

Mercedes Prieto, editora

Mujeres ecuatorianas
Entre las crisis
y las oportunidades
1990-2004



© De la presente edición:

Consejo Nacional de las Mujeres - CONAMU

Pasaje Donoso N32-33 y Whimper

Quito - Ecuador

Telefax: (593-2) 256-1446 / (593-2) 256-1472

conamu@conamu.gov.ec

www.conamu.gov.ec

FLACSO, Sede Ecuador

Calle La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro

Quito - Ecuador

Tel.: (593-2-) 323-8888

Fax: (593-2) 323-7960

www.flacso.org.ec

**Fondo de Desarrollo de
las Naciones Unidas para la Mujer**

UNIFEM - Región Andina

Av. Amazonas 2889 y La Granja

Quito - Ecuador

Tel.: (593-2-) 246-0332

Fax: (593-2) 246-0328

www.unifemandina.org

Fondo de Población de las Naciones Unidas

UNFPA - Ecuador

Av. Amazonas 2889 y La Granja

Edificio Naciones Unidas, piso 7

Quito - Ecuador

Tel.: (593-2-) 246-0209 / 0210

www.ecuador.unfpa.org

ISBN:

Cuidado de la edición: María Pessina

Diseño de portada e interiores: Antonio Mena

Imprenta: RISPGRAP

Quito, Ecuador, 2005

1ª. edición: octubre, 2005

CONAMU, FLACSO, Sede Ecuador, UNIFEM y UNFPA no comparten necesariamente las opiniones vertidas por los autores ni éstas comprometen a las instituciones a las que prestan sus servicios. Se autoriza a citar o reproducir el contenido de esta publicación siempre y cuando se mencione la fuente y se remita un ejemplar a los editores.

Índice

Presentación	7
Agradecimientos	9
Introducción	11
TENDENCIAS DEMOGRÁFICAS	
Mujeres y población	25
<i>Pilar Egüez Guevara</i>	
Las mujeres en los procesos migratorios	91
<i>María Cristina Carrillo E.</i>	
POLÍTICA Y CIUDADANÍA	
Participación política y ciudadanía de las mujeres	113
<i>María Fernanda Cañete</i>	
Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto	147
<i>Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño</i>	

LOS DERECHOS SOCIALES

La salud de las mujeres 189

Mauricio León

Mujeres y educación 219

Juan Ponce y Silvia Martínez

Mujeres, trabajo y pobreza 241

Alison Vásquez

LAS NUEVAS GENERACIONES

Las niñas y adolescentes 309

Margarita Velasco Abad

Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto

Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao,
Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño¹

Introducción

La década de los noventa presencia un cerco de los movimientos indígenas en el Ecuador a los centros del poder estatal², coincidiendo con una creciente crisis económica y política del país. Esta presencia pública se expresó inicialmente a través de un levantamiento que paralizó gran parte del territorio y abrió una larga negociación para que el Estado considere los derechos de los pueblos y nacionalidades originarias. Como resultado de este proceso se ha logrado el reconocimiento de los derechos de los pueblos en los enunciados constitucionales del país así como la instalación de políticas públicas interculturales en los campos de la salud, la educación y la administración de justicia, entre otras. Existe una amplia literatura que comenta el carácter, las estrategias y logros de los movimientos in-

1 La elaboración de este texto ha sido un esfuerzo colaborativo entre académicas indígenas y mestizas articuladas en torno a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. Clorinda Cuminao pertenece al pueblo Mapuche de la zona chilena y está terminando su maestría en Estudios Étnicos; Alejandra Flores es parte del pueblo Aymará del área chilena y también se encuentra finalizando su maestría en Estudios Étnicos. Gina Maldonado es parte de los Otavalo, del norte del Ecuador y recientemente finalizó sus estudios de maestría en Ciencias Sociales con especialización en Asuntos Indígenas. Andrea Pequeño, chilena, se encuentra terminando sus estudios de maestría con especialización en Género y Desarrollo y, finalmente, Mercedes Prieto, antropóloga chilena residente en el Ecuador por varias décadas. Este texto fue preparado para una publicación auspiciada por UNIFEM, Nueva York. Agradecemos los comentarios recibidos de Gioconda Herrera y Nathalie Lebon.

2 Los movimientos indígenas en el Ecuador evidencian una trayectoria en la cual se pueden identificar varios momentos: 1980-1990, como una fase inicial de estructuración que implicó tanto la elaboración discursiva, así como, mecanismos de acción; 1990-1998, fase de intervención en la arena política amplia en donde se discute y negocian las reivindicaciones propuestas en el levantamiento de 1990 y que incluye el reconocimiento constitucional del Ecuador como país plurinacional y multicultural; y, 1998-2005, una fase de transformación de movimiento social a movimiento político, que abre el fraccionamiento y dispersión de los movimientos.

dígenas en sus distintas fases. Pero en general, esta literatura ha sido ciega a los aspectos de género de esta revitalización indígena como también a la participación de las mujeres en ella. Mientras el país se ha visto remecido por las voces de los pueblos y nacionalidades indígenas, las mujeres blancas y mestizas, especialmente aquellas educadas y localizadas en espacios urbanos, han cabildeado para poner sus agendas e intereses en la discusión política. En la dinámica de ambos movimientos sociales ¿cómo se ha tratado el tema de la mujer indígena? La evidencia revela un desencuentro entre los movimientos de mujeres y los movimientos indígenas, el objeto analítico de este ensayo.

Los movimientos de mujeres han mostrado dificultades para tender puentes con las mujeres indígenas³. No obstante, desde el movimiento indígena, se puede observar esfuerzos por levantar una agenda de las mujeres, en el marco de sus luchas por el reconocimiento como pueblo y nacionalidades. Los movimientos indígenas, si bien, no desarrollan una agenda particular orientada a modificar directamente las relaciones de género, propician prácticas orientadas a la equidad de género. Aún más, en muchos casos, las lideresas rechazan de manera explícita una agenda centrada sólo en las mujeres o en las relaciones de género, aduciendo una intromisión externa e imperialista. Abelina Morocho, ex-alcaldeza kwicha de un pequeño pueblo de Cañar y miembro de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), comentaba unos años atrás:

He escuchado que se dan cursos para mujeres, sobre la liberación femenina, en vista de eso se ha analizado mucho sobre este tema, el mismo que ha tenido variedad de problemas por ser una copia de otros países.... En muchos de los casos señoritas que no conocen la realidad basan su vida en lo que dicen otras personas y traspasan a la realidad cosas que no son experimentadas por ellas mismas...(Morocho, 1998: 223-24).

Como veremos el énfasis en los derechos como pueblo reinterpreta las jerarquías de género, robustece los aspectos comunitarios y evita una agenda autónoma de las mujeres pero, al mismo tiempo, posibilita prácticas por la igualdad de las mujeres. Este complejo juego ha tenido diferentes interpretaciones. De un lado, ha sido leído como una práctica contestataria al discurso estatal homogeneizante de la feminidad y masculinidad y se lo contrasta con las vidas de las mujeres indígenas que combinan roles reproductivos y de proveedoras (Radcliffe, 1993). O bien, como parte de intervenciones orientadas a modificar la discriminación de

3 Si bien se han realizado varios esfuerzos por desarrollar acciones conjuntas, éstos no parecen sostenerse en el tiempo. Asimismo, las agendas de dos importantes colectivos de mujeres (Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas así como del Foro Permanente de la Mujer) no reconocen ni apelan a las mujeres indígenas ni mujeres afrodescendientes, aunque hay mujeres de distinta procedencia racial y étnica entre sus afiliadas. Este desencuentro ha sido señalado en el caso ecuatoriano tanto por lideresas indígenas (Pacari, s.f.) como por analistas sociales (Minaar, 1998).

género, resignificando los roles y valores tradicionales de las mujeres (Cervone, 2002). De otra parte, es posible mirarlo como opción estratégica que pospone los intereses de las mujeres con el propósito de fortalecer la lucha por el reconocimiento de los derechos como pueblo; o bien, como una expresión del poder masculino que maneja el renacer indígena (Minaar, 1998). Y, finalmente, puede ser interpretado como parte de un proceso de creación de una suerte de “feminismo indígena”, en línea con la crítica al feminismo blanco occidental y de clase media, proveniente tanto del feminismo multiracial como poscolonial (Baca Zinn y Thornton Dill, 1996; Mohanty, 1986, 2003; Steady, 1996), perspectiva que interesa explorar. Este ensayo enfatiza en prácticas y pronunciamientos de las mujeres indígenas en el Ecuador que confirman que el feminismo no es un lenguaje universal y único para expresar las desigualdades de género y los intereses de las mujeres. Se observa una búsqueda de nuevos lenguajes para luchar por la superación de las desigualdades imbuidas en el conflicto étnico y racial. Esta mirada ha sido explorada por Richards (2002) para el caso de las mujeres Mapuche y por Hernández y Sierra (2004) con referencia a los encuentros continentales de las mujeres indígenas. En los últimos años, los discursos de las mujeres indígenas tienden a flexibilizarse respecto a la cuestión de las mujeres: se oyen voces de mujeres indígenas que se declaran feministas (Reuque, 2002; Richards, 2002) y, en el caso ecuatoriano, se observa un esfuerzo por construir un espacio autónomo de mujeres indígenas, articuladas en torno al Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE), quienes trabajan por la equidad de género en el marco de los derechos de los pueblos originarios. Pero en estas diversas vertientes el argumento común es que son las peculiaridades del mundo indígena, la llamada cosmovisión así como la división sexual del trabajo junto a las fracturas que presentan con respecto a las mujeres blancas de clase media las que marcan el desencuentro entre los movimientos de mujeres y las mujeres indígenas. Esbozamos varias razones que ayudan a explicar estos desencuentros, con especial referencia al mundo indígena de la sierra: las diversas construcciones de las relaciones de género, el racismo y la discriminación también como las tensiones entre un énfasis en las relaciones comunitarias y uno en los aspectos individuales de las mujeres. Argumentamos, entonces, que estos desacuerdos se producen por la particular articulación entre género, clase y etnicidad, expresadas en las nociones de respeto, discriminación y violencia.

La relevancia de explorar estas escisiones se cimientan, entre otros factores, en la constatación de que las mujeres indígenas en el Ecuador se encuentran especialmente rezagadas del bienestar económico y social del país. Estudios recientes (STFS-UNIFEM, 1998; Larrea y Montenegro, 2005; León, 2005; Ponce y Martínez, 2005) revelan que la vida de las mujeres indígenas está altamente correlacionada con la pobreza y reiteran formas de exclusión y discrimi-

nación en el empleo, los ingresos, el acceso a los servicios estatales, con especial referencia a la salud y educación. De esta manera, al igual que las mujeres de otros pueblos indígenas en la región se encuentran en malas condiciones para acceder a la distribución de los recursos estatales y de la sociedad, aspecto que merece especial atención de los movimientos sociales, los estados y los organismos de cooperación.

División sexual del trabajo e ideologías de género

Diversos estudios han argumentado la existencia de relaciones de género particulares en las sociedades indígenas andinas, miradas ya sea desde la división sexual del trabajo como desde las ideologías de género. Esta literatura enfatiza en la flexibilidad de la división sexual del trabajo y en los roles estratégicos que cumplen las mujeres en la reproducción de los hogares, las familias y las comunidades (Hamilton, 1998; Miles y Buechler, 1997; Prieto, 1998) y sugieren que las mujeres tienen varias fuentes de poder y negociación (i.e. factores productivos y saberes), al no estar abocadas, exclusivamente, a las actividades domésticas. Como ya indicamos se ha destacado, por ejemplo, que esta particular división sexual del trabajo resiste los discursos homogeneizantes de la domesticación de las mujeres emitidos por los estados (Radcliffe, 1993). Pero esta particular división del trabajo no sólo se la ha interpretado como una contestación al estado y poderes dominantes, sino también como una construcción arquetípica de la identidad de los pueblos andinos. En este contexto, la noción de complementariedad se presenta como un conector entre esta división sexual del trabajo flexible y las ideologías de género que hablan de una cosmovisión que considera a hombres y mujeres como equivalentes e iguales (Harris, 1978). Esta idea de la complementariedad como expresión de la igualdad entre los géneros ha sido cuestionada por estudios que muestran un complejo juego de jerarquías e igualdad en las relaciones de género (Harvey, 1989; Crain, 2001; de la Cadena, 2000), que abren y cierran opciones a las mujeres indígenas. En el marco de este debate exploramos las formas en que las relaciones de género construyen la trama comunitaria así como los roles de las mujeres en la preservación de las identidades de los pueblos.

Complementariedad y jerarquías: la trama comunitaria

En esta sección se hace una aproximación al uso y comprensión que los pueblos indígenas dan a las nociones de complementariedad, que reiteradamente sale a relucir al momento de hablar de relaciones de género en el mundo indígena. A

partir de este concepto, se propone un entendimiento que evita las categorías dicotómicas y que remite a la construcción de la trama de relaciones comunitarias y colectivas⁴.

La complementariedad y las relaciones de género

La complementariedad exhorta al carácter armonioso y equilibrado del orden comunitario y al sentido equitativo de las sociedades indígenas. En este marco, se considera que mujer y hombre son interdependientes y conforman un “par-primordial” (Lajo, 2002)⁵. Esta unidad complementaria está expresada simbólicamente en el *yanantin*, que representa igualdad o cantidades iguales (Skar, 1979: 95). Esta proposición subraya el carácter dual, complementario e igualitario al que aspira la participación política y económica del hombre y la mujer y se expresa en la dependencia mutua entre las partes y en las diferentes fuentes de poder de hombres y mujeres (Núñez del Prado, 1975)⁶. La intelectual kichwa Luz María de la Torre, propone a la dualidad y complementariedad como principios filosóficos de la organización andina:

Uno de los principios filosóficos (en el mundo indígena) es la dualidad: el mundo es dual, el universo es par, una de las manifestaciones, de este principio, es el necesario opuesto y complementario que gobierna la naturaleza entera andina, principio que tiene su base en los profundos mecanismos de la existencia misma de la vida y de su continuidad. Este principio, tiene su máxima expresividad en la dualidad mujer-hombre. No como manifestaciones personales, sino como principio natural de una expresividad que abarca toda una totalidad dual; no es un solo universo. La totalidad andina se transforma en la totalidad femenina y la totalidad masculina. Dos universos existentes, que se oponen, pero se unen complementariamente para su accionar y su propia realización...(De la Torre 1999: 11-12).

Esta propuesta sobre el carácter complementario y dual del orden social colectivo abre la posibilidad de mirar las relaciones de género más allá de los cuerpos de hombres-mujeres y sus roles sexuados (Rösing, 1997: 77). A juicio de estudiosos del mundo andino, “el cuerpo no se considera aparte de su ambiente (co-

4 La siguiente reflexión se basa en testimonios, escritos y conversaciones mantenidas por Gina Maldonado a lo largo de su trabajo con artesanos, artesanas y comerciantes transnacionales en Otavalo.

5 Este par debe encontrar y recorrer “la ruta o disciplina de los justos, de los nobles; del ser humano consagrado al cuidado del equilibrio del mundo, de la vida y de la naturaleza” (Lajo, 2002: 17-18).

6 Es importante indicar que esta construcción no está exenta de tensiones y violencia, según veremos en la segunda sección de este artículo.

mo en occidente), sino que éste forma parte de una complejidad que incluye tanto al cuerpo físico como el cuerpo metafísico y las diferentes costuras que interrelacionan los dos” (Arnold, 1997: 32). En este sentido, proponemos que las relaciones de género proveen la trama de las relaciones comunitarias. Y este carácter colectivo de la estructura social en el mundo indígena aparentemente prevalece sobre otros órdenes. La prioridad de las prácticas, entonces, estaría dirigida a mantener y sustentar la organización y continuidad de la colectividad.

Asimismo, hay que tener en consideración que las nociones de complementariedad, jerarquía e igualdad no necesariamente son practicadas y entendidas por los pueblos indígenas tal y como lo plantea la concepción occidental. Al respecto, Canessa destaca “que el uso de la palabra igualitaria para describir tales relaciones no es equivalente a la igualdad de individuos en el sentido occidental. Igualitario, en las relaciones andinas es el intercambio entre dos grupos de complementariedades. Hay un potencial tanto para jerarquía como para igualdad, y hay una negociación constante entre estos estados potenciales” (1997: 237).

Pero, ¿tienen vigencia las nociones de complementariedad y jerarquías en el mundo contemporáneo? A continuación ilustramos su funcionamiento en un grupo orientado a la producción y comercialización de textiles.

Complementariedad entre los kiwchas Otavalo

Varios estudios han enfatizado en la división sexual del trabajo y la complementariedad en comunidades agrícolas. La pregunta es si en el ámbito económico y de comercio transnacional las mujeres indígenas preservan (o no) formas de relación fundadas en la complementariedad. Los kichwas Otavalo han desarrollado actividades de producción y comercio transnacionales de textiles. Las mujeres son parte fundamental de ambas actividades. Según ellas mismas señalan, viajan, producen y comercializan artesanías “al igual que cualquier hombre”. En este marco, reconstruimos el proceso de producción, comercialización y viajes para identificar en este contexto cómo son designados los roles, responsabilidades y competencias a mujeres y hombres.

En este escenario es importante recalcar que los estrechos lazos de lo que se define como “complementariedad de roles de género y de generación”⁷ o “interdependencia de género” se reproducen constante y dinámicamente en la actividad económica de estas familias. La complementaria y estrecha relación –de dependencia, tal vez, desde la perspectiva occidental– entre mamá/hija o hijo, hermano/hermana, son también formas determinantes de relación de género a la

7 Cuando se habla de generación se hace referencia explícita a una conceptualización etaria marcada por las líneas de antecesores y sucesores al interior de los núcleos familiares.

hora de trazar los ejes recreadores de interdependencia y complementariedad en la dinámica socio-económica del grupo. El par esposo/esposa, por tanto, no es la única base reconstructora del orden cultural y económico del sistema social y de género en este grupo. La estrecha relación entre otros integrantes del núcleo familiar garantiza lo que las mismas mujeres –las madres sobre todo- definen como la permanencia y continuidad de la cultura y la tradición, la que implica la transmisión de los saberes en el arte de la producción y el comercio.

En el proceso de producción y comercialización de la artesanía, entra en juego la dinámica del desempeño de roles y diferencias complementarias y jerárquicas de género y de generación. La relación de género entre esposo y esposa, por ejemplo, con base en la necesidad del grupo de la familia nuclear y ampliada de productores y comerciantes sostiene un orden que permite el desempeño y desarrollo beneficioso de todos. Esto no quiere decir que este orden sea inamovible ya que de acuerdo a las necesidades del grupo o el colectivo, la jerarquización de los roles puede cambiar.

En el caso, por ejemplo, de “familias incompletas” -mamá/hija(o) o papá/hija(o)- la asignación diferenciada y complementaria de roles de género entre madre e hijo, hermana y hermano u otro, es clave tanto en la reproducción de las habilidades, conocimientos, relaciones y ritos de la sociedad como para la continuidad de la dinámica económica de la familia. El siguiente testimonio refiere cómo los miembros de la familia asumen y desempeñan distintos roles en el proceso de producción y migración para la comercialización:

Mi papá, dos tíos y las esposas de mis hermanos se encargan de preparar toda la mercadería que necesitamos para cada temporada. Viajan a Carchi, Ambato, Cuenca, a buscar lo que mandamos a pedir. Otros tíos y primos producen los sacos, gorras, pantalones y vestidos de algodón y lienzo. Lo que no se alcanza a producir tratan de conseguir a donde otros productores... (Joven Otavalo, entrevista, 2004).

Otros testimonios complementan este cuadro e indican que en caso de ser necesario las hermanas mayores pueden –por decisión propia- y deben –por decisión de la familia- viajar fuera del país a comercializar. Las esposas que producen así como las que viajan asumen sobre todo el rol de administradoras y estrategias de comercialización. De manera que las mujeres desempeñan un rol activo en la producción y comercialización, que varía según su ciclo vital:

Antes de que me casé ya viajaba unas veces con mis hermanos y papá y a veces sola también, por eso que aprendí desde muy joven muchas cosas sobre lo que es el comercio y el mercado en Europa. Yo lo que más hacía era administrar las ventas de mis hermanos, yo era la que debía saber cuánto y cómo

gastamos en lo que es desaduanización, bodega, por los puestos en las ferias, cuentas por pagar y cobrar, y cuánto tenemos en plata en las cuentas, asimismo en lo que debemos invertir. Aunque eso, más bien, decidíamos todos, pero yo era la que les hacía caer en cuenta (...) Ahora que me casé hago lo mismo pero como que es un poquito más fácil porque trabajamos sólo para los trecitos (ella, esposo e hijo). Cuando me quedo en Otavalo, más fácil todavía. Yo me encargo de todo aquí. Sólo para las decisiones como muy importantes o grandes es que espero consultar con mi esposo, o por lo menos con mis papaces... (Mujer Otavalo, entrevista, 2003).

En la gestión económica de la actividad textil, el desempeño de roles y jerarquías generacionales y de género tiene un orden flexible. En la etapa de producción, las mujeres son las encargadas de comprar, preparar la materia prima (aunque esta actividad puede, con mucha frecuencia, ser compartida con el esposo o con la hija o hijo), confeccionar el tejido y administrar los gastos de inversión en materia prima. El hombre se enfoca a tejer, buscar compradores para la producción y adquirir maquinaria moderna. La división de tareas permanece entre las familias que están fuera de Otavalo, comercializando. En este caso las mujeres deciden la compra de la mercadería y mantienen el stock de la misma, la seleccionan y clasifican para la venta, definen las estrategias de mercado y comercialización y administran el negocio familiar en el ámbito nuclear privado. Por su lado, el hombre se encarga de negociar la compra de la mercadería seleccionada y, posteriormente, negociar la venta de esta. Es decir, realiza las transacciones en el ámbito externo, incluidos el manejo general del negocio a nivel público, los trámites con bancos, aduanas, permisos de venta en ferias, etc. En esta división del trabajo se mantiene un sistema de diferencias complementarias que incluyen género y generación. Tanto los adultos mayores (hombre/mujer) como los niños y niñas asumen y cumplen funciones de acuerdo a la edad, género y necesidades surgidas del grupo.

Estas actividades en el terreno de la producción y comercialización están articuladas al desarrollo de labores domésticas para las cuales las mujeres han sido entrenadas. De la Torre relata de manera punzante esta experiencia, marcando diferencia con respecto a mujeres de clases más acomodadas:

Desde muy pequeñas traemos leña, para preparar nuestra comida, hierba para las gallinas y los cuyes, ayudamos a pelear las papas, a lavar los alimentos, a prepararlos, a barrer nuestro cuarto, a buscar agua, para las necesidades cotidianas, a lavar en la acequia, a ayudar en toda actividad, ese es nuestro juego. Nosotras no tenemos muñecas lloronas, con pasos de autómatas, ni orinas olorosas. Tenemos a nuestras hermanas y hermanos, y si no los hay, están nuestros primos, sobrinos, y los guaguas de la vecina (...) Tenemos orines y caca real, tenemos mugre que huele y que se necesita lavar (De la Torre 1999: 35).

Los roles jerárquicos se despliegan sobre la base a un juego de representaciones y símbolos de género, pero sobre todo de generación que tienen mucho peso al momento de tomar decisiones, asumir responsabilidades y privilegios. Estos roles tienen por finalidad complementar, generar orden y armonía en las relaciones intragrupalas. Así, en la dinámica económica familiar las implicancias de la mujer, el hombre, el anciano, el joven o el niño pierden valor personal o individual porque ante todo prevalece el interés colectivo. Por ejemplo, al momento de decidir la compra de una casa o la inversión para un gran negocio, la aparente disputa entre hombre–mujer por la autoridad, poder y control de los bienes económicos y/o materiales usualmente se pierde ante la influyente opinión -e incluso, decisión- de los mayores. Y es que a mayor edad mayor poder de influencia, elección y decisión sobre las actividades económicas de la familia. Sin embargo, en los últimos tiempos cada vez más es el status socio-económico un factor que construye relaciones jerárquicas. En este sentido, quien tenga mejor posición económica y social dentro de la familia tendrá mayor influencia, autoridad, poder y libertad de decisión entre los del grupo.

La diferencia complementaria en las actividades económicas y en la administración del hogar no implica necesariamente una estricta jerarquía de género. Los roles, las responsabilidades y derechos entre los Otavalo comerciantes y productores no permanecen estáticos. Pueden intercambiarse entre los miembros de la familia de acuerdo a las circunstancias y necesidades del grupo. En este sentido se constituye una trama compleja de interrelaciones que semeja las urdimbres que se combinan para conformar la tela. Lo horizontal y lo vertical intercambian sus posiciones para asegurar la permanencia de la colectividad; la continuidad económica, social y la identidad cultural del grupo⁸. En esta trama, se destacan los puntos de intersección mientras que los límites de los roles, competencia y jerarquías de hombres y mujeres se vuelven difusos. Resulta complejo y escurridizo establecer cuando empiezan y terminan los límites de la complementariedad y la interdependencia por género y generación. En estos escenarios, las divisiones, en todo sentido y en particular entre, “masculino-femenino, arriba/abajo, adentro/afuera, “se destacan y se equilibran”, aunque su integración (pueda quedar) por siempre incompleta” (Sikkink, 1997: 122). Es este espacio el que abre las puertas a problematizar la vida de las mujeres de los pueblos indígenas.

8 Resulta ilustrativo recordar la descripción sobre las multicolores urdimbres de los tejidos usados por hombres y mujeres en Bolivia y que representan el tejido social y cultural del grupo de parentesco (Arnold y Yapita, 1997: 347).

Mujeres guardianas de la identidad de los pueblos

Documentos y pronunciamientos emitidos por indígenas asignan a las mujeres la misión de preservar la cultura de sus pueblos. Pero no es sólo el discurso político el que enfatiza en este papel de guardianas de la identidad colectiva. Mucha de la literatura académica producida sobre mujeres indígenas coincide en representarlas como reproductoras y transmisoras de la cultura de su grupo. En este imaginario ellas aparecen ligadas al universo de las tradiciones, caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural⁹. A decir de Marisol de la Cadena (1992) en su estudio en el Perú, tales elementos las hacen aparecer como “más indias” que los hombres quienes, dada la mayor interacción con los espacios urbanos, han tenido más libertad para modificar sus vestimentas y manejarse en el bilingüismo¹⁰. Así, ellas serían “más indias” no sólo por su ubicación social y económica, sino además por la capacidad asignada para preservar la cultura y mantenerse menos permisivas al contacto cultural “foráneo”, transformándose en vehículos de “identidad étnica”. En muchos sentidos, la cultura que las mujeres indígenas representan, y “deben” preservar, aparece como algo dado e inmutable. Esta imagen trae aparejada una serie de contenidos mediante los que se regula socialmente el comportamiento de las mujeres indígenas. En este contexto, el cuerpo físico se convierte en un espacio “práctico de control social” y en una matriz identitaria para la totalidad del pueblo, pues “mediante sus costumbres rutinarias, estas mujeres crean identidades de vital importancia para la reproducción cultural del grupo” (Crain, 2001: 353).

Esta regulación del cuerpo y comportamiento de las mujeres no es un proceso unívoco sino que aparece como un campo de negociación entre sectores dominantes, estado, pueblos indígenas y las propias mujeres, quienes resignifican los roles adscritos por la cultura dominante¹¹. De esta manera, la “sociedad dominante” no es la fabricante exclusiva de la representación de las mujeres indígenas como “guardianas”. Concepciones similares se pueden rastrear en los pronuncia-

9 Esta idea se puede rastrear ya en 1960 cuando estudios que informaron proyectos de desarrollo comunitario señalaban que “las mujeres de las áreas rurales tienden a ser más conservadoras y a retener las costumbres locales, el vestido y los hábitos tradicionales” (Misión Andina (1960), cit. en Radcliffe y Westwood, 1999: 230).

10 Esta idea es reiterada y ampliada por Barrig (2001:99) para quien las campesinas andinas, “receptoras de un legado de siglos, (...) están esencializadas en un papel que las ancla a la sabiduría ancestral, a la comunicación con la naturaleza, a la reproducción de las costumbres”.

11 Para Crain (2001) las clases dominantes habrían tenido un rol importante en la construcción estereotipada de las mujeres indígenas, como representantes de la “auténtica tradición”. Pero al mismo tiempo relata cómo las mujeres han hecho uso de esta representación en un contexto turístico para encontrar un nicho laboral. Asimismo, la literatura boliviana ha subrayado la asociación entre estas imágenes y símbolos nacionales (Salazar de la Torre, 1998).

mientos de lideresas e intelectuales así como en producciones de los pueblos indígenas. Un antecedente lo encontramos, por ejemplo, en el mito andino de creación que Luz María de la Torre denomina “Cuento del hombre y la mujer”. Este nos relata que una vez creados el hombre y la mujer, Pachacamac, el espíritu ordenador del universo, les pidió verse al día siguiente para indicarles su destino. La mujer se despertó antes que el hombre. Pachacamac la llevó a recorrer todo lo creado, luego de lo cual ella le dijo firmemente: “Deseo que los dominios femeninos sean en todo lo que yo he visto, porque no puedo dejar nada que mis ojos han descubierto que no lo pueda tener, cuidarlo y observarlo diariamente”. A lo que Pachacamac replicó: “Todo el universo que se vea es femenino, gran campo has escogido y yo te lo concedo. Te doy la responsabilidad de generar, mantener y proteger la vida, la naturaleza y al mismo hombre (...) Motivarás y darás el alma a tus hijos, transmitirás tu sensibilidad, gusto y conocimientos a todos los que nazcan de ti” (De la Torre, 1999: 15-16)¹². La labor de la mujer se la adscribe en directa relación con la naturaleza, una comunión que enfatiza su rol de cuidado y en la que se le encarga el papel de “resguardo” de lo existente, tarea que implica tanto la prolongación de los seres vivos como la transmisión de los saberes.

Figura 1

La vigencia de este imaginario que liga mujer/madre/naturaleza se hace sentir, por ejemplo, en un afiche publicitario que ha sido usado en diversos foros indígenas¹³. Estos eventos se han promocionado a través de la imagen de una mujer indígena que engloba y cobija en su cuerpo los distintos elementos de la naturaleza. En esta ilustración (figura 1) la materialidad corpórea de la mujer es la de

12 En este mito se articula la dicotomía naturaleza/cultura en directa relación con los sexos, pues si la mujer asume el mundo sensible de la creación –y su cuidado–, al hombre le es encargado el universo de lo invisible, de las ideas, de lo que hay que construir. En sentido, se naturaliza la división sexual del trabajo.

13 Como por ejemplo, en el Foro de la Mujer Indígena realizado en varias ciudades del país durante 1994, en II Congreso de los Pueblos Indígenas del Ecuador, realizado en Otavalo del 20 al 23 de diciembre de 2004 así como en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala - América, efectuada del 21 al 25 de Julio de 2004.

un contenedor, similar a la Pachamama. Una representación y simulación femenina del mundo, con una figura circular que se cierra con pies y manos, sugiriendo la protección maternal de lo existente. El informe narrado de la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas (2004) que acompaña esta imagen, reitera la idea de la mujer como de guardiana de la cultura:

Mujeres indígenas: mujeres protectoras de la identidad, transmisoras de la cultura y la educación, protagonistas en la lucha, partícipes plenas en los procesos por el reconocimiento de los derechos de Pueblos Indígenas...

La cita reafirma lo señalado por Barrig, pues si “la identidad étnica es el territorio simbólico desde el cual los movimientos indígenas se perfilan en los escenarios públicos nacionales”, los líderes “cuentan con las mujeres para reproducir el legado que los palanquea a la arena política” (2001: 100). Consideramos, sin embargo, que esta asignación abre nuevas oportunidades a las mujeres. El rol imputado desde el propio colectivo sitúa a las mujeres indígenas en un espacio de resguardo cultural y en el acto les otorga un papel social comunitario vital para la sobrevivencia y el bienestar del grupo. Función nada menor si se considera que el propio movimiento indígena ecuatoriano le asigna al espacio comunitario y a las redes que se tejen en este, un sitio preponderante en la lucha reivindicativa, que como veremos más adelante les abre terrenos para intervenciones orientadas a la equidad de género. Luis Macas, reconocido político e intelectual indígena, al asumir la Presidencia de la CONAIE en el 2005, es explícito al destacar el importante papel de este ámbito: “desde allí (desde los gobiernos locales y comunales) se construye el poder alternativo. En la comuna está el poder y la fuerza del movimiento indígena” (Macas, 2005). Es esta valoración del papel biológico y cultural desempeñado por las mujeres indígenas, la que les ha permitido tejer una serie de estrategias para ganar espacios en los ámbitos públicos de poder y decisión.

La apelación estratégica desde las propias mujeres

Las mujeres hemos podido mantener en gran medida la cultura de nuestros mayores, recrearla en la cotidianidad, nutrirla de la vida de las generaciones que hemos habitado estas tierras, y contribuido a mantener vivos nuestros principios...
(Vicenta Chuma y Josefina Lema, 2000)

La cita en el epígrafe sugiere que las mujeres indígenas no serían sujetos pasivos de esta representación. Muchos de los discursos de lideresas se surten de las imá-

genes de que son objeto, erigiendo desde aquí modos de acción político-social y revalidaciones de su presencia.

La presencia de la mujer es permanente en todas las actividades dentro de las comunidades; por lo general somos las mujeres quienes seguimos acunando a los *huabuas* (niños) con canciones quichuas, quienes le hablamos a la *pa-chamama* (madre/tierra) (...) En las mingas y asambleas crece la participación de la mujer, pues, al mantener en mucho los ejes de lo comunitario en nosotras, podemos proponer y ejercer justicia, promover la equidad en los repartos de aguas, trabajo, *cucayos*, orientación; y, también, proporcionar la reflexión muy ligada a las costumbres antiguas, a la necesidad de fortalecer la familia (Chuma y Lema, 2000).

Este pronunciamiento hecho por dos lideresas indígenas ecuatorianas activa el imaginario de “guardianas y reproductoras” de su pueblo al tiempo que las liga al ámbito comunitario y de vinculación con la naturaleza estableciendo, además, una relación directa entre la posición social de mujer/madre y la de transmisora cultural¹⁴. Esta representación estuvo presente también en la Declaración de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América, realizada en Oaxaca, México del 30 de noviembre al 4 de diciembre de 2002, en donde se señala:

Reafirmamos que la riqueza ancestral de los pueblos indígenas tiene sus orígenes en la transmisión de sus valores culturales a través de la educación familiar y comunitaria, donde las mujeres han jugado un rol importante como comadronas, consejeras y guías espirituales, propiciando la permanencia de nuestros conocimientos, valores y saberes...

Habría una construcción autoconsciente de su identidad y de la importancia social de su rol. Esta serie de apelaciones no es, por consiguiente, la mera aceptación de las representaciones y las funciones comunitarias que les han sido asignadas por otros, sino una estrategia discursiva que valida y reivindica su lugar al interior del colectivo y del movimiento. Se evoca la imagen descrita como un recurso político para tener voz, para ser reconocidas en su identidad como pueblo y en la importancia de su papel.

Pero esta serie de llamados constituyen también una estrategia retórica para una audiencia que no es indígena. Una de estas apelaciones directas a la identidad de los pueblos se encuentra, por ejemplo, en el despliegue de vestimentas tradicionales que realizan las lideresas indígenas. En esta postura adoptan el poder y accio-

14 Otro ejemplo lo plantea un estudio sobre una comunidad indígena al noroeste de Argentina. Allí se señala que nuevas imágenes de las mujeres han sido creadas por agencias de desarrollo católicas y organismos no gubernamentales (Occhipinti, 2003: 124).

nes concretas para representarse a sí mismas y a su grupo, resignificando las imágenes estereotipadas de “más indias” tejidas sobre ellas. Es en este sentido que enfatizar la vestimenta “tradicional” se ha convertido en una estrategia política de posicionamiento público de la diferencia: “vestirse” sería “arroparse” de una cultura e identidad de los pueblos y desde ahí dar batalla en pos de la sobrevivencia del colectivo. Se erige, por tanto, como una acción política que refuerza el sentido de pertenencia al tiempo que marca fronteras con la sociedad mestiza. Ejemplo de ello es la ex parlamentaria y ex Ministra de Relaciones Exteriores, Nina Pacari, quien declara que a partir de la experiencia educativa superior comenzó a valorar y reconocer que antes -vestida de mestiza- estaba negando “su ser” (Bulnes, 1994: 56). Desde este instante enfatiza su ascendente indígena (cambia de nombre, acentúa su vestimenta y su lengua); es decir, “fabrica” una imagen y en ello ejecuta el poder de representación social y política de sí y de su identidad como pueblo. Esta posibilidad de “construirse a sí misma” por fuera de la sociedad dominante y a través de un proceso reivindicativo que intenta restablecer espacios de autonomía (Richards, 2002), le otorgaría al mundo indígena, y a sus lideresas de manera específica, una capacidad agencial y de resistencia que usualmente es ignorada y desconocida.

En esta serie de apelaciones, además de resignificar las imágenes y roles asignados, se define el punto de enunciación de muchas de las demandas que analizamos más adelante. Posicionadas desde la imagen de guardianas de la cultura y de la identidad del pueblo, las exigencias por lo general priorizan las demandas del colectivo indígena. El discurso de aquellas que participan en las organizaciones se encuentra marcado, en consecuencia, por la lucha encaminada a obtener justicia para todo el pueblo, esfuerzo general que involucra a hombres y mujeres. Este esfuerzo grupal abre, sin embargo, prácticas orientadas a mejorar la vida de las mujeres, las que denominamos prácticas por la equidad de género.

Prácticas por la equidad de género

Esta segunda sección explora las trayectorias de lideresas e intelectuales indígenas con especial referencia al papel desempeñado por la educación en estos procesos. La educación y las experiencias discriminatorias sufridas por las mujeres han sido factores importantes en la elaboración de narrativas y discursos relativos a los derechos de los pueblos así como de su activa participación en la política indígena. Estas narrativas han sido traducidas en agendas que visibilizan a las mujeres, aún cuando no confrontan directamente las relaciones jerárquicas entre los géneros. Argumentamos, sin embargo, que estas trayectorias abren prácticas por la equidad de género las cuales a su vez favorecen la elaboración de una agenda más centrada en problemas particulares de las mujeres.

Trayectorias de lideresas e intelectuales

Dentro de este proceso de lucha contra la injusticia social, cultural y política, también descubrí la discriminación por sexo y que muchas veces se lo quiere ocultar aduciendo que es cultural. Es allí también mi lucha por conseguir la igualdad de derechos entre hombres y mujeres (Rosa María Vacacela, 1997).

Un aspecto sobresaliente de los movimientos indígenas en el Ecuador es la presencia de lideresas e intelectuales mujeres. ¿Cuáles son sus trayectorias? ¿Qué las acredita como intelectuales y líderes? Estas son algunas de las preguntas que contestamos en esta sección del trabajo. El trabajo pionero de Crespi (1976) señala que en el Ecuador las lideresas de los años cuarenta y cincuenta tenían un liderazgo estratégico: era la falta de propiedad lo que las legitimaba. Al vivir en un ambiente altamente represivo como el de las haciendas, las mujeres tenían una capacidad móvil mayor que sus pares masculinos ya que no accedían a tierras y recursos del patrón. Ello explica parcialmente la legitimidad de estas lideresas. Indagaciones posteriores han mostrado que roles y saberes ligados a la salud/enfermedad y la pertenencia a familias de prestigio parecen haber sido factores de relevancia en la constitución de estos liderazgos. Cervone (1998a: 171) señala además que el don de la elocuencia era un elemento clave del liderazgo tradicional de las mujeres¹⁵. En cambio, el liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas está articulado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos y representación comunitaria, la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política. Al mismo tiempo, las experiencias de violencia y discriminación de las mujeres en los procesos educativos las desafían a politizar sus identidades como pueblo indígena y como mujeres. Así, la educación como elemento estratégico de lucha se acompaña de prácticas comunitarias, las cuales muchas veces son heredadas, para acreditar que los nuevos conocimientos y el capital cultural se traduzcan en un liderazgo reconocido. En razón de ello, esta sección busca trazar la importancia que tiene la educación para la formación de las lideresas e intelectuales de hoy.

15 Esta capacidad persuasiva estuvo asociada al uso de metáforas: “Nosotros los indios somos como granos de quinua en un costal, nadie nos puede contar pero vivimos abandonados en el páramo y no tenemos más amigos que la luz de la luna” (Tránsito Amaguaña: ‘la vejez y yo nos quedamos guambrita’, *Diario Hoy*, 12.05.2002).

La escolarización y las prácticas comunitarias

La educación universal y laica se instala en el Ecuador en el siglo XX y, tíbiamente, llega a los y las indígenas a través de las escuelas prediales y comunales. Pero es a partir de los años cincuenta, al igual que en el resto de Latinoamérica, que se amplía la cobertura de la educación pública en el marco de políticas desarrollistas (Ossenbach, 1999). Esta expansión de la educación ha estado auspiciada por las demandas indígenas, quienes desde fines de la década de los cuarenta empiezan un proceso de experimentación con formas educativas. En este sentido, destacan las escuelas sindicales en la zona de Olmedo (provincia de Pichincha) auspiciadas tanto por líderes locales, como Dolores Cacuango, así como por maestras normalistas de Quito afiliadas al Partido Comunista. En esta misma zona, posteriormente, se experimenta con procesos de alfabetización haciendo uso del kwicha. Estos procesos se consideran como el inicio de la educación bilingüe en el Ecuador (DINEIB, s.f.). Desde ese entonces la educación se convierte en una herramienta para los pueblos indígenas, primero en su lucha por la tierra y la propia educación y, seguidamente, por el reconocimiento de sus derechos como pueblos y nacionalidades.

Para las mujeres indígenas este camino ha sido especialmente difícil. Por razones culturales y económicas¹⁶ se considera que los hijos varones tienen prioridad ya que ellos serán los primeros en salir de la comunidad, sea en busca de nuevas oportunidades laborales o en representación de ella (Tene, 2000: 210-211). En razón de estos roles, deben contar con herramientas que les faciliten la interrelación con el mundo blanco y mestizo. El manejo de la lengua dominante se vuelve clave para trámites oficiales, acceso a fuentes laborales, diálogos y/o negociaciones. Por otro lado, como se analizó, la educación formal para ellas tiende a reducirse a los ciclos básicos. De este modo, las mujeres indígenas deben luchar contra las razones que privilegian la educación de los niños varones, en desmedro de las niñas. Como lo relata Dolores Yangol:

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 (...) 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

16 Al encontrarse la población indígena en mayores condiciones de pobreza (en el Ecuador 9 de cada diez personas definidas como pobres, son indígenas) que el resto de la población, se entiende que la superioridad económica se convierte en una ventaja y la precariedad en una abierta desventaja (INEC, 2001, cit. en STFS, 2003).

mis libretas buenas calificaciones. Yo misma me emocionaba por terminar la primaria (...) A mí, porque soy mujer, ya me sacó de quinto grado. Entonces yo me resentí... (cit. en Cervone, 1998b: 75).

Las ventajas de los varones en el acceso a la educación se grafica en los relativamente más altos índices de analfabetismo y bajos índices de escolaridad entre las mujeres indígenas¹⁷ y en la predominancia masculina existente en el liderazgo indígena. Pero, además de la discriminación de género, quienes han logrado llegar a los espacios escolares han debido enfrentar la fuerte discriminación étnico-racial existente en estos ámbitos:

Quando fui a la escuela, sentí la fuerza de la discriminación hacia mí y mi cultura. Los profesores eran mestizos y no querían que habláramos quichua (lengua de salvajes, según se decía), si lo hacíamos nos pegaban con una vara de pino (...) Además, los profesores únicamente impulsaban a los hombres a estudiar; las mujeres no les interesábamos, ya que sólo servíamos para realizar los quehaceres domésticos. Sentí también la discriminación por parte del resto de compañeras y compañeros mestizos, que se burlaban de nosotros, hombres y mujeres indígenas, y nos maltrataban (...) nos quitaban la ropa y la botaban, jugaban con ella y la rompían, hacían lo que les parecía a ellos y los profesores no decían nada, más bien se reían... (Tene, 2000: 211).

Son estas experiencias de discriminación las que han transformado a la educación en una herramienta para frenar los atropellos. El testimonio de la dirigente salasaca Carmen Jerez (2004)¹⁸ señala explícitamente que fueron las duras experiencias vividas por sus padres y por la gente de su comunidad lo que la estimuló a superarse a través del estudio. Así, las dificultades vividas en razón de la identidad étnico-racial y/o en razón de una identidad de género, han convertido a la educación en pilar fundamental de la experiencia formativa de algunas de las lideresas indígenas.

La relevancia adquirida por los procesos educativos está también articulada a un contexto político moldeado los movimientos indígenas. Esta presencia pública y política ha abierto nuevos espacios y ha posibilitado la actuación de hombres y mujeres indígenas en círculos públicos, académicos y políticos antes no ocupados por ellos y ellas. Hay una creciente demanda de cuadros técnicos y profesionales, al tiempo que las propias comunidades indígenas comienzan a percibir la necesidad de educarse como prioritaria. Dichas aperturas han sido

17 Según el censo poblacional aplicado en el Ecuador en 2001, las mujeres indígenas son quienes registran una tasa mayor de analfabetismo. Así, mientras el conjunto de mujeres no indígenas revela una tasa de analfabetismo de 8.5% entre las mujeres indígenas este índice asciende al 35%.

18 Carmen Jerez es Magíster en Educación Intercultural Bilingüe.

además fomentadas por organismos de cooperación y organismos no gubernamentales que financian proyectos y actividades bajo la condición de que se incorpore la equidad de género entre sus lineamientos.

En este marco y a través de la educación en las escuelas hispanas¹⁹, cuyo énfasis estaba puesto en la integración de los indígenas al Estado nacional²⁰, se forma un buen número de indígenas cuya principal característica es la adaptación a estos sistemas alejados –en sus formas y contenidos– de la vida comunitaria que los había rodeado hasta entonces. Un ejemplo de formación de este tipo de liderazgo lo encontramos en Lourdes Tibán²¹, quien afianzó su representación mediante procesos de educación formal. Ya adulta y mediante una beca accede a la formación universitaria. Este hecho le permitió obtener el reconocimiento de su comunidad indígena de Chirinje Bajo, en la parroquia Mulalillo, y el apoyo de sus pares masculinos en las diversas funciones que ha debido desempeñar. Su caso, así como el de otras mujeres indígenas, evidencia que ha tenido que lidiar y ganar los espacios en los cuales ha participado. En este marco, los estudios han sido una herramienta fundamental para insertarse dentro del proceso organizativo y conductor del movimiento indígena²².

Casos como este permiten afirmar que las mujeres indígenas estarían interesadas en la educación y en carreras universitarias. Sin embargo, la información estadística sobre escolarización entre la población indígena revela alarmantes desventajas. Como ya señalamos las más altas tasas de analfabetismo se concentran entre las mujeres indígenas y el mejoramiento de los niveles educativos entre estas ha sido mucho menor que entre el promedio de las mujeres del país²³.

19 En el Ecuador existen dos sistemas de educación: la educación hispana que corresponde a la que siempre existió dentro del sistema público de educación y la educación intercultural bilingüe que obedece a las demandas del movimiento indígena que logra la creación de la Dirección de Educación Bilingüe Intercultural (DINEIB) en el año 1989.

20 En razón de esto, el accionar no contemplaba los valores culturales, la tradición e idiomas propios de los pueblos indígenas.

21 Doctora en Jurisprudencia, con varios cursos de postgrado. De pequeña sólo cursó estudios básicos puestas que su madre le indicó que con la instrucción que ya tenía era suficiente (Lourdes Tibán, entrevista, 2004). Trabajó de empleada doméstica hasta que logra obtener una beca para costear sus estudios universitarios. Aparte del cargo en el MICC, ha estado ligada a organizaciones indígenas y fue candidata a la Alcaldía de Salcedo por el movimiento Pachakutik en el año 2004, perdiendo esa elección. En la actualidad se desempeña como Secretaria Ejecutiva del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, CODENPE.

22 Un aporte importante dentro de su formación académica, lo constituyó la beca proporcionada por la Fundación Hans Seidel a cuyo alero se han formado muchas lideresas indígenas, en parte gracias a que esta institución toma en consideración la equidad de género al momento de adjudicar becas, pese a que uno de sus directivos reconoce que “los varones vienen con mayor formación académica” (Buñay, entrevista, 2004).

23 Durante la década de los noventa, a nivel general, tienden a cerrarse las brechas de género en el acceso a la educación. Especial notoriedad tiene el acceso de las mujeres a la educación superior. Sin embargo, esta dinámica presenta un comportamiento diverso entre la población indígena, donde se mantienen importantes brechas de género y un significativo rezago en el acceso a la educación media y superior (Ponce y Martínez, 2005).

Por otra parte, otro factor importante de escolarización y de formación de liderazgo femenino ha sido la trayectoria política de la familia. Aquellas familias con presencia de líderes han promocionado la educación tanto de los hijos como de las hijas. Los casos de Cecilia Velásquez²⁴, Carmen Jerez y Rosa María Vacacela²⁵ ilustran que el liderazgo femenino ha estado ligado a la condición de liderazgo paterno y muy entrelazado con las demandas comunitarias.

Hemos crecido en la casa de un dirigente, más que un dirigente, de un líder y creo que esa herencia he heredado yo básicamente de los cinco hermanos que somos, tres mujeres y dos varones... (Cecilia Velásquez, entrevista, 2004).

La astucia de mi padre del poder de mediación de los conflictos que presentaba en la comunidad en ese entonces. Estas experiencias ha sido la herencia que ha dejado mi padre latente por mis venas que refleja en mí la capacidad de hacer gestiones y participar en diversos ámbitos como mujer indígena... (Jerez, 2004).

Desde niña participé con mis padres en las mingas y reuniones comunitarias. Me gustaba mucho ver a la gente como se reunía para trabajar y solucionar los problemas, eso me daba coraje y ganas de vincularme a participar, pero también debo resaltar el liderazgo de mi padre que me enseñó a participar en la organización y a pensar en el bienestar de los demás; en la fuerza que tiene la gente organizada...(Vacacela, 1997).

Como ya se dijo, las intelectuales y lideresas indígenas han debido afrontar enormes barreras en su lucha por el acceso a la educación. Escollos que han encontrado también en el camino de su visibilización pública y en la conformación de sus liderazgos comunales²⁶, sociales y/o políticos. La incursión en estos espacios no ha estado exenta de problemas. Desde ellos han debido enfrentar una serie de normas socioculturales que restringen su accionar en ámbitos públicos. Nina Pacari recuerda sus primeras experiencias de trabajo político, en donde sus padres no le daban permiso, pues “como mujer tenía que ser de la casa, era una locura

24 Cecilia Velásquez es profesora del sistema de educación intercultural bilingüe, con estudios de postgrado y actualmente Consejera Provincial de la provincia de Cotopaxi.

25 Rosa Vacacela es economista y consultora en variados proyectos sociales relacionados con organizaciones indígenas.

26 Otro hecho que ha incidido indirectamente en la mayor participación de las mujeres en la vida comunitaria es la migración masculina, dentro o fuera del país. La migración ha obligado a que la mujer se convierta en jefa de familia y gestione mejoras para la comunidad. Debido a ello, las mujeres asumen nuevas y mayores responsabilidades, aspecto que ha abierto una reflexión y prácticas en beneficio de las mujeres (Blanca Chancoso, entrevista, 2003).

salir fuera de ella y estar en reuniones” (Bulnes, 1994: 56). Dificultades reiteradas por otras representantes indígenas:

Para llegar hasta donde me encuentro y participar en todo este proceso, he tenido que superar muchos obstáculos tanto en el plano personal como en lo familiar y social, venciendo la discriminación de género, racial, de cultura, machismo, el autoritarismo de los dirigentes.... (Tene, 1997).

Esta realidad las ha obligado a implementar una serie de estrategias. Como se dijo, el reconocimiento de su preparación profesional le permitió a Lourdes Tibán sortear muchas vallas antes de ocupar la Vicepresidencia del Movimiento Indígena y Campesino del Cotopaxi, cargo que hasta ese entonces sólo habían desempeñado los hombres (Lourdes Tibán, 2004). Otras, en cambio, han tenido que negociar apelando al total cumplimiento de sus tareas domésticas y de cuidado:

En el hogar porque mi esposo era celoso, se ponía furioso, decía que el hombre manda, no la mujer (...) Inicé dialogando, demostré a través de la práctica que seguía siendo una esposa y madre responsable. Con esa demostración inicié apoyándome poco a poco, hasta que ahora tengo su colaboración total y se siente orgulloso de que su esposa sea tan activa... (Tene, 1997).

Si, como se dijo, las duras experiencias vividas estimulan los procesos educativos, éstos al mismo tiempo han permitido desarrollar una reflexión sobre la identidad de los pueblos indígenas y, luego, sobre los derechos de las mujeres:

Yo creo que desde el lado indígena la educación tiene que ser vista como un proceso de reconstrucción de la identidad y de fortalecimiento de lo que somos nosotros, de nuestra identidad... (Lourdes Tibán, entrevista, 2004).

Estas prácticas han redundado en una mayor autoestima y valorización de su condición étnica y a la vez les ha proporcionado herramientas para la defensa de su identidad y de sus derechos como pueblos indígenas y como mujeres, instalando un nuevo escenario de acción social y de oportunidades.

Las guardianas del pueblo necesitan educarse

Nosotras, las mujeres estudiantes, profesionales, migrantes, activistas, no cuestionamos los roles tradicionales femeninos de nuestros pueblos, sino que valoramos esos roles tradicionales que posteriormente transmitiremos. Cuando asumimos una posición consciente de nosotras mismas, debemos encontrar la solución a este dilema: el de reafirmar nuestra cultura tradicional e identidad étnica y al mismo tiempo el de mantener una crítica a las inequidades de género dentro y fuera del entorno cultural” (Miriam Masaquiza, 2004: 40).

La existencia de los impedimentos mencionados y las nuevas posibilidades de repensar la identidad ha permitido generar un proceso de formación y fortalecimiento de liderazgo femenino amparado en la idea de rescate cultural identitario. Este proceso de educación y formación potencia y valida, estratégicamente, la representación de resguardo de identidad cultural.

Una necesidad apremiante para las mujeres era la de formarnos mejor, capacitarnos como líderes, tener elementos para poder aportar en mejor manera a la comunidad, la organización y la crianza de los hijos. Sin embargo, siempre nos íbamos quedando rezagadas de la educación, de la participación más activa; cargando a los hijos íbamos a las acciones, a las mingas, a las reuniones; pero, éramos cada vez más conscientes de que nos faltaba una preparación...(Chuma y Lema, 2000).

En esta cita se asume la capacitación de la mujer como elemento indispensable para aportar a la comunidad y mantener la cultura, lo que implica ciertamente la asunción del papel de guardianas colectivas al tiempo que -y quizás indirectamente- constituye una estrategia para ir abriendo espacios de posicionamiento público y social. La educación aquí propuesta está orientada a reafirmar la reproducción del colectivo y argumentada en la especial relevancia de las mujeres indígenas en la vida comunitaria.

Estas consideraciones llevaron a las mujeres kwichas, agrupadas en la ECUARUNARI, a generar propuestas de formación política, pues como señala Josefina Lema: “Nosotras nos hemos dado cuenta que hemos sido partícipes siempre de las actividades desde nuestras casas, nuestras comunidades y organizaciones y en estos espacios hemos demostrado que somos capaces de conducir, pero necesitamos conocer y prepararnos más” (cit. en Suárez, 2001). A estas necesidades y limitantes responde la creación, en 1996, de la Escuela Nacional de Líderes “Dolores Cacuango”. La iniciativa “surge como respuesta a una realidad de exclusión en la participación política de las mujeres” y “(...) constituye al momento la experiencia política más importante en capacitación y formación política del movimiento indígena ecuatoriano” (Palacios y Chuma, 2001). En razón

de lo último, la Escuela apunta al desarrollo del conocimiento y compromiso con el proyecto político de los Pueblos de la Nacionalidad Quichua –ECUARUNARI y, por tanto, se postula bajo la impronta de considerar “las necesidades y derechos apremiantes de las mujeres” en tanto relevantes “para alimentar de mejor manera al movimiento indígena, tomado en cuenta el principio de comunidad, de solidaridad, del *ranti ranti*²⁷, como una de sus más grandes caracterizaciones”. Es así que el objetivo general del proyecto es formar líderes que se reconozcan en su historia, origen e identidad; capacitadas y comprometidas a construir y reconstruir su historia:

Mujeres que sepan que todos los dedos de la mano sirven para bordar el cielo de colores. Mujeres que llevan viva la sabiduría de nuestros mayores, para ver el tiempo que viene y que ya es. Mujeres que amando y junto a sus hijos, sigan resistiendo y luchando (ECUARUNARI, 2001).

Se apunta a que la mujer reivindique su identidad y su educación, pues como señala Vicenta Chuma “a la mujer indígena le toma alrededor de 10 años o más poder pararse a plantear y defender sus ideas” (Chuma, 2001). El programa viene a enmendar estas deficiencias y potenciar su presencia pública. Sin embargo, los contenidos educativos refuerzan fundamentalmente el papel social-comunitario que ha de desempeñar. Ello queda claro cuando la mencionada dirigente manifiesta: “la mujer como educadora de su marido y de sus hijos, debe participar en las decisiones comunitarias”. En este marco, las necesidades planteadas –reconocimiento, participación, educación, empleo- y la superación de los actuales obstáculos –vergüenza, miedo, timidez, baja participación- son mirados en tanto contribuyen al bienestar y al desarrollo comunitario.

Ciertamente que este enfoque no implica la absoluta negación de las jerarquías de género, pues como señala Josefina Lema “tanto hombres como mujeres debemos formarnos en este aspecto, porque sólo así podremos construir la equidad” (cit. en Suárez, 2001). Y es que los efectos de la preparación de las mujeres lideresas bajo esta iniciativa no se hacen sentir sólo en la labor comunitaria, sino que lo aprendido conlleva implícitamente un potencial empoderamiento para escenas públicas más amplias:

Estamos demostrando que podemos realizar actividades más allá de lavar platos, cuidar los hijos (...) Con la preparación que recibimos podemos ser diputadas, vicepresidentas o presidenta. Yo ya soy una líder: pasé de presidenta de doce comunidades a dirigente provincial y ahora regional. Sólo me falta serlo de la CONAIE... (Lema, 2001).

27 Forma de intercambio recíproco.

Ya no es suficiente la reducción exclusiva a un espacio determinado de acción. Tal como Lema explica, las mujeres han ido ganando espacios poco a poco, pese a los obstáculos. Miriam Masaquiza señala que considerando que las mujeres tienen más dificultades que los hombres para escapar a formas de exclusión y racismo institucionalizado, es esencial comprender cómo han asumido una postura de unidad y fortaleza (Masaquiza, 2004: 14).

En el marco de la política indígena, las mujeres adquieren un papel más activo y una conciencia mayor acerca de la identidad. El trabajo comunitario y los procesos de formación, aquellos encaminados al fortalecimiento de la identidad cultural y aquellos relacionados con el acceso a educación formal, cobran especial relevancia en tanto han contribuido a la valoración de sus labores y también a un replanteamiento de la identidad y los roles que tradicionalmente la cultura les asigna. Las palabras de Miriam Masaquiza, pronunciadas ante la ONU en 2004, ilustran de manera clara este nuevo escenario:

La identidad de género es universal e inmutable, pero existen cambios dependiendo de las culturas y los momentos históricos, los cuales permiten que las mujeres indígenas se pregunten cuál ha sido su rol, el mismo que consideraron natural hasta ese momento e imaginan una identidad femenina alternativa (2004: 14).

Las mujeres indígenas han ido creando espacios de participación femenina desde los ámbitos comunales hacia otros de mayor relevancia nacional o internacional. Para ello no sólo se han valido de los avances y logros del movimiento indígena, sino también del movimiento de mujeres que ha propiciado una mayor participación y liderazgo femenino en todas las esferas. Por otra parte, la visibilización en sus propias organizaciones redundan en nuevas formas de concebir los liderazgos, y un elemento no menos importante es que son una forma de espejo para las nuevas generaciones de jóvenes indígenas.

Tanto las mujeres indígenas como las mujeres costeñas, negras, mestizas, priorizan ahora la formación profesional, las oportunidades de participación política antes que la constitución de una familia o el tener pareja... (Palacios, 2005: 326).

Habría que pensar, entonces, la experiencia educativa como una herramienta estratégica que ha posibilitado directa e indirectamente avances y transformaciones en los modos de acción de y para las mujeres indígenas, al tiempo que las enfrenta a nuevos desafíos.

Agendas y demandas de las mujeres

Las voces de las mujeres no han quedado silenciadas en la política de los movimientos indígenas. Lideresas e intelectuales se hacen oír al tiempo que estructuran una narrativa que las empodera en el escenario político y comunitario. Además de ello, hay un esfuerzo por confeccionar una agenda que ilumine las prácticas de las mujeres. Fragmentos iniciales de ésta pueden localizarse en un primer encuentro nacional de mujeres indígenas, realizado en Riobamba a inicios de la década de los noventa. Esta agenda ha cambiado a través de los años y muestra discursos variados dependiendo de quienes hablan y de las audiencias a quienes van dirigidos. Estos pronunciamientos han estado marcados por la dinámica del propio movimiento indígena, las particularidades de los distintos pueblos originarios, las reuniones internacionales de mujeres así como por sus vínculos con el Estado²⁸. Esta sección analiza estos pronunciamientos plasmados en textos gestados durante tres encuentros nacionales de mujeres indígenas auspiciados por distintas organizaciones²⁹ y en entrevistas realizadas a lideresas.

Los derechos de los pueblos y las mujeres

Todas las mujeres tenemos mucha necesidad de capacitación, orientación, incentivo para conservar nuestra vestimenta propia, así como también para mantener nuestra cultura; y que no desaparezca de la noche a la mañana... (Etelvina Tocagón, cit. en MBS, DINAMU, 1990: 17).

En 1979, la Constitución ecuatoriana otorgó derechos políticos a la población analfabeta, en su gran mayoría indígena y femenina³⁰. Esta apertura movilizó y

28 Es interesante marcar que a diferencia de lo reportado en el caso de las Mapuches en Chile, en donde el Estado chileno ha tenido dificultades en incorporar las demandas de las mujeres indígenas, en el Ecuador el Estado resulta más permeable a sus demandas a la vez que el Estado se revela mucho más descentrado (ver Richards, 2002)

29 Para efectos del siguiente análisis nos basamos en documentos producidos en tres contextos: el primero, se produce en el marco preparatorio de las celebraciones alternativas al quinto centenario del descubrimiento de América y que en el Ecuador estuvo marcado por los efectos dejados por el levantamiento indígena de 1990 y por la discusión de una compleja plataforma de negociación con el Gobierno y el Estado respecto a los derechos indígenas (MBS, DINAMU, 1990). La segunda, hace parte de la serie de reuniones preparatorias para el encuentro de Beijing, que estuvo acompañada por la agitada discusión sobre la Ley de Desarrollo Agrario y la llamada Marcha por la Vida y estuvo auspiciada por la CONAIE (CONAIE, 1994); y la tercera, recoge un esfuerzo por trabajar desde el Estado un plan de igualdad de oportunidades entre una organización nacional de mujeres indígenas (CONMIE) y la instancia estatal de políticas de equidad de género (CONAMU) (CONAMU, 2004).

30 Esta apertura derivó en que las mujeres indígenas se inscribieran en los padrones electorales y que en los primeros años de la década del ochenta se realizara un esfuerzo por difundir los derechos políticos y sociales de las mujeres indígenas. En este marco se inscribe, por ejemplo, la cartilla educativa *Derechos de la mujer indígena* (Campos y Salguero, 1987) en donde, entre otros aspectos, se informa cómo participar en la vida comunitaria y política.

politizó a la población indígena que en la década de los ochenta se articuló en torno a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)³¹, como un mecanismo de convergencia de las distintas nacionalidades y pueblos originarios del país. Junto con la creación de la Confederación se empezó un proceso de organización de secretarías de la mujer a nivel local, regional y nacional. En este marco se llevó a cabo una primera reunión de las mujeres de la CONAIE quienes deciden crear la *Dirigencia de la Mujer*³², con el propósito de convocar a las mujeres de las comunidades e involucrarlas en sus procesos organizativos. Su llamado e integración se legitima en función de su papel central en la reproducción cultural del grupo: mantenimiento de las tierras y territorios así como de las lenguas nativas, rescate de las prácticas médicas y de aquellas que se asumen como tradicionales. Como ya se ha analizado y lo reitera el epígrafe, las mujeres consideran que su misión es mantener viva estas expresiones de la tradición.

Las mujeres de la CONAIE se adjudican, además, un rol vital en la reproducción económica de la familia, particularmente en el entorno rural. Dada la alta migración masculina, ellas producen la tierra, se encargan de los hijos y buscan los recursos necesarios para la sobrevivencia familiar³³; tienen efectivamente un carácter de proveedoras³⁴. En este marco, la tierra es el piso desde donde se construye el argumento pues articula tanto la reproducción económica como la reproducción cultural. Específicamente se enuncia que “sin madres y sin tierras no existirían ni los humanos ni los alimentos. Si no hay tierra hay el peligro que desaparezca hasta el idioma, la ropa porque en ella están los animales; no podríamos existir; sin tierra no hubiera agua” (CONAIE, 1994: 40).

Las mujeres de la CONAIE han decidido que la mejor manera de posicionar sus intereses es participando en las luchas por el reconocimiento de sus derechos como pueblo y nación. De manera que demandas relativas a la tierra, territorios, recursos naturales y lenguas, que se sintetizan en la lucha por el reconocimiento del Ecuador como país plurinacional y multicultural, así como la erradicación de la discriminación racial y étnica, la provisión de servicios por parte del Estado que reconozcan sus costumbres, la administración local de justicia y de la vida municipal aparecen como pilares fundamentales de sus declara-

31 Reúne a grupos y pueblos indígenas de la Costa, Sierra y Amazonía. Articula a su interior diversas organizaciones indígenas siendo el ECUARUNARI la de mayor relevancia entre las mujeres de la Sierra.

32 Con este nombre lo que se ha querido enfatizar es el sentido de poder y evitar el rol de servicio que tradicionalmente las mujeres cumplen en las asociaciones sociales y políticas. Un recuento de este proceso puede encontrarse en las entrevistas hechas a Blanca Chancoso (2003) y Ana María Guacho (2003).

33 En un discurso más marginal, algunas intelectuales consideran que la familia indígena mantiene una autoridad patriarcal y que las mujeres están sujetas a la autoridad masculina (ver por ejemplo Tene, 2000)

34 Es importante recordar, sin embargo, que las mujeres indígenas tradicionalmente han participado activamente en las actividades reproductivas de las familias indígenas.

ciones (MBS, DINAMU, 1990; CONAIE 1994; Pacari, 1998, s.f.; varias entrevistas, 1996 y 2003).

Su estrategia angular ha sido y sigue siendo preparar a las mujeres para acceder a puestos directivos. Su interés es -por esta vía- persuadir a los hombres para que modifiquen algunas injusticias de género, pero fundamentalmente tener mayor acceso al entramado de relaciones de poder indígena y de la sociedad en su conjunto, en un idioma y estilo que emula a los hombres³⁵. A su vez, este esfuerzo por integrar las redes de poder ha colocado a las lideresas en una posición que les permite reconocer las limitaciones, que tienen por ser mujeres, para lograr una mayor participación en las decisiones comunitarias y políticas (Palacios y Chuma, 2001). Desde esta posición, ocasionalmente, se explora la desvalorización de las mujeres por parte de la sociedad, pero también de sus compañeros. Así por ejemplo, se reconoce el desacuerdo con los miembros masculinos de la familia respecto a su incursión en la vida comunitaria y de las organizaciones, y también su falta de tiempo por sobrecarga de trabajo³⁶. También se reclama que los hombres no valoran el trabajo de las mujeres en el hogar o que los dirigentes abandonan a sus familias (CONAIE, 1994). Pese a ello, una ex-dirigente de la mujer subraya que si bien hay un recargo de trabajo para las mujeres no es el momento de pelear para que sea compartido y agrega: “Si ahora empezamos a pelear por eso, estaríamos perdiendo el espacio de seguir avanzando” (Tamia Porate, entrevista, 1996). Se reconoce, entonces, que los roles de las mujeres son diferentes al de los hombres y que generan desventajas para éstas, pero se arguye que no es el tiempo para modificarlos. Es decir, los discursos posponen los intereses de las mujeres. Como ya adelantamos, se considera que los problemas centrales de las mujeres se enmarcan en el contexto de la discriminación y violencia étnica y en sus derechos como pueblo y nacionalidad. En este discurso, la interpretación de las jerarquías de género revela dos patrones contradictorios: al tiempo que algunos documentos enfatizan en las relaciones de complementariedad hombre/mujer que se despliegan en la vida comunitaria, otros sostienen la existencia de un orden patriarcal en ella. Sin embargo, ambos enfoques subrayan las dinámicas violentas y discriminatorias de sus interrelaciones con las instituciones y actores no indígenas como factores causales de las jerarquías de género. Situados en esta óptica surge una tensión entre el discurso de las lideresas indíge-

35 Esta emulación masculina que también ha sido descrita como un liderazgo femenino guerrero ha sido interpretada como una estrategia para desafiar las injusticias y exclusiones (Radcliffe, 1993; Lyons, 2002). Es interesante constatar que las lideresas históricas de los actuales movimientos indígenas suelen ser solteras y no tener hijos. Este tema lo problematiza Blanca Chancoso quien ve la necesidad de que las lideresas indígenas no pierdan sus cualidades femeninas (Entrevista, 2003).

36 Esos problemas tienden a verse como limitaciones que cada mujer debe resolver en el marco de sus arreglos familiares. Efectivamente, Cervone (1998b: 229) comenta que la sobrecarga de trabajo se enfrenta a través de la ayuda familiar.

nas y el discurso de los movimientos de mujeres, concebido como “lo foráneo”. Desde esta matriz, Nina Pacari propone que en la sociedad dominante tanto el hombre como la mujer son discriminados por su condición indígena (Bulnes, 1994: 54). Esta visión ha sido reiterada recientemente por el Presidente de ECUARUNARI, Humberto Cholango: “en la vida comunitaria de los pueblos y nacionalidades no hay diferencias, todos son iguales, todos viven en una comunidad, todos tienen los mismos derechos” (Cholango, 2005). Este énfasis no anula, sin embargo, el reconocimiento de jerarquías de género al interior del mundo indígena:

De nuestra experiencia sabemos que la situación de las mujeres indígenas es la misma que la de los hombres, agravada por una división de roles socialmente impuesta por el pensamiento de la cultura opresora... (Chuma, 2004).

De manera general, en estos discursos las desigualdades de género son el resultado de los contactos con culturas no nativas, proceso iniciado con la Conquista española. Es en este sentido, las mujeres expresan como problemas el ser humilladas y maltratadas por el Estado y por miembros de otros sectores sociales y raciales del país. Efectivamente, mujeres de diversos pueblos destacan su malestar por las limitaciones en el acceso a los servicios estatales y fundamentalmente por el maltrato allí recibido, con especial referencia a la salud y la educación. Así por ejemplo, se denuncian formas de discriminación en la educación y la imposición de prácticas culturales por la escolarización mestiza. En ciertas localidades, las mujeres subrayan la falta de respeto por parte de los servicios público y privados hacia sus concepciones de la salud y piden el reconocimiento de los agentes de salud comunitarios como son las parteras, los chamanes y yerbateras así como los saberes tradicionales sobre el cuidado del cuerpo (CONAIE, 1994)³⁷. Estas y nuevas formas de discriminación y violencia han sido profundizadas en los últimos años, al mismo tiempo que algunas lideresas nacionales e intelectuales ponen a la discusión sus problemas como mujeres, práctica asociada a la aparición de la CONMIE.

37 Los documentos producidos en los encuentros de mujeres indígenas revelan diferentes énfasis entre los distintos pueblos indígenas y grupos de mujeres (i.e. MBS, DINAMU, 1990; CONAIE, 1994). Pero, más allá de las particularidades locales, varios temas unen los discursos locales y nacionales: el reconocimiento que las mujeres tradicionalmente han hecho parte de las luchas de los pueblos originarios y el interés de las mujeres para acceder a puestos de decisión, así como, las dificultades para lograrlo. Paradójicamente, el discurso público de algunos líderes y lideresas de la CONAIE, que subraya los derechos de los pueblos originarios y la igualdad de género, está sustentado en prácticas cotidianas que abren oportunidades para conversar de problemas específicos de género. Se ha propuesto que son las mujeres comunitarias de cara al Estado, a los organismos no gubernamentales, a los políticos y a la migración de los hombres quienes tienden a hablar de sus problemas como mujeres, de sus dificultades para participar en la vida de las organizaciones y de sus temores de los maridos y familia (Cervone, 1998a: 189).

Los derechos de las mujeres indígenas: discriminación y violencia

... no trabajamos por el feminismo, sino por la integración de hombre y mujer; por la equidad de género...
(Ana María Guacho, entrevista, 2003).

Los preparativos locales de Beijing, la realización de un encuentro continental de mujeres indígenas en Quito, la centralidad asumida por las mujeres indígenas quienes se ven marginadas de las decisiones de sus organizaciones pone a la discusión la existencia de las secretarías de la mujer en diversas asociaciones indígenas. Un grupo de mujeres militantes del movimiento indígena e interesadas en tener mayor autonomía y poder, plantea unificar las secretarías de la mujer de cinco organizaciones mixtas para crear la CONMIE, manteniendo sus nexos con las estructuras madres. La idea fundamental de esta nueva instancia ha sido la de iniciar un proceso de reforzamiento de la autoestima de las mujeres (Chancoso, entrevista, 2003) y de cuestionar de manera directa ciertos privilegios masculinos (Simbaña, entrevista, 2003), en el marco de los derechos de los pueblos originarios. Esta propuesta generó y sigue generando polémicas y resistencias en torno a cómo afrontar la cuestión de la mujer indígena. Como resultado se mantuvieron las dirigencias de la mujer al tiempo que se crea la CONMIE con militantes de diversas organizaciones. A juicio de sus creadoras esta estructura no busca competir con la CONAIE, sino problematizar ciertas prácticas que atentan contra los derechos de las mujeres. Al decir de una de ellas, es una lucha para que los compañeros reconozcan los valores que tienen las mujeres e inmediatamente señala, enfáticamente, que no se trata de feminismo sino de la búsqueda de la equidad de género (Guacho, entrevista, 2003)³⁸. Esta red es aún débil, pero habla de un nuevo momento de la gestión y discursos sobre las mujeres indígenas. Al tiempo que intenta mantener los nexos con las estructuras de los movimientos indígenas, ha tendido puentes con los movimientos de mujeres, pero especialmente con la oficina estatal encargada de las políticas de bienestar de las mujeres, el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU).

Una de las participantes en la iniciativa de la CONMIE expresa que las demandas iniciales fueron buscar la igualdad respecto a los hombres, hacer sentir sus voces, compartir el trabajo doméstico, luchar contra el machismo y el abuso sexual (Guacho, entrevista, 2003). Conjuntamente, este grupo ha enfatizado en los problemas de pobreza que atraviesan las mujeres indígenas, especialmen-

38 Creemos que el uso de la palabra género ha introducido un gran desconcierto entre las mujeres indígenas. Durante una reunión continental indígena se desarrolló una mesa de discusión sobre el tema que no tuvo acogida. Interrogada a una de las participantes sobre las razones de este desinterés contestó con la pregunta: ¿qué mismo será el género? (Flores, 2004).

te en las zonas rurales (Simbaña, entrevista, 2003). Se trata de levantar algunos derechos de las mujeres, la búsqueda del respeto, con especial referencia al trato que reciben en la familia y servicios públicos, al reconocimiento del trabajo doméstico así como a la falta de participación en las decisiones de la vida organizativa, comunitaria y familiar. En este contexto, resulta interesante analizar las demandas expuestas de cara al CONAMU (2004), en un esfuerzo compartido de crear una suerte de plan de igualdad de oportunidades de las mujeres indígenas. Este esfuerzo revela nuevos énfasis en los intereses de las mujeres, manteniendo su articulación al reconocimiento de los derechos como pueblo.

Si bien en el documento no se observa una nueva narrativa que explique las jerarquías de género y que elabore nuevas imágenes de las mujeres, el aspecto vertebrado de sus preocupaciones es un complejo de discriminación étnico-racial y de género. En sus miradas este complejo se despliega tanto en la vida familiar y comunitaria como en sus relaciones con el Estado y con otros actores no indígenas. Así por ejemplo, en el campo de la educación, además de plantear la erradicación del analfabetismo, el reforzamiento de la educación bilingüe intercultural y la cosmovisión ancestral, abren a la discusión la discriminación y maltrato que sufren las mujeres en el proceso de escolarización. Especial referencia se hace a la violencia sexual y al embarazo precoz como problemas relevantes de las estudiantes indígenas. De manera similar, en el ámbito de la salud, se incorporan aspectos relacionados al racismo en los sistemas de salud y a la violencia de género. La manera imaginada para afrontar estos problemas de violencia y de discriminación se conecta a los discursos orientados al reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. De esta manera, se proponen intervenciones encaminadas a fortalecer servicios estatales interculturales, la puesta en marcha de la administración de la justicia indígena así como el mejoramiento de su participación en diversas instancias de decisión. La pregunta que surge con estos nuevos énfasis en la agenda de las mujeres indígenas es la medida en que tienden o no puentes con los movimientos de mujeres.

Violencia de género: ¿un campo de encuentro entre mujeres?

A lo largo de este ensayo hemos recordado que importantes segmentos de mujeres indígenas han quedado rezagadas de los beneficios de la educación, salud y bienestar, al tiempo que viven una situación de alarmante pobreza. Por ejemplo, los servicios de atención a mujeres violentadas revelan que solo 8% de las denuncias corresponden a mujeres indígenas (Ardaya y Ernst, 2000: 59), pese a que éste es uno los temas enfatizado en la agenda actual de las mujeres indígenas. Aunque el debate sobre la violencia de género y su reconocimiento como delito pú-

blico ha atravesado a los movimientos de mujeres en el Ecuador y en la región durante las últimas décadas, ha tenido dificultades para instalarse entre las mujeres indígenas. Durante la década de los noventa los movimientos de mujeres lograron importantes avances en el ámbito legislativo, entre los que se incluye la Ley Contra la Violencia a la Mujer y la Familia, promulgada en 1995. Este proceso significó la puesta en marcha de un aparato estatal que comprende la creación, organización y funcionamiento de comisarías de la mujer y la familia en los centros urbanos de 21 provincias del país, así como servicios de apoyo otorgados por organismos no gubernamentales y agencias de cooperación³⁹. Este proceso ha dejado parcialmente a las mujeres indígenas fuera, especialmente a aquellas ubicadas en áreas rurales. Al tiempo que lideresas e intelectuales se quejan que la mencionada Ley no las protege (Tene, 2000: 220), se empiezan a dar pasos orientados a buscar cómo afrontar la violencia contra las mujeres en las comunidades y asentamientos indígenas.

Los estudios realizados sobre el tema y, fundamentalmente, la normativa están formulados en un lenguaje universalista del cual las mujeres indígenas se sienten excluidas. Las intervenciones contra la violencia se sustentan en la estimación de que 6 de cada 10 mujeres han sido golpeadas por sus esposos o convivientes (Camacho, 1997:16)⁴⁰, cifra que, se considera, toca a las mujeres de toda condición social, económica y cultural del país. Factores como la educación, independencia económica y niveles de ingresos de las mujeres no modifican sustancialmente la alta probabilidad que tienen de ser maltratadas. También los estudios reiteran que hay una mayor probabilidad de ser golpeadas y agredidas entre quienes han sido socializadas en hogares violentos. Estos y otros hallazgos han permitido argumentar, desde los movimientos de mujeres, que la violencia de género es un fenómeno estructural y transversal en directa relación con los modelos de masculinidad y feminidad hegemónicos y con las estructuras patriarcales. En razón de ello, la Ley se postuló desde una lógica universalista, y no apeló en sus definiciones ni en sus procedimientos a las diferencias étnicas y raciales existentes en el país.

Si bien la Ley omite referencias explícitas a la diversidad de mujeres del país y a modalidades comunitarias de atención a la violencia, especialmente entre los

39 Pese a estos esfuerzos, solo el 47% de las mujeres reportan pedir ayuda después de un evento de violencia física o sexual y de este porcentaje solo el 8% lo hace en algún tipo de institución pública o privada creada al amparo de esta normativa (CEPAR, 2005).

40 Esta cifra es mayor a la reportada por la única encuesta con representación nacional existente en el país y que indica que el 40% de las mujeres han sido víctimas de maltrato verbal o psicológico, 31% de maltrato físico y 12% de abuso sexual (CEPAR, 2005).

41 Varios estudios han sistematizado formas indígenas de administrar la justicia (García, 2002; Chávez y García, 2004).

pueblos indígenas⁴¹ y pese a haber sido formulada desde una lógica urbana, su aplicación ha ido abriendo oportunidades para pensar y afrontar la violencia de género en colectividades indígenas. Por ejemplo, las autoridades han tomado conciencia, de que las comisarías de la mujer tienen poca capacidad para atender denuncias provenientes de mujeres residentes en zonas apartadas de los centros urbanos. Es así, que la Policía y jueces de contravenciones pueden receptor denuncias de maltratos. De igual manera, una sistematización de casos legales que revela las dificultades en la aplicación de la Ley y la impunidad de los agresores explora varios ejemplos de mujeres indígenas que han acudido a denunciar su situación en una comisaría o centro policial (CEPLAES, 2004). Más particularmente, en el año 2000 se inició una investigación sobre la llamada Ruta Crítica seguida por las mujeres agredidas y la calidad de respuesta que reciben de los distintos servicios existentes. Uno de los estudios, realizado entre mujeres indígenas de Guamote (Chimborazo), concluye que no encuentran orientación ni atención adecuadas ni para ellas ni para sus maridos ni para los familiares. Muchas conocen la existencia de una “ley para mujeres” y buscan las comisarías, pero a pesar de un sinnúmero de gestiones, el resultado final es que no visualizan salidas a su problema. En este marco, una de las entrevistadas interpela diciendo que: “Hay que fajarse contra la violencia a las mujeres” (Cit. en MSP-Embajada de los Países Bajos-OPS/OMS, 2003).

El problema tiene especial relevancia porque las evidencias muestran que hay mayores probabilidades de que las mujeres indígenas estén sujetas a eventos de violencia física y psicológica en sus hogares, tanto en su vida con pareja como de hijas de familia (CEPAR, 2005).

Pero, ¿Cómo interpretar este sentido de abandono? Existe en el imaginario nacional la idea de que las mujeres indígenas son natural y sistemáticamente objeto de violencia a la que resisten de manera pasiva. Clásica es la frase que resuena, una y otra vez, entre las mujeres urbanas al referirse a la realidad y la actitud de las mujeres indígenas de cara a la violencia: “Marido es, aunque pegue, aunque mate”⁴². Confrontando esta imagen, varios estudios han subrayado formas de resistencia y contestación de las mujeres frente a la agresión, que ponen en juego la construcción de un sentido de respeto. Así por ejemplo, en la zona de Zumbahua las mujeres manipulan los alimentos de manera de crear indigestión en los maridos después de un episodio de violencia (Weismantel, 1994). En otras áreas, las mujeres violentadas retornan a la familia de origen y negocian su regre-

42 En este imaginario nacional que delega la violencia en el mundo indígena, puede interpretarse el instructivo dado a las autoridades de policía y jueces de contravención que indica que: “cuando una mujer indígena acude a la autoridad, ésta deberá ser tratada preferencialmente, pues al denunciar maltrato, está rompiendo barreras y costumbres muy arraigadas, por lo cual requerirá de un apoyo especial” (Aguilar y Camacho, 1997:13).

so, con base al apoyo familiar (Stolen, 1987; Muratorio, 2002). Asimismo, en el marco de la administración de justicia a nivel comunitaria, las autoridades locales y los familiares intervienen en la resolución del problema a través de consejos a los implicados y sanciones a los agresores que contemplan, por ejemplo, el castigo corporal y el pago de indemnizaciones (García, 2000). La complejidad de estas prácticas de resistencia y resolución de los conflictos no han sido visualizadas por instituciones públicas y privadas en los intentos por pensar estrategias para actuar sobre la violencia.

Pero no sólo las estrategias para afrontar la violencia entre los pueblos indígenas tienen diferencias respecto a las que se observan en otros contextos culturales, sino el punto crucial, a nuestro criterio, proviene del hecho de que la violencia de género en el mundo indígena toca la compleja trama de las relaciones comunitarias y colectivas. Como argumentamos anteriormente, las relaciones de género construyen el tejido de relaciones colectivas y, en esta medida, intervenir en la violencia de género compromete las relaciones de pueblo. De allí proviene la insistencia de las mujeres en decir que no buscan luchar contra los hombres sino convocarlos para trabajar juntos por una nueva relación que mantenga esta colectividad. Como decía una guamoteña, “no es para sobrepasar a los hombres, sino para vivir igual, conversar” (Cit. en MSP-Embajada de los Países Bajos-OPS/OMS, 2003).

El respeto, la discriminación y la violencia

“Nuestra lucha no es solamente por conseguir la igualdad entre el hombre y la mujer, es por conseguir que exista *respeto*; y hasta terminar con el problema de la *discriminación y violencia* que existe de mujer a mujer...
(CONAIE, 1994: 121).

Respeto, discriminación y violencia sintetizan el sentido de las agendas políticas de las mujeres indígenas y permiten enlazar las relaciones de género, étnicas y de clase que las atraviesan. Hemos argumentado que la división sexual del trabajo y las relaciones e ideologías de género hablan de las particularidades culturales del mundo indígena. De una parte, hemos enfatizado en la flexibilidad de la división del trabajo que elude un proceso unívoco de domesticación de las mujeres. De otra, hemos mostrado que las relaciones de género urden la trama comunitaria, aludiendo especialmente a una identidad colectiva antes que individual de las mujeres. Finalmente, hemos propuesto que las ideologías de género otorgan centralidad a las mujeres en la conservación de sus tradiciones y en la construcción comunitaria de los pueblos indígenas. Hemos argumentado también que

varios de estos roles y responsabilidades limitan y recluyen a las mujeres al tiempo que les abren oportunidades de educación, participación en la política indígena, entre otras. Son, precisamente, estas oportunidades las que las han llevado a desarrollar prácticas por la equidad de género y un proceso de reflexión sobre su discriminación por razones de género. Este complejo proceso es posible de observar en la trayectoria de las agendas de las mujeres.

Efectivamente, éstas muestran dos momentos superpuestos: uno, articulado a la discriminación y violencia que sujeta a los sectores autodenominados originarios, y que busca su reconocimiento como pueblo, en un lenguaje que minimiza las jerarquías de género pero abre las puertas a prácticas por la equidad para las mujeres. Y otro, tejido con los temas de violencia y discriminación tanto racial y étnica como de género. Las ideas de respeto, discriminación y violencia dan continuidad entre estos dos momentos, aunque adquieren significados y énfasis diversos. Inicialmente, como lo enuncia el epígrafe de esta sección, las nociones de respeto, discriminación y violencia están especialmente construidas con referencia a las conflictivas interrelaciones entre las sociedades indígenas y mestizas. El sentido primordial del respeto permite actuar contra la violencia y discriminación que viven las personas y los grupos por su pertenencia a pueblos culturalmente diversos, al tiempo que se subrayan las tensiones existentes entre las propias mujeres. Vivencias del maltrato sufrido por parte de los y las patronas (por ejemplo, bajo el sistema de hacienda o como empleadas domésticas) así como las experiencias de trato derogatorio en los servicios educativo, de salud, de transporte y de comercio marcan las escisiones con respecto a mujeres de clase media y acomodadas blancas y mestizas al tiempo que desdibujan las jerarquías de género en el mundo indígena. En este marco, una lideresa recuerda que inicialmente ellas no observaban la desigualdad entre hombres y mujeres, sino la desigualdad entre indios y mestizos, pero que fue en el proceso de la misma lucha que logran ver “que también las mujeres hemos estado marginadas” (Guacho, entrevista, 2003). En un segundo momento las ideas de respeto, violencia y discriminación se complejizan y articulan tanto las conflictivas interrelaciones con el mundo no indígena como las relaciones de género que se configuran en la sociedad indígena, marcadas también por prácticas violentas y discriminatorias. Mientras se busca el respeto como pueblo culturalmente diverso se labra el respeto de las mujeres en el marco de sus relaciones con los miembros de las sociedades indígenas y mestizas. Pero como sugerimos, la construcción del respeto de las mujeres pone en cuestión las complejas relaciones familiares y comunitarias ya que las relaciones de género sostienen estas tramas colectivas. En este sentido, las agendas de las mujeres mantienen un difícil equilibrio entre sus intereses y aquellos del pueblo, dinámica que ayuda a explicar su desencuentro con los movimientos de mujeres.

Respeto para los pueblos indígenas de la sierra significa un estado general de orden moral y armonía (Lyons, 2001: 9)⁴³, que debe alcanzarse. En este marco interpretativo, podemos decir que las mujeres indígenas al enfatizar en la noción de respeto, buscan la instalación de un orden moral y una armonía⁴⁴ que incluye la complementariedad hombre-mujer, la preeminencia de lo colectivo así como el buen trato de parte de las mujeres de otras procedencias. En este sentido, esta búsqueda está hablando de un desencuentro con los movimientos de mujeres liderados por mujeres urbanas, de clase media blanca. Con sus énfasis en la violencia y discriminación las mujeres indígenas expresan sus intereses y las jerarquías de género entramadas con el racismo y la pertenencia de clase. Haciendo eco de los planteamientos hechos por el feminismo multiracial y poscolonial, sugerimos que este conjunto de conceptos reiteran que hay varios lenguajes para expresar los intereses y sueños de las mujeres y aludir a las relaciones de género.

Bibliografía

- Aguilar, Elsie y Gloria Camacho (1997) *Nada Justifica la violencia. Manual para autoridades de la policía y jueces contraventores*. Quito: CONAMU-CEPLAES
- Ardaya, Gloria y Miriam Ernst (2000) *Imaginario urbano y violencia intrafamiliar*. Quito: CEPAM.
- Arnold, Denise (1997) "Introducción". En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Denise Arnold comp. Pp.13-52. La Paz: CIASE/ ILCA.
- Arnold, Denise y Juan Yapita (1997) "La lucha por la dote en un ayllu andino". En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Denise Arnold comp. Pp.245-387. La Paz: CIASE/ ILCA.
- _____ (1998) "Lo humano y lo no humano en Qaqachaka. Categorías aymaras de parentesco y afinidad: humano y no-humano". En *La gente de carne y hueso: tramas de parentesco en los Andes*. Denise Arnold comp. Pp. 199-225. La Paz, CIASE/ILCA.
- Baca Zinn, Maxine y Bonnie Thornton Dill (1996) Theorizing Difference from Multiracial Feminism. *Feminist Studies*, 22 (2): 321-331.

43 Lyons (2001) rastrea esta noción en las relaciones intergeneracionales de los indígenas de la provincia de Chimborazo (Ecuador) que han estado articulados a la llamada teología de la liberación y que provee un sustento a los discursos de orgullo étnico, movilización y resistencia.

44 ¿Cuáles son las claves para construir este orden moral? Contestar esta pregunta excede el alcance de este artículo, pero amerita reflexiones futuras. Por el momento, indicamos que en este nuevo orden parecen confluir varias tradiciones: la idea de una sociedad precolonial armónica, el reconocimiento a la persona que hace la Biblia junto a los discursos de los derechos humanos.

- Barrig, Maruja (2001) *El mundo al revés*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Bulnes, Marta (1994) *Me levanto y digo. Testimonio de tres mujeres quichuas*. Quito: El Conejo.
- Camacho, Gloria (1997) Violencia contra la mujer en la pareja y derechos humanos. En *Nada justifica la violencia. Manual para autoridades de la policía y jueces contraventores*. Pp. 16-21. Quito: CONAMU-CEPLAES.
- Campos, Gloria y Eurídice Salguero (1987) *Derechos de la mujer indígena*. Quito: CEDIME.
- Canessa, Andrew (1997) “Género, lenguaje y variación en Pocobaya, Bolivia”. En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Denise Arnold, comp. La Paz: CIASE/ILCA.
- CEPAR (2005) *Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil. Informe Preliminar*. Quito: CEPAR.
- CEPLAES (2004) Documento de trabajo elaborado en el marco del Proyecto Observatorio de los derechos de la mujer a una vida sin violencia, 2004-2005. Quito, Ecuador: CONAMU-Esquel.
- Cervone, Emma (1998a) “Prof. Abelina Morocho Pinguil. Entre cantares y cargos”. En *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Pp. 163-207. Quito: CEPLAES.
- _____ (1998b) “Lecciones y desafíos del liderazgo femenino quichua”. En *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Pp. 227-237. Quito: CEPLAES.
- _____ (2002) “Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes”. En *Gender’s Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig eds. Pp. 177-196. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Chávez, Gina y Fernando García (2004) *El derecho a ser: diversidad, identidad y cambio. Etnografía jurídica indígena y afroecuatoriana*. Quito. FLACSO, Sede Ecuador.
- Cholango, Humberto (2005) ¡Viva la vida, viva el día de la mujer! Periódico bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador- Ecuador Runacunapac Ricchrimui-ECUARUNARI. Documento electrónico, <http://ecuarunari.nativeweb.org/08marzo05mujer7.html>
- Chuma, Vicente (2001) La Ecuarunari con 35 nuevas dirigentes. Diario *El Comercio*, 28 de agosto de 2001.
- _____ (2004) Las mujeres en la construcción del estado plurinacional. Discurso en el Parlamento Indígena de América- PIA, Ecuador.
- Chuma, Vicenta y Josefina Lema (2000) Construimos la vida, llamando la paz. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2 (14).

- Documento electrónico, <http://icci.nativeweb.org/boletin/mayo2000/chuma.html>, acceso 25 de mayo de 2005.
- CONAIE (1994) *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador*. Quito: CONAIE.
- CONAMU-CONMIE (2004) Taller Mujeres indígenas en el Plan de Igualdad de Oportunidades. La Merced, Ecuador, 20 de marzo del 2004. No publicado.
- Crain, Mary (2001) "La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito". En *Antología. Estudios de género*. Gioconda Herrera, comp. Pp. 351-379. Quito: FLACSO, Ecuador-ILDIS.
- Crespi, Muriel (1976) "Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos". *Estudios Andinos*, 5 (1): 151-170.
- De la Cadena, Marisol (1992) *Las mujeres son más indias. Ediciones de las Mujeres*, 16. Santiago de Chile, ISIS.
- _____ (2000) *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- De la Torre, Luz María (1999) *Un universo femenino en el mundo andino*. Quito: INDESIC, Fundación Hans Seidel.
- DINEIB. s.f. Experiencias previas. Historia. Disponible en <http://www.dineib.edu.ec/historia.htm>, acceso el 22 de junio de 2005.
- ECUARUNARI (2001) Primer Encuentro del Sistema Nacional de Formación de Líderes Indígenas "Dolores Cacuango". Documento electrónico, <http://ecuarunari.nativeweb.org/prensa/24agosto01.html>, acceso el 25 de mayo.
- Flores Carlos, Alejandra (2004) ¿Qué mismo es el género? Quito, Ecuador. Ministerio de Bienestar Social, Dirección Nacional de la Mujer. 1990. Encuentro nacional de la mujer indígena. Memoria. Riobamba, Ecuador febrero 9 al 11.
- García, Fernando (2002) *Formas indígena de administrar justicia*. Colección Atrio. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Hamilton, Sarah (1998) *The two-headed household. Gender and rural development in the Ecuadorian Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Harris, Olivia (1978) "Complementarity and Conflict: An Andean View of Male and Female". En *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. J La Fontaine, ed. Pp. 21-40. New York: Academic Press.
- Harvey, Penélope (1989) *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Documentos de Trabajo, 33. Lima: IEP.
- Hernández, Rosalva A. y María Teresa Sierra (2004) *Repensar los derechos colectivos desde el género: aportes de las mujeres indígenas a debate de la autonomía*.

- Ponencia presentada al Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica. Quito, 16 al 20 de agosto de 2004.
- Jerez, Carmen (2004) Yachay Keeper del Mes, documento electrónico disponible en: www.quechuanetwork.org/yachay-keeper.cfm?lang=s&#jerez, acceso el 25 de mayo de 2005.
- Lajo, Javier (2002) Qapaq kuna. Más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena. Cuzco, Asociación Pachawaray.
- Larrea, Carlos y Fernando Montenegro. 2005. "Ecuador". En *Indigenous People, Poverty, and Human Development in Latin America: 1994-2004*. Harry Patrinos, ed. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Lema, Josefina (2001) Nuestro futuro está en dirigir a la CONAIE, Diario *El Comercio*, 28 de agosto de 2001.
- León, Mauricio (2005) "La salud de las mujeres". En *Mujeres ecuatorianas 10 años después de El Cairo y Beijing. Entre las crisis y las oportunidades*. Quito: CONAMU-FLACSO, Ecuador-UNFPA y UNIFEM.
- Lyons, Barry J (2001) "Religion, Authority, and Identity: Intergenerational Politics, Ethnic Resurgence, and Respect in Chimborazo, Ecuador". *Latin American Research Review*, 36 (1): 7-48.
- _____ (2002) "To Act Like a Man': Masculinity, Resistance, and Authority in the Ecuadorian Andes". En *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig eds. Pp. 45-63. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Macas, Luis (2005) En la comunidad está el poder. Discurso de posesión de la Presidencia CONAIE, enero de 2005. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 70. Documento electrónico disponible en, www.icci.nativeweb.org/boletin/70/macass.html, acceso el 25 de mayo de 2005.
- Masaquiza, Miriam (2004) Mujeres indígenas-fuertemente unidas a pesar de los riesgos. Yamaipacha Actualidad. *Boletín interno de FHS-INDESIC*, 23: 15-16, 40.
- Miles, Ann y Hans Buechler (1997) "Andean Perspectives on Women and Economic Change". En *Women and Economic Change: Andean Perspectives*. American Anthropological Association, Vol. 14. Ann Miles and Hans Buechler, eds. Pp. 1-12. Arlington, Va: AAA.
- Minaar, Renée (1998) "Género dentro de un discurso étnico: el ejemplo del movimiento indígena en el Ecuador". En *Ciudadanía y participación política*. Guadalupe León, comp. Pp. 69-79. Quito: Abya-Yala.
- Ministerio de Salud Pública-Embajada de los Países Bajos, OPS/OMS (2003) *Nuestras manos y nuestras mentes*. Proyecto De lo local a lo nacional: institucionalización del modelo de prevención y atención a la violencia intrafa-

- miliar. Quito, Ecuador.
- Mohanty, Chandra T (1986) *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. En *Third World Women and the Politics of Feminism*. Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres, eds. Pp. 51-81. Broomington: Indiana University Press.
- _____ (2003) "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles". En *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory Practicing Solidarity*. Pp. 221-251. Durham: Duke University Press.
- Montaluisa, Luis. s.f. "Participación comunitaria en la educación intercultural bilingüe del Ecuador". Documento electrónico disponible en <http://www.sit.edu/publications/docs/ops04ecuador.pdf>, acceso 25 de mayo de 2005.
- Morocho, Abelina (1998) "Historia de la vida de la Profesora Abelina Morocho Pinguil, Primera Alcaldesa Indígena de América Latina". En *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Pp.209-226. Quito: CEPLAES.
- Muratorio, Blanca (2002) "Violencia contra mujeres en comunidades indígenas del Napo: historia y cultura en un contexto de globalización". Ponencia presentada a la reunión de ecuatorianistas de LASA. Quito, julio 18 a 22 de 2002.
- Núñez del Prado, D.I. 1975. "El poder de decisión de la mujer quechua". *América Indígena*, 35 (3): 623-630.
- Occhipinti, Laurie (2003) "Mujeres como madres, mujeres como agricultoras: imágenes, discursos y proyectos de desarrollo". *Ecuador Debate*, 59.
- Ossenbach, Gabriela (1999) "La educación en el Ecuador en el período 1944-1983". *Estudios Interdisciplinarios en América Latina y El Caribe*, 10 (1). (Disponible en http://www.tau.ac.il/eial/X_1/ossenbach.html).
- Pacari, Nina (1998) "La mujer indígena: reflexiones sobre su identidad de género". En *Ciudadanía y participación política*. Guadalupe León, comp. Pp. 59-79. Quito: Abya-Yala.
- _____ s.f. La participación política de la mujer indígena en el parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente. Documento electrónico disponible en www.quotaproject.org/cs/cs-pacari-ecuador.pdf, acceso 13.06.05.
- Palacios, Paulina (2005) "Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional". En *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Pablo Dávalos, comp. Pp. 311-339. Buenos Aires: CLACSO.
- Palacios, Paulina y Vicenta Chuma (2001) El sistema de formación de mujeres líderes indígenas "Dolores Cacuango" La construcción de una utopía. *Rimay*. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 3 (28). (Disponible en www.icci.nativeweb.org/boletin/28/palacios.html).

- Ponce, Juan y Silvia Martínez (2005) "Mujeres y educación". En *Mujeres ecuatorianas 10 años después de El Cairo y Beijing. Entre las crisis y las oportunidades*. Quito: CONAMU-FLACSO, Ecuador-UNFPA y UNIFEM.
- Prieto, Mercedes (1998) "El liderazgo en las mujeres indígenas. Tendiendo puente entre género y etnia". En *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Pp. 15-37. Quito: CEPLAES.
- Radcliffe, Sara H (1993) "People have to rise up- like the greatest women fighters". The State and Peasant Women in Peru". En *Viva. Women and Popular Protest in Latin America*. Sarah A. Radcliffe and Sallie Westwood, eds. Pp. 197-235. London: Routledge.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood (1999) *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Reuque, Isolda (2002) *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente Mapuche*. Santiago: DIBAM.
- Richards, Patricia (2002) "Expandir el concepto de la ciudadanía de las mujeres: la visión del pueblo y la representación de las mujeres mapuches en SERNAM". En *Impactos y desafíos de las crisis internacionales, Chile 2001-2002*. Pp. 267-297. Santiago: FLACSO, Sede Chile.
- Rösing, Ina (1997) "Los diez géneros de Amarete". En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Denise Arnold, comp. Pp. 77-92. La Paz,: CIASE/ILCA.
- Salazar de la Torre, Cecilia (1998) *Mujeres alteñas. Espejismos y simulación en la modernidad*. La Paz, Bolivia: Centro de Promoción de la Mujer Gregorio Apaza.
- Secretaría Técnica del Frente Social. 2003. Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. (Disponible en www.siise.gov.ec).
- Secretaría Técnica del Frente Social-UNIFEM (1998) *Retrato de mujeres. Indicadores sociales sobre la situación de las indígenas y campesinas del Ecuador*. Quito: STFS-UNIFEM.
- Sikkink, Lynn (1997) "El poder mediador del cambio de aguas: género y el cuerpo político condeño". En *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*. Denise Arnold, comp. La Paz: CIASE/ILCA.
- Skar, Sara (1979) The Use of the Public/Private Framework in the Analysis of Egalitarian Societies: The case of a Quechua Community in Highland Peru. *Women's Studies International Quarterly*, 2 (4): 449-460.
- Stolen, Kristi-Anne (1987) *A media voz. Relaciones de género en la sierra ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.
- Steady, Filomina Chioma (1996) African Feminism: A Worldwide Perspective. En *Women in Africa and the African Diaspora*. Rosalyn Terborg-Penn y Andrea Benton Rushing, eds. Pp. 3-21. Washington D. C: Howard Uni-

- iversity Press.
- Suárez, Amparito (2001) La Escuela de Formación de Mujeres Indígenas tras un nuevo sueño. Runacunapac Ricchrimui-ECUARUNARI. Periódico bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador- Ecuador, 29 (5). Disponible en <http://ecuarunari.nativeweb.org/rikcharishun/dic2001.html>, acceso 25 de mayo de 2005.
- Tene, Carmen (2000) “Ruptura de la exclusión de mujeres indígenas”. En *Mujer, participación y desarrollo*. Pp. 201-223. Quito: CORDES.
- _____ (1997) Mi autobiografía. Documento electrónico disponible en <http://www.fidamerica.cl/actividades/conferencias/mujeres/mctsecu.html>, acceso el 24 de junio de 2005.
- Tibán, Lourdes (2004) Exposición en Mesa de Mujeres Indígenas. IV Congreso RELAJU, 16 al 20 de agosto del 2004, Quito, Ecuador.
- Vacacela, Rosa María (1997) Rosa María Vacacela. Autobiografía. Documento electrónico disponible en <http://www.fidamerica.cl/actividades/conferencias/mujeres/rmvgecu.html>, acceso 30 de junio de 2005.
- Weismantel, Mary J. (1994) *Alimentación, género y pobreza en los Andes Ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.

Entrevistas

- Buñay Bravo, Víctor (2004) Entrevista realizada por Alejandra Flores.
- Chancoso, Blanca (2003) Entrevista realizada por Fernando García.
- Guacho, Ana María (2003) Entrevista realizada por Gioconda Herrera.
- Porate, Tamia (1996) Entrevista realizada por Anita Lloré
- Tibán, Lourdes (2004) Entrevista realizada por Alejandra Flores.
- Simbaña, Teresa (2003) Entrevista realizada por Gioconda Herrera.
- Velásquez, Cecilia (2004) Entrevista realizada por Alejandra Flores.