *The nation and its fragments. Colonial and poscolonial histories.* Princeton, New Jersey. Princeton Universtiy Press.
- DÁVALOS, Pablo
2001a *Fiesta y poder: el ritual de la "Toma" en el movimiento indígena.* En: *Boletín Rimai.* A.3 N.23. Febrero
- 2001b *Yuyarinakuy. Digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos.* Quito. Abya Yala. Instituto Científico de Culturas Indígenas.
- DE Certeau, Michell
1996 *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de Hacer.* México. ULA-CFEMC.
- DE LA TORRE, Luis (Comp.)
1998 *Experiencias de Educación Intercultural Bilingüe en Latinoamérica. Pueblos Indígenas y Educación 41-42.* Quito. Abya Yala. GIZ.
- DE LA TORRE, Luz María
1993 *Importancia de la participación de la mujer en el levantamiento indígena.* En:

- ALMEIDA, José y otros. *Sismo Étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito. CEDIME. Abya Yala. Pp. 71-89
- DIETSCHY-SCHEITERLE, Annette
1993 *Ciencias naturales y saber popular: ¿Dominación o complementariedad?* En: KUPER, Wolfgang (Comp). *Pedagogía intercultural bilingüe, Serie pedagogía y didáctica T.5*. Quito Abya-Yala y FBI.
- ENDARA, Lourdes y otros
1993 *Pedagogía Intercultural Bilingüe. Experiencias de la región andina. T. 1*. Quito. Abya Yala.
- ESTEVA, J.
1997² *Desarrollo*. En: Varios Autores, *Diccionario del Desarrollo*. Cochabamba. Centro de Aprendizaje Intercultural.
- GARCÉS, Fernando
1998 *Aportes para un análisis lingüístico de la poesía quichua "Atahualpa Huañui"*. En: *Revista Educación Intercultural Bilingüe*. A.2 N. 4. Quito. UPS-Programa Académico Cotopaxi. pp. 89-104.
- GELLNER, Ernst
1991 *Naciones y Nacionalismos*. México. CNCA- Alianza Editorial
- GROS, Christian
2000 *Políticas de la Etnicidad. Identidad, estado y modernidad*. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- GUERRERO, Andrés
1993 *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador*. En: ALMEIDA, José y otros. *Sismo Étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito. CEDIME. Abya Yala. Pp. 91-112
- 1994 *Una imagen ventrilocua: el discurso liberal de la "desgraciada raza indígena" a fines del siglo XIX*. En: MURATORIO, Blanca (Ed.). *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito. FLACSO. Pp. 197-252
- 2000 *El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura*. En: GUERRERO, Andrés. *Etnicidades*. Quito. FLACSO. Pp. 9-80
- GUTIERREZ, Natividad
2000 *Mujeres patria-nación. México: 1810-1920*. Ponencia presentada al Latin American Studies Association XXII International Congress. Miami.
- 2001 *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México. ISS. CONACULTA, Plaza y Valdés Editores.

- HAMILTON, Sarah
1995 **The two-headed household: gender and agricultural development in an Andean setting (Cotopaxi Province, Ecuador)** Tesis de Doctorado.
- HARRIS, Olivia
1986 *Complementariedad y conflicto. Una visión andina del hombre y de la mujer.* En: *Allpanchis Phuturinga*. Cusco. Instituto de Pastoral Andina, 25.
- HARRISON, Regina
1996 **Entre el tronar épico y el llanto elegíaco: simbología indígena en la poesía ecuatoriana de los siglos XIX y XX.** Quito, Abya Yala.
- HARVEY, Penelope
1987 *Lenguaje y relaciones de poder: consecuencias para una política lingüística (1).* En: *Allpanchis*. N. 29/30. A. XIX. Cusco. Instituto de Pastoral Andina. pp. 105-101.
- 1989 **Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos.** Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
- 1991 *Mujeres que no hablan castellano. Género, poder y bilingüismo en un pueblo andino.* En: *Allpanchis*. N. 35. A. XXIII. Cusco. Instituto de Pastoral Andina. pp. 227-260
- HOWARD-MALVERDE, Rosaleen
1990 *Upa. La conceptualisation de la parole et du silence dans la construction de l'identité Quechua.* En: *Journal de la Société des Americanistes*. Paris. LXXVI. Pp. 107-122
- HURTADO DE MENDOZA, William
2002 **Pragmática de la lengua y la cultura quechua.** Quito. Abya Yala
- IBARRA, Hernán
1992 *La identidad devaluada de los "modern indians".* En: CORNEJO, Diego (Ed.) *Indios*. Quito. Abya Yala. Pp. 319-350
- IEE-TERRANUEVA-SNV
2000 **Análisis exploratorio de actorías y sujetos sociales en la Provincia del Chimborazo. Versión Preliminar.** Mimeo
- ISELL, Billie Jean
1976 *La otra mitad esencial: un estudio de complementariedad sexual andina.* En: *Estudios Andinos*. 12. Año 5. T. 5V. Pp. 37-56
- 1997 *De inmaduro a duro: lo simbólico femenino y los esquemas andinos de género.* En: ARNOLD, Denise (Comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes.* La Paz. IICA/CIASE. Pp. 253-301

- KRAINER, Anita
1996 Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador. Quito. Abya Yala.
- LARREA, Sissy
1998 "Quizás un día las mujeres tengamos un sillón en el lugar de las autoridades". *el liderazgo de Dolores Yangol*. En: CERVONNE, Emma y otras, *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Quito. CEPLAES. Pp. 39-73
- LARREA, Fernando
S/f El desarrollo rural como campo social: reflexiones sobre la dinámica organizativa indígena en la sierra ecuatoriana y los cambios en la configuración de los poderes locales. Mimeo.
- LEÓN, Magdalena y DEERE, Carmen Diana
2001 Género, propiedad y empoderamiento de las mujeres. Tierra, estados y mercado en América Latina. Bogotá. Tercer Mundo Editores y Universidad Nacional de Colombia.
- LUYKX, Aurolyn
1997 *Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos*. En: ARNOLD, Denise (Comp.) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz. ILCA/CIASE. Pp. 189-232
- LLUCO, Miguel
2001 Proceso histórico del movimiento indígena ecuatoriano. En: icci.nativeweb.org
- MACAS, Luis
1992 *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*. En: CORNEJO, Diego (Ed.) *Indios*. Quito. Abya Yala. Pp. 17-36
- MAMAMI CONDORI, Carlos
1996 *History and Prehistory in Bolivia. What about the Indians?* En: PREVEEL, Robert y HODDER, Ian. *Contemporary Archaeology in Theory. A reader*. Oxford, Cambridge. Blackwell Publishers. Pp. 632-645
- MANGA QUISPE,
2002 *Quinta creación andina. ¿Un pachakuteq?* En: www.ciberayllu.org
- MARTÍNEZ, Luciano
2002 *Desarrollo rural y pueblos indígenas: las limitaciones de la praxis estatal y de las ONGs en el caso ecuatoriano*. En: Ecuador Debate. Quito. N. 55. Abril
- MC ALLISTER, Carlota Pierce
1994 *This pageant which is not won: the rabin ahau, maya women, and the Guatemalan nation*. Thesis. University of Arizona.
- MERA, Verónica

- 1999 Género, manglar y subsistencia. Quito. Abya Yala.
- MIGNOLO, Walter
1999 *La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales*. En: DE TORO, Alfonso (Ed.) *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Madrid. Vervuert-Iberoamericana. Pp. 51-70
- MOREANO, Alejandro
2000 *El Ecuador: simulacro o renacimiento*. En: SALTOS, Napoleón (Comp.) *La rebelión del arcoiris. Testimonios y análisis*. Quito. Fundación José Peralta. pp. 159-186.
- MORENO YÁNEZ, Segundo y FIGUEROA, José
1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito. FESO. Abya Yala
- MOYA, Alba
1995 *Atlas de historia Andina. De la época prehispánica a los albores del siglo XIX*. Cuenca. Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe, LAEB. Universidad de Cuenca.
- MURATORIO, Blanca
1994^a *Introducción*. En: MURATORIO, Blanca (Ed.) *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito. FLACSO. Pp. 9-24
- 1994b *Nación, identidad y etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX*. En: MURATORIO, Blanca (Ed.) *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito. FLACSO. Pp. 109-196
- MUYOLEMA, Armando
2001 *De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje*. En: RODRIGUEZ, Ileana (Ed.) *Convergencia de Tiempos. Estudios Subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura subalternidad*. Ámsterdam-Atlanta. Editions Rodopi. pp. 327-363.
- O'PHELAN, Scarlett
1983 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cusco. Centro Bartolomé de las Casas.
- 1995 *La gran rebelión en los Andes, de Tupac Amaru a Tupac Catari*. Cusco. Centro Bartolomé de las Casas. Petróperú.
- 1997 *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835*. Cusco. Centro Bartolomé de las Casas

- ORTIZ, Gonzalo
1992 *El problema indígena y el gobierno*. En: CORNEJO, Diego (Ed.) *Indios*. Quito. Abya Yala. Pp. 99-178
- OSPINA, Pablo
2002 *Movimiento indígena y cooperación al desarrollo*. En: Ecuador Debate. Quito. N. 55. Abril
- PARLAMENTO INDÍGENA Y POPULAR. COMITÉ DE DESARROLLO LOCAL. ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE GUAMOTE
1999 *Plan Participativo de Desarrollo del Cantón Guamote*. Guamote. Rimana.
- PAULSON, Susan
1992 *Gender and Ethnicity in Motion: Identity and Integration in Andean Households*. Tesis de Doctorado (PHD). Universtiy of Chicago.
- PEREZ, Soledad
1993 *Mujer campesina, niños y educación*. Quito. Abya Yala.
- PETRICH, Perla
2000 *Diálogos entre el antropólogo y el informante*. En: BECQUELIN, Monod et ERIKSON, O. (Eds.) *Les rituels du dialogue*. Nanterre. Societé d'Ethnologie. Pp. 347-363
- PHILLIPS, Lynne
1985 *Relaciones de género, desarrollo rural y el estado ecuatoriano*. Mimeo.
- PRIETO, Mercedes
1998 *Liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y etnia*. En: CERVONNE, Emma y otras, *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Quito. CEPLAES. Pp.15-38
- QUIJANO, Aníbal
1999 *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. En: CASTRO GOMEZ, Santiago; GUARDIOLA RIVERA, Oscar y MILLAN DE BENAVIDES, Carmen (Eds.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá. CEJA. Instituto Pensar. Pp.99-109
- RAMÓN, Galo
1992 *Ese secreto poder de la escritura*. En: CORNEJO, Diego (Ed.) *Indios*. Quito. Abya Yala. Pp. 351-372
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
1987 *La mujer en la lucha comunaria en Bolivia: historia y memoria por el Taller de Historia Oral Andina (Comp.)*. En: JELIN Elizabeth (Comp.), *Ciudadanía e Identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*. Ginebra. Instituto de Investigaciones de las Naciones Unidas para el desarrollo social.

- 1991 Pachakuti: los aymara de Bolivia frente a medio milenio de colonialismo. Chukiyawu. Taller de Historia Oral Andina.
- 1993 *Democracia liberal y democracia de "ayllu"*. En: MIRANDA, Mario (Comp.), *Bolivia en la hora de su modernización*. México. UNAM. Pp. 217-255
- RODAS, Raquel
S/f *Tránsito Amaguaña: su testimonio*. Quito. CEDIME.
- 1998 Dolores Cacuango. Quito. GTZ/EBI
- ROSERO, Rocío
1984 *Las mujeres campesinas de la sierra ecuatoriana. Notas para una metodología de investigación*. En: *Mujer y transformaciones Agrarias*. Quito. CEPLAES. Corporación Editora Nacional. INFOC. Pp. 13-43
- SAHLINS, Marshall
1997 *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona. Gedisa
- SILVA, Erika
1995 *Los mitos de la ecuatorianidad*. Quito. Abya Yala
- SYKKINK, Lynn y CHOQUE, Braulio
1999 *Landscape, gender, and community: Andean mountain stories*. En: *Anthropological Quarterly*. October. V. 72 N. 4 Pp. 167-182
- SMITH, Anthony
1997 *La identidad nacional*. Madrid. Trama Editorial.
- SNIADECKA-KOTARSKA, Magdalena
1998 *Antropología de la mujer andina: biografías de mujeres indígenas de clase media y su identidad*. Varsovia. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.
- SPEEDING, Alison
1997 *Investigaciones sobre género en Bolivia: un comentario crítico*. En: ARNOLD, Denise (Comp) *Más allá del silencio. Las fronteras de género en los Andes*. La Paz. ILCA/CIASE. Pp. 53-74
- STERN, Steven
2000 *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del período colonial*. México. Fondo de Cultura Económica
- STFS; SIISE; UNIFEM
1998 *Retrato de mujeres. Indicadores sociales sobre la situación de las*

indígenas y campesinas en el Ecuador rural. Quito. STFS; SIISE;
UNIFEM

STOLEN, Kristi Anne

1987 A media voz. Relaciones de género en la sierra ecuatoriana. Quito.
CEPLAES.

SZMINSKY, Jan

1993 La utopía tupamarista. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.

TENORI, Rodrigo

2000 La intimidad desnuda. Sexualidad y cultura indígena. Quito. Abya Yala.

TRUJILLO, Jorge

1986 La hacienda serrana 1900-1930. Quito. Instituto de Altos Estudios
Ecuatorianos.

URBANO, Henrique

1981 Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas. Cusco.
Centro Bartolomé de las Casas

1993 *Utopía e historia en los Andes*. En: Mito y simbolismo en los Andes. La figura
y la palabra. Cusco. Centro Bartolomé de las Casas.

1994 *Fulleros en los Andes*. En: Estudios de lengua y cultura amerindias I.
Valencia. Univerita de Valencia. Departamento de Teoría de los lenguajes. Pp.
325-351

VISWESWARAN, Kamala

1997 *Histories of Feminist Ethnography*. En: Annual Review of Anthropology. 26. Pp.
591-621

VON GLEICH Y OTROS,

1997 Pueblos indígenas y Educacin 39-40. Quito. Abya Yala. Proyecto EBI.

WALSH, Katerine

2002 *Interculturalidad, reformas constitucionales y pluralismo político*. En: Boletín Rimai. A.
4. N.36. Marzo.

WARNIER, Jean Pierre

2001 La mundialización de la cultura. Quito. Abya Yala.

WEISMANTEL, Mary y EISENMAN, Stephen

1998 *Race in the Andes: global movements and popular ontologies*. En: Bulletin of Latin
American Research 17 N.2. Pp. 121-142

WEISMANTEL, Mary

ngflx87101 Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos. Quito. Abya
994 Yala

- WESTWOOD, Sallie
1998 **Nationalism and the politics of national identities in Latin America: gender, power and racism.** Fotocopias.
- WICKER, Hans Rudolf
1997 *Theorizing ethnicity and nationalism.* En: WICKER, Hans Rudolf (Ed.) **Rethinking nationalism and ethnicity. The struggle for meaning and order in Europe.** Oxford. Ber. Pp. 1-42
- YÁNEZ COSSÍO,
1995 **La educación indígena en el Ecuador.** Abya Yala. Instituto de Capacitación Municipal.
- YÁNEZ, José
1988 **Yo declaro con franqueza. Cashnami Causashcanchi. Memoria oral de Pesillo - Cayambe.** Quito. Abya Yala.
- YANGOL, Dolores
1998 *Historia de vida de Dolores Yangol.* En: CERVONNE, Emma y otras, **Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas.** Quito. CEPLAES. Pp.75-89
- ZAVALETA MERCADO, René
1983 *Notas sobre la cuestión nacional en América Latina.* En: VEGA, Juan Enrique (Coord.) México. Centro de Investigación y docencia Económica. Pp. 281-290
- Zúñiga, Madeleine y otros
1989 **Educación, escuelas y cultura indígenas de América Latina. T. 1** Quito. Abya Yala.