

La autorepresentación: estrategias para un nuevo feminismo indígena en Ecuador¹

Andrea Pequeño

Investigadora asociada

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede Ecuador.

Resumen

Históricamente el movimiento indígena ecuatoriano se ha caracterizado por la fuerte presencia de lideresas mujeres. El escenario político actual plantea nuevas formas de construir estos liderazgos políticos e intelectuales. Esta ponencia releva los discursos de lideresas indígenas ecuatorianas en un esfuerzo de evidenciar estrategias mediante las que se construyen a sí mismas y validan su rol público-comunitario. En este sentido, explora cómo, a partir de un "esencialismo estratégico", estas lideresas e intelectuales indígenas resignifican los roles tradicionales y tejen un posicionamiento que habla de un nuevo modo de entender los cruces entre identidad étnica-racial y de género.

¹ Ponencia preparada para el Congreso de Latin American Studies Association, realizado del 5 al 8 de septiembre de 2007 en Montreal, Canadá.

La versión original de este texto se encuentra en: Pequeño, Andrea, 2007. *Imágenes en disputas. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*, Quito, Ecuador: FLACSO, ABYA-YALA, UNFPA

Antecedentes

En la década de 1990, las movilizaciones indígenas paralizaron al país. Las demandas, si bien eran atingentes al tema de la re-distribución tenían como prioridad la reforma del Artículo Primero de la Constitución de la República: se exigía el reconocimiento del Ecuador como un “Estado plurinacional”. Este hecho, puede interpretarse como la expresión de una comunidad que en algunos sentidos no se ha sentido identificada ni representada en la imagen de nación mestiza² construida y propuesta desde el discurso dominante. Así, este emplazamiento en la arena pública devela las diferencias raciales y étnicas al interior de la nación y las instala como estrategia política: el reconocimiento de la pluriculturalidad se convierte en bandera de lucha.

La fuerza social y política del movimiento indígena ecuatoriano quedó ilustrada nuevamente en el papel jugado en el derrocamiento del Presidente de la República Jamil Mahuad, en el 2000, y en el establecimiento de la alianza con el partido Sociedad Patriótica que llevó en el año 2002, al ex Coronel de Ejército Lucio Gutiérrez a la Presidencia de la República.

El 31 de diciembre de 2002, el recién electo Presidente del Ecuador anunció a los medios de prensa y al país que Nina Pacari asumía el Ministerio de Relaciones Exteriores y Luis Macas, la cartera de Agricultura y Ganadería. La designación transformó a Pacari en la primera mujer y primera lideresa indígena al frente de la diplomacia ecuatoriana, así como en la primera canciller indígena de Sudamérica.

Estos nombramientos generaron una ola de comentarios encontrados. Sin embargo, fue la figura de la ex vicepresidenta del Congreso y ex diputada la que estuvo mayormente en la palestra del cuestionamiento público. Ejemplo

² Silva señala que “[l]a dictadura ‘nacionalista y revolucionaria’ impuesta en 1972 inauguró un nuevo discurso sustentado en la ideología del mestizaje, del que años después serían sus continuadores los presidentes constitucionales Jaime Roldós (1979-1981), Osvaldo Hurtado (1981-1984), y más recientemente, Rodrigo Borja”. En virtud de ello, afirma que en la década del setenta y ochenta la ideología del mestizaje “domina la ideología pública del nacionalismo ecuatoriano” (2004: 103-104). Sin embargo, el trabajo de Prieto señala que “se hizo parte de la estrategia oficial a partir de mediados de la década de 1940” (2004: 243).

de ello, es el título de la crónica “Pacari es el centro de los comentarios”³, publicada por el diario *El Comercio*. En este texto, si bien se considera como “acertada la designación de un indígena como Ministro de Agricultura”, ilustra que las posiciones respecto de Pacari se mueven entre la aceptación y las abiertas reticencias y cuestionamientos⁴.

Otra prueba ilustrativa de la importancia social y el impacto de estas asignaciones ministeriales la encontramos en la columna de *El Comercio*, “La niña Nina y el patrón Luis”⁵:

¡Quién lo diría, Nina Pacari dará órdenes a los perfumados de la Cancillería y los terratenientes tendrán que hacer cola para hablar con Luis Macas! [...] En todo caso, antes de empotrarse en Carondelet, el Coronel ya tiene quien le adore; son las masas trigueñas del campo, que vieron en el ex edecán el Mesías para pasar de la protesta al poder [...] Sea como fuere, por primera vez el Ministerio de Agricultura tendrá como patrón un indio [...] La Nina, mientras tanto, ordenó ya que las indígenas que pasaban cafés en la Cancillería dejen inmediatamente todos esos menesteres...

El tono de la columna ironiza sobre el acontecimiento y pone en evidencia el quiebre en los imaginarios nacionales que significó la presencia de representantes indígenas en cargos de esa envergadura, hecho antes impensable. La enunciación y el lenguaje mismo del título, apelan a las relaciones de poder propias del sistema de hacienda vigente en Ecuador hasta 1963. Así el indígena Luis Macas aparece sorprendente e irónicamente como el patrón terrateniente.

Es plausible afirmar que la mayor acogida del nombramiento de Macas encuentra un argumento en la imagen que ha asociado indígenas y campesinos como un solo grupo. En ese sentido, la “llegada de los indios a la

³*El Comercio*, 01 de enero de 2003.

⁴ En la Cancillería, el viceministro Jaime Marchant señaló que Pacari tenía las “condiciones intelectuales de la nueva Secretaría de Estado”, que su ingreso a este Ministerio era novedoso para la diplomacia y que era “motivo de orgullo que Ecuador proyecte en sus foros internacionales a una persona que represente al sector indígena”. Esta positiva respuesta es contestada por Joaquín Zevallos, Presidente de la Cámara de Comercio de Guayaquil, quien afirmó que no era una sorpresa la designación de Nina Pacari, “porque ella es una cuota de alianza se Sociedad Patriótica con Pachakutik. Ojala que los embajadores que ella elija sean diplomáticos preparados”. Dicha reticencia a la nueva Canciller, es enfatizada en las palabras del exportador Galo Palacios, quien expresó: “es una mujer inteligente, pero con pocos contactos en el exterior. Para ese Ministerio se necesita a alguien que sepa de petróleo, banano, camarón, una empresaria que sepa de negociaciones internacionales” (*El Comercio*, 01 de enero de 2003).

⁵ *El Comercio*, 03 de enero de 2003.

agricultura” aparece como una “salvación”⁶. Por su parte, el cuestionamiento a la nueva ministra Pacari tiene que ver tanto con su identidad étnica y racial como de género. Y es que su nombramiento deconstruye las representaciones históricas de las elites sobre las mujeres indígenas. En este imaginario, como señala Crain (2001), ellas se caracterizarían por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y la pertenencia al ámbito rural⁷. En razón de ello, agrega De la Cadena (1991), aparecen como “más indias” que los hombres quienes, dada la mayor interacción con los espacios urbanos⁸, tienen más libertad para modificar sus vestimentas y manejarse en el bilingüismo.

De hecho, en la última crónica referida, la Ministra Nina Pacari es representada peyorativamente como “La Nina”. Este modo de nominarla lleva la carga implícita de “la indígena doméstica” y, como tal, la desplaza y circunscribe en la subordinación. Así, la sorpresa frente al ascenso del poder institucional y, de manera especial, la referencia peyorativa a la nueva Canciller de Ecuador, reiteran la representación de los indígenas como sujetos subalternos.

Este discurso representacional encuentra un correlato visual en la caricatura “El último alarido de la moda” aparecida en *El Comercio* en la misma fecha que la columna recién comentada. La imagen (Ilustración 1) muestra a un indígena que, frente a un gran espejo, se entalla un poncho. El “alarido de la moda” remite a la importancia pública de los cargos asumidos, los que se

⁶ *El Comercio*, 03 de enero de 2003.

⁷ Ello ya es rastreable en 1960 cuando una Comisión Internacional sobre ‘Los indios del Ecuador’ señalaba 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 de Naciones Unidas, 1960. Citado por Radcliff y Westwood 1999:230). Puede pensarse que dicha afirmación encuentra asidero en los resultados del Censo Poblacional Ecuatoriano de 1950 en donde, pese a no contar con la información disgregada por sexo, se aprecia que un 17,9% de la población indígena se encontraba en las zonas rurales (el 9,5% era monolingüe y un 8,4% era bilingüe), mientras que sólo un 2,0% de la población urbana era indígena (0,2% era monolingüe y un 1,8% era bilingüe) (Fuente: SIISE, Censo Nacional 1950). En esta oportunidad la pertenencia étnica se definió en base a la vestimenta, el peinado y la lengua (Prieto 2004: 215).

⁸ De la Cadena (1991) señala que la introducción de procesos de modernización implicó migraciones y relaciones mayoritariamente masculinas con la ciudad, la que se constituyó en fuente de poder económico y de prestigio político. En este escenario, la población está “en proceso”, estadio que implicaría cambiar (o hacer desaparecer) aquellos elementos que marcaban étnicamente (la ropa, las comidas, la lengua) y aprender a trabajar y/o estudiar. Este trabajo evidencia que desde la experiencia ecuatoriana habría que relativizar tal noción, puesto que habría –paralelamente- desde intelectuales y políticos indígenas una serie de esfuerzos por re-indigenizar a la población indígena.

grafican en las transformaciones del vestuario indígena de acuerdo al nuevo status: un sombrero alargado que recuerda a los elegantes sombreros de copa, el poncho que se ha transformado en una suerte de capa terminada en puntas a modo de frac y el uso de zapatos que le quedan grandes. Este último detalle es el recurso para infantilizarlo al tiempo que simboliza que si bien ahora –a diferencia de la representación histórica- calza zapatos, éstos le son ajenos. Es decir, su presencia en cargos político-públicos y en el poder no es `lo propiamente suyo`. Por otra parte, es interesante que se hable de un alarido y no de un grito. En este contexto, claramente el uso de este término bien puede connotar cierta animalidad.



Ilustración 2. “El último alarido de la moda”,
2003



Ilustración 2. “El Loco
Constitucional”, 1937

Esta caricatura dialoga con una aparecida en 1937 en *El Comercio*. La imagen (Ilustración 2), rescatada en el trabajo de Prieto, se produce en el marco de la Asamblea de 1937-38 cuando un grupo indígena pidió en una carta que “Luis Felipe Huara Duchicela XVI –supuesto descendiente de la nobleza shyri e inca- fuese reconocido como representante de la raza indígena al Congreso [...] La caricatura representa al real –aunque disminuido- Duchicela descalzo y vistiendo poncho frente a un alto congresista blanco vestido con un impecable

frac. Al pintar a Duchicela como un indio miserable, la caricatura minimiza claramente su naturaleza y función política” (Prieto 2004: 130).

Comparativamente, en la caricatura del año 2003, el indígena no tiene más compañía que el espejo que le devuelve su imagen, la que se ha apropiado de ciertos elementos de la vestimenta –como la suerte de frac y el uso de zapatos- que antes estaban en poder del alto congresista blanco. La soledad de su presencia y la apropiación de estos signos externos de la clase política grafican su nuevo rol de sujeto político con voz y voto y sin necesidad de la mediación ventrílocua. Sin embargo, el tono caricaturesco sobre la posición indígena, así como los zapatos –antes ausentes y ahora grandes- permiten tender cierto hilo de continuidad entre ambas representaciones.

Es así, que la caricatura del año 2003 repara con especial énfasis en la ropa como un demarcador de identidad étnico-racial. Sin embargo, dado el nuevo contexto histórico, político y social del renacer étnico, la asociación – desde el propio movimiento- adquiere el sentido de estrategia identitaria. Ello se evidencia en el creciente interés entre sectores de intelectuales y políticos indígenas por enfatizar su vestimenta tradicional y estimular la reproducción cultural de sus colectividades. Este recurso estratégico de la vestidura como un símbolo manifiesto de pertenencia, apela a una adscripción pública y explícita de identidad étnico-racial y, correlativamente, a marcar diferencias con respecto a la sociedad nacional.

Este contexto de cambios, implica y ha implicado la confrontación con una historia de dominación y sus sistemas de signos. Es en este marco que la mencionada estrategia identitaria puede leerse –apropiándose de las palabras de Spivak- como un “desplazamiento discursivo”, un cambio en el sistema de signos que agrega y carga de nuevos contenidos a los ya existentes (1997: 247). Tal transformación pasa por una “conciencia del subalterno como agente”, la que en el caso del “ser étnico”, dice la autora, implica tanto la autoconciencia como la conciencia colectiva, y tiene un “interés escrupulosamente político”(1997: 254, 258).

Pese a la importancia y trascendencia de estas acciones públicas-políticas con conciencia india del movimiento indígena, esta ponencia busca más bien

indagar en mecanismos urdidos por y desde las propias lideresas del sector. Dos razones fundamentan la mirada. La primera tiene que ver con el hecho de que pese a la participación masiva de las mujeres en las movilizaciones, la historia y la literatura sobre el tema -al asumir el mundo indígena como un universo homogéneo- generalmente no han analizado la relevancia de su papel político y social desde una dimensión de género. La segunda, por su parte, obedece al esfuerzo de tratar de entender cómo, en este nuevo contexto las lideresas indígenas se abren espacios de agencia.

Desde estos motores, la presente ponencia interroga: ¿hay en las lideresas indígenas acciones nacidas desde una conciencia doblemente subalterna?, ¿cómo desde esta doble posición –étnico-racial y de género- se producen desplazamientos discursivos?, ¿qué significados y estrategias generan?, ¿implican, acaso, acciones de auto-representación?, ¿a qué apelan estos potenciales discursos?

Estrategias indígenas femeninas de posicionamiento público

Los movimientos indígenas en el Ecuador se han caracterizado históricamente por la participación activa de lideresas. Es así, por ejemplo, que "...Tomasa Meneses, Rosa Gordona y Teresa Maroto se destacaron en el motín de las Recatonas de Pelileo, en 1780, y Martina Gómez en la Asonada de las Mujeres de Baños en la provincia de Tungurahua. Lorenza Avimañay, Lorenza Peña, Jacinta Juárez y Baltazara Chiuza en las sublevaciones de Licto, Columbe y Guamote en la provincia de Chimborazo, en 1803. En el presente siglo su actuación fue pionera también en la constitución de las primeras organizaciones y federaciones campesinas e indígenas, como la federación Ecuatoriana de Indios, de la cual Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña fueron sus promotoras y dirigentes" (Rosero y Armas 1990, cita en Centro María Quilla 1992: 48).

Sobre el tema, Crespi (1976) señala que el liderazgo ejercido por mujeres indígenas de los años 40 y 50 se legitimaba en la falta de propiedad. 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. Asimismo, posteriores estudios han evidenciado que roles y saberes ligados a la salud-enfermedad y la pertenencia a familias de prestigio parecen haber sido elementos de relevancia en la constitución de estos liderazgos. Cervone (1998: 171) agrega, además, que el don de la elocuencia era un elemento clave del liderazgo tradicional de las mujeres.

A diferencia de lo anterior, el liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas está estrechamente vinculado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos y representación comunitaria, la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política. Por otra parte, las experiencias de violencia y discriminación vividas en los procesos educativos han estimulado la politización de sus identidades como pueblo y como mujeres (Prieto, Pequeño et alia 2005: 169).

Sin embargo, más allá de la evidente existencia de liderazgo femenino, las mujeres indígenas tienen serias dificultades para participar en los escenarios de decisión político-públicos. Las concepciones socioculturales que les asigna roles como reproductoras de la cultura y encargadas de la socialización al interior de la familia y la comunidad⁹, han incidido negativamente en la valoración de su papel político y público (Centro María Quilla 1992: 45) al tiempo que han obstaculizado su entrada en espacios de acción más amplios. Dichos impedimentos aumentan a la luz de los antecedentes de altas tasas de analfabetismo¹⁰ y/o dificultades en el manejo del español¹¹.

⁹ Mi investigación evidencia que la adscripción de las mujeres indígenas como, “guardianas y reproductoras biológicas y culturales de su grupo” proviene tanto desde la sociedad dominante como desde los propios colectivos indígenas. Sobre el tema ver: Pequeño 2007.

¹⁰ Los resultados del Censo de Población y Vivienda 2001, indican que las mujeres indígenas son quienes registran una mayor tasa de analfabetismo. El índice 8,5% de analfabetismo entre las mujeres no indígenas, se eleva a 35% en la población femenina indígena (SIISE 2003).

¹¹ Lo descrito para Ecuador encuentra un correlativo con la realidad de las mujeres indígenas del Perú en donde, según Barrig, “las mujeres como grupo están alejadas del poder de la comunidad. En las asambleas comunales, su presencia puede ser la de un grupo de presión que cuchichea en quechua, idioma invalidado para las deliberaciones políticas importantes que es la ocasión para el uso del español, y que ella no domina o desconoce. “Soy ciega”, dicen las mujeres en quechua porque no saben leer, o “soy sin cabeza”, porque sus opiniones expresadas en público, en una asamblea, pueden en el mejor de los casos ser evaluadas como ingenuas y motivar las burlas de los varones” (Barrig 2001: 99)

Pero, ¿cómo entender ésta menor valoración si desde el propio colectivo se les atribuye el papel de resguardo cultural y, por tanto, una labor social comunitaria central para la pervivencia del grupo?, ¿cómo entenderlo, cuando el espacio comunitario y sus redes son concebidos por el propio movimiento indígena ecuatoriano como un sitio fundamental en la lucha reivindicativa?¹² Estas interrogantes se amplían al considerar que las mujeres indígenas fueron agentes activos en el levantamiento de 1990. Movilizadas en y desde sus distintas comunidades, participaron con clara conciencia y decisión en marchas y reuniones, en la conformación de comités de seguridad y vigilancia, en la obstrucción de carreteras, así como en la constitución de redes de comunicación y solidaridad (Centro María Quilla 1992: 54).

El imaginario de las mujeres indígenas como “guardianas” y “reproductoras biológicas y culturales de sus comunidades”, sumado a su capacidad de movilización masiva en acciones de lucha, pueden ser leídos como acciones de instrumentalización provenientes desde el propio movimiento indígena¹³.

Esta representación de los cuerpos y las prácticas de las mujeres indígenas, las sugiere como vehículos pasivos. Sin embargo, ¿puede ser interpretado únicamente de este modo? La evidencia permite sostener que no se trataría de un proceso unidireccional, sino que aparece más bien como un campo de negociación entre los sectores dominantes, los pueblos indígenas y las propias mujeres, quienes resignifican los roles adscritos (Prieto, Pequeño et alia 2005: 164).

¹² Luis Macas, reconocido político e intelectual indígena, al asumir la Presidencia de la CONAIE en el 2005, destaca 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). Esta importancia, como eje de la organización, se destaca también en una crónica de *El Comercio*, en donde se señala: “[u]na fortaleza que sólo se sostiene en un vasto andamiaje que tiene en la comuna a la semilla esencial de un árbol llamado CONAIE ...” (“CONAIE, la radiografía del poder indio”, *El Comercio*, 06 de abril de 2000).

¹³ Esta posición está presente, por ejemplo, en Barrig quien señala que 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).

Nosotras las más indias

Mi trabajo investigativo (2007) evidencia las representaciones de la diversidad étnica y racial en Ecuador, hechas tanto por la sociedad dominante como de los propios sectores indígenas, establecen una relación directa entre pertenencia identitaria y vestimenta. Así, los sujetos indígenas son identificados, en ámbitos rurales, mediante características fenotípicas y también en virtud de su cuerpo vestido¹⁴.

Este mismo trabajo constata que éste recurso es aún más relevante para las mujeres. Su atribuida naturaleza de rural y de guardiana cultural, implica una mayor conservación de costumbres, de hábitos y del vestuario. Esto fue corroborado, señala el trabajo de Smith Belote, “cuando dos hombres Saraguros asistieron a la conferencia dirigida por Joseph B. Casagrande en 1968 [...] Una visita de campo a una comunidad en la provincia de Chimborazo provocó el comentario “un lugar curioso, todos los hombres son blancos, pero sus esposas son indígenas” (2002: 33).

Como se señaló, estas concepciones sobre las mujeres como “más indias” están en directa relación con su menor acceso a los procesos de educación formal y menor contacto con los espacios urbanos que los hombres, quienes consecuentemente tienen mayor movilidad y más flexibilidad para modificar su atuendo. Sin embargo, y más allá de este imaginario, en las últimas décadas se constata la conformación de una masa creciente de intelectuales¹⁵ y líderes indígenas que han accedido a los procesos de escolarización formal. La educación se ha convertido así, en una herramienta para impulsar y producir reflexiones acerca de la identidad étnica y para alimentar al movimiento indígena. La lideresa Nina Pacari, constituye un especial ejemplo, pues mucho de su práctica discursiva y de su posicionamiento público está atravesado por acciones destinadas a pensar y

¹⁴ El trabajo de Smith Belote, reafirma dicha asociación. La investigadora exhibió a entrevistados indígenas una serie de fotografías de personas de distintas partes de Ecuador, con la finalidad de que reconocieran a quién correspondían las fotos y cuál era la ocupación de la persona. Según relata, las respuestas fueron contundentes: “1) sólo los Otavalo con toda su vestimenta fueron llamados indígenas; todos los demás fueron clasificados como blancos, aunque algunos informantes calificaran a los de piel oscura como “blancos que eran negros” o, incluso, “blancos llamados sambos”¹⁴; 2) de los que fueron identificados como blancos, ninguno fue calificado como agricultor” (2002:32).

¹⁵ Sobre los procesos de formación de los intelectuales indígenas en Ecuador, ver Flores (2006).

repensar su identidad individual y colectiva. En este proceso ha tenido un sitio preponderante el rescate de símbolos identitarios. Tal como ella señala:

Muchos indígenas para aminorar un poco el racismo, han cortado su pelo y cambiado su ropa. Claro, para no sentir. Lo más fácil es no enfrentarse, ser uno más y estar mezclado, perder la identidad. No es lo indígena, no es lo kichwa, que tenga rasgos, que se le parezca es distinto...(cita en Bulnes 1994:50).

En estas palabras establece una relación directa entre identidad y vestuario, pero tal como ella misma agrega es una vinculación compleja:

...porque la identidad no sólo está en la ropa sino que está en una conciencia de indianidad. Pero, hasta cierto punto, ¿dónde está la barrera, para decir lo uno esto, lo otro esto otro? Pienso que debemos ser ambas cosas...(cita en Bulnes, 1994:50).

Desde ésta posición ideológica de “conciencia de indianidad”, y a partir de la experiencia educativa superior, comenzó a valorar y reconocer que antes – vestida de mestiza— estaba negando “su ser” (cita en Bulnes 1994: 56). Es así que, enfatiza los signos que marcan su pertenencia -cambia de nombre, acentúa su vestimenta y su lengua-, es decir, construye su imagen. Con ello ejecuta el poder de representación social y política de si y de su identidad como pueblo:

Uno está feliz de haber vuelto a ser lo que es y eso de ninguna manera significa retroceso sino haber tomado conciencia del verdadero valor histórico, cultural de un pueblo. Si antes me ponía zapatos, hoy no me pongo. Viene ya la formación de conciencia y se utiliza la ropa sabiendo lo que uno es, no de manera folklórica... (cita en Bulnes 1994:56-57).

A partir de esto, es posible afirmar que el despliegue de vestimentas tradicionales que realizan las lideresas indígenas sería una apelación consciente a la identidad colectiva. Así, vestir sus cuerpos no sería el sólo acto de la reproducción mecánica de las prácticas culturales de su pueblo, sino la puesta en escena de una conciencia y “orgullo indio”. Tal como señalé al inicio del presente trabajo, se trata de un “desplazamiento discursivo” que subvierte, resignifica y resemantiza positivamente un rasgo identificador de identidad, desvalorizado por la cultura dominante en tanto concebido como signo de retraso.

Esta apelación explícita -definida como una estrategia identitaria- tiene varias finalidades, entre las que se cuentan: hacerse visibles para el conjunto de la sociedad y, por tanto, ser reconocidos al interior de la imagen nación; poder identificarse como un “nosotros”, es decir, sentir la pertenencia a un colectivo étnico-racial distinto a “los otros”, representados por la sociedad dominante; y valorizar elementos positivos de la cultura de origen en el marco de un contexto político histórico de dominación (Peyser 2003: 95).

Esta construcción que apunta a un posicionamiento público identitario se teje en base a una dinámica de alteridad. Pero en el caso de las lideresas indígenas, ésta relación estratégica con el ‘otro’ supone -además de la sociedad dominante- al propio movimiento indígena. De hecho, no es un recurso aislado, sino que cobra vida también en la preparación de las lideresas indígenas de la Escuela Dolores Cacuango¹⁶. El énfasis en la vestimenta o más bien en el modo político-consciente de vestir se evidencia claramente en la crónica del diario *El Comercio* suscitada a propósito de la graduación del año 2003:

Ahora escogen sus mejores anacos (faldas), guashcas (collares), alpargatas y reboso. Nunca permiten que su ropa esté arrugada y sus largas y negras cabelleras están siempre bien peinadas. “Es nuestra identidad. No tenemos por qué cambiar”, dice Lema...¹⁷

En esta postura adoptan el poder y acciones concretas para representarse a sí mismas, resignificando las imágenes estereotipadas de “más indias” tejidas sobre ellas. Como ya se dijo, la apelación constituye también una estrategia retórica para una audiencia que no es exclusivamente indígena. Un ejemplo que ilustra la importancia que tiene el cuerpo vestido de las lideresas mujeres, se evidencia en la crónica periodística aparecida en el diario *El Comercio*, “Conaie, la radiografía del poder indio”¹⁸. En ella se presenta a la lideresa Blanca Chancoso mediante la descripción de su trayectoria política, sin embargo, antes de exponer su pensamiento sobre el tema consultado, se le identifica en el detalle de su atuendo: “[p]ara Chancoso, quien viste la blusa

¹⁶ La iniciativa de formación política, fue gestada en 1996 por ECUARUNARI y apoyada por fondos de la Cooperación Noruega.

¹⁷ *El Comercio*, 29 de abril de 2003.

¹⁸ *El Comercio*, 06 de abril de 2000.

blanca y el faldón de otavaleño de paño negro”. Esto bien puede interpretarse como un reconocimiento –quizás implícito- del “vestir con conciencia india”, en el que –ciertamente- se activa y apela a la imagen de la mujer como “guardiana”, en la conservación de las costumbres. Esta idea se reafirma si se considera que, en la mencionada crónica, se describe y cede la voz al dirigente indígena Luis Macas sin hacer ninguna referencia a su vestuario.

En este sentido, enfatizar la vestimenta tradicional se ha convertido, especialmente para las lideresas indígenas, en una estrategia política de posicionamiento público de la diferencia. Así, “vestirse” sería “arroparse” de una cultura e identidad de los pueblos y desde ahí dar batalla por la pervivencia del colectivo¹⁹. Como se señaló, este acto, que supone la apelación y reformulación de las representaciones y los papeles asignados, se erige como una acción política que refuerza el sentido de pertenencia al tiempo que marca fronteras con la sociedad mestiza.

Pero, aun considerando que tiene el acento en la evidencia pública de una identidad de grupo, no está orientada de manera exclusiva a esa finalidad. A la luz de los esfuerzos que implica entrar y cumplir un rol agencial en los espacios de decisión, el acto de vestirse adquiere el cariz de arremetida en los aparatajes de poder comunitarios y al interior del mismo movimiento indígena. En consecuencia, las mujeres indígenas no serían sujetos pasivos de esta representación. De modo explícito, muchos de los discursos de lideresas se amparan y nutren en las imágenes de que son objeto, argumentando desde aquí modos de acción político-social y validaciones de su presencia.

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. 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 huahuas (niños) con canciones quichua, quienes le hablamos a la pachamama (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

¹⁹ En esta serie de apelaciones, además de resignificar las imágenes y roles asignados, se define el punto de enunciación de muchas de las demandas. 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.

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).

Las palabras de las dos lideresas indígenas ecuatorianas, al ligar a las mujeres indígenas con el espacio comunitario y con la naturaleza y al establecer un vínculo directo entre la posición social de mujer-madre y la de transmisora cultural, explicitan no sólo una conciencia de su identidad étnico-racial y de género, sino también de la importancia social de su rol.

Nosotras las guardianas

Este mismo recurso de apelación estratégica se emplea para exigir educación y con ello vencer otra de las grandes barreras, además de la referida a las normativas socioculturales, con la que se topan. Así, la necesidad de capacitarse y, por consiguiente el fortalecimiento del liderazgo femenino, se postula bajo el argumento de constituir un elemento indispensable para mantener la cultura. Nuevamente aquí, la riqueza radica en la convocatoria al rol asignado y la relevancia de éste:

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).

La cita expone la educación de la mujer, como una necesidad orientada a reafirmar la reproducción del colectivo y argumentada en la relevancia del papel de las mujeres indígenas y su adscripción a lo comunitario. Bajo este mismo motor surge, por ejemplo, la ya citada Escuela Nacional de Líderes Dolores Cacuango. Dicha iniciativa, que responde “a una realidad de exclusión en la participación política de las mujeres” (Palacios y Chuma 2001), apunta a que la mujer reivindique su identidad y su educación. Así, la capacitación está explicitada en directa relación con el papel la labor social-comunitaria que ha de desempeñar. Es en esa misión donde y desde donde se busca la reivindicación. Ello queda claro cuando la dirigente indígena Vicenta Chuma

manifiesta que “la mujer como educadora de su marido y de sus hijos, debe participar en las decisiones comunitarias”²⁰. Pero, al mismo el programa viene a enmendar otros problemas. Ellos se aclaran cuando la mencionada lideresa reconoce que “a la mujer indígena le toma alrededor de diez años o más poder pararse a plantear y defender su ideas”²¹.

Aparentemente, las necesidades planteadas -reconocimiento, participación, educación, empleo- y la superación de los actuales obstáculos – vergüenza, miedo, timidez y baja participación- son miradas en cuanto ayudan al bienestar y al desarrollo comunitario²². Sin embargo, el programa al intentar hacerse cargo de dichas deficiencias y obstáculos, potencia la presencia pública. De hecho, los efectos de la preparación de las mujeres lideresas bajo esta iniciativa no se hacen sentir sólo en la labor comunitaria. Lo aprendido conlleva implícitamente un potencial empoderamiento para escenas públicas más amplias. Esto queda claro en las palabras de la dirigente Josefina Lema:

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...²³

Tal como la lideresa señala, las mujeres indígenas han ido ganando espacios poco a poco, pese a los obstáculos. Esta idea es graficada en el titular de una crónica del diario *El Comercio*: “Mujeres indígenas ganan espacios”²⁴, aparecida una semana después de la graduación de las lideresas de la Escuela Dolores Cacuango. La imagen que acompaña el texto (Ilustración 3) potencia la idea contenida en el titular. Presenta a una joven indígena -micrófono en mano y vestida a la usanza de su colectividad- al centro de una especie de ronda de prensa. Mira directamente a la cámara fotográfica. La imagen viene a ser una suerte de signo emblemático de los logros alcanzados en el proceso de

²⁰ *El comercio*, 28 de agosto de 2001.

²¹ *El comercio*, 28 de agosto de 2001.

²² 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).

²³ *El comercio*, 28 de agosto de 2001.

²⁴ *El Comercio*, 29 de abril de 2004.

formación de la escuela: el uso del micrófono evidencia que ha adquirido “voz” y “poder” para hablar públicamente, mientras que la grabadora extendida por uno de los sujetos que la rodean sugieren que es “digna” de oírse y de ser registrada.



Ilustración 3. “Mujeres indígenas ganan espacios”

Por consiguiente, el uso estratégico de su rol de guardiana comunitaria no puede ser visto como la inocente aceptación de las representaciones y las funciones que les han sido asignadas por otros. Más bien, se trata de una estrategia discursiva que enaltece y reivindica su lugar al interior del colectivo y del movimiento. El recurso distintivo, por el rescate del papel social-comunitario vital que cumplen, es articulado desde una “conciencia subalterna positiva” que

utiliza e instrumentaliza, de modo premeditado, los significados ya existentes a los que agrega nuevos y positivos sentidos (Spivak 1997: 258, 274). Desde mirada, es que tales posicionamientos pueden leerse como la constitución de una suerte de “esencialismo estratégico” que les posibilita ganar espacios públicos de poder y decisión (1997: 258). Entonces, habría que pensar la apelación de las mujeres indígenas a su propia identidad, y sus consecuentes roles, como herramienta direccionada que les ha posibilitado -directa e indirectamente- avances y transformaciones en los modos de acción, al tiempo que las enfrenta a nuevos desafíos. Así, esta capacidad de apropiarse de las imágenes largamente urdidas sobre ellas, de construirse a sí y a sus cuerpos y, por ende, de autorepresentarse, les otorga un papel de agencia activo y también de resistencia.

Conclusiones

Este trabajo ha buscado evidenciar que las imágenes fabricadas sobre las mujeres indígenas, y el papel que se les atribuye, no sólo provienen de la elite dominante y/o desde los propios movimientos indígenas. Las lideresas lejos de ser sujetos pasivos de las representaciones de las que son y han sido objeto, apelarían a ellas como estrategias que para ir abriendo camino a escenarios políticos y sociales más amplios. Así, la autodefinition como guardianas de la cultura y piezas vitales de la comunidad constituye –como se dijo- una suerte de esencialismo estratégico para ser reconocidas, valoradas y aceptadas en nuevas áreas. En este sentido el cuerpo vestido a la usanza tradicional se convierte en un mecanismo estratégico y consciente de autoidentificación.

El cuerpo vestido y adornado, se transforma así en un territorio cultural y político²⁵, en donde se inscribe la identidad étnico-racial. Consecuentemente, su corporeidad se transforma en el recurso de arremetida para afirmar una identidad de grupo, dialogar con la comunidad nacional en la que se insertan, pero también para afirmarse en un papel político-público activo al interior de

²⁵ Este concepto está inspirado en el texto de Cordero (2003).

sus propios colectivos. La relación de alteridad se construye aquí, por tanto, en directa oposición a la sociedad nacional blanco-mestiza pero, además, en directa vinculación con el masculino poder público indígena.

Lo anterior, puede ser interpretado como una capacidad de resistencia a la sociedad dominante que folkloriza las identidades étnico-raciales. Asimismo, puede ser leído como una resignificación y reformulación de la representación que esta sociedad y el propio sector indígena, han hecho de ellas como guardianas de la tradición y la cultura de su grupo. Por otra parte, la sola presencia de las lideresas e intelectuales vestidas con conciencia india pone en cuestionamiento la idea de la mujer indígena como signo emblemático de la ruralidad y el analfabetismo. Consecuentemente con ello, su tránsito en el espacio público urbano y en los procesos de educación formal hablan más bien de un esfuerzo de reindigenización, el que está articulado a un proyecto ideológico político.

BIBLIOGRAFÍA

- Barrig, Maruja (2001) *El mundo al revés*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Bulnes, Marta (1994) *Me levanto y digo. Testimonio de tres mujeres quichuas*. Quito, Ecuador: El Conejo.
- Centro María Quilla (1992) *Protagonismo de la mujer en el levantamiento indígena*. Quito, Ecuador: Red de Ecuación popular entre Mujeres; Friedrich-Naumann-Stiftung.
- Cervone, Emma (1998) *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Quito, Ecuador: CEPLAES.
- Chuma, Vicente (2004) Las mujeres en la construcción del estado plurinacional. Discurso en el Parlamento Indígena de América- PIA, Ecuador. Documento electrónico disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/cumbre2004/chuma.html>, accesado el 25 de mayo del 2005.
- Chuma, Vicenta y Josefina Lema (2000) Construimos la vida, llamando la paz. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2 (14). Documento electrónico disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/mayo2000/chuma.html>, accesado el 25 de mayo del 2005.
- Cordero, Tatiana (2003) *Territorios corporales. Jóvenes, cuerpos, estéticas e identidades*. Quito, Ecuador: CPM; Taller de Comunicación Mujer.
- Crain, Mary (2001) La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito, en Gioconda Herrera (compil.) *Antología de estudios de género*. Quito, Ecuador: FLACSO; ILDIS. Pp. 351-379.
- 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 (1991) Las Mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Andina*, Vol. 9, nº 1.
- (2004) *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: IEP.
- ECUARUNARI (2001) Primer Encuentro del Sistema Nacional de Formación de Líderes Indígenas "Dolores Cacuango". Documento

- electrónico, disponible en:
<http://ecuarunari.nativeweb.org/prensa/24agosto01.html>, accesado el 25 de mayo del 2005.
- Escuela Nacional de Formación de Mujeres Líderes (S.f.) Contenidos Académicos.. Documento electrónico disponible en:
<http://mujerkichua.nativeweb.org/contenidos.html>, accesado el 30 de junio del 2005.
- Flores, Alejandra (2006) *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y universidad*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, mención Estudios Étnicos. FLACSO-Sede Ecuador.
- Macas, Luis (2005) En la comunidad está el poder. Discurso de posesión de la Presidencia del CONAIE, enero de 2005. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 70. Documento electrónico disponible en, www.icci.nativeweb.org/boletin/70/macas.html, accesado el 25 de mayo del 2005.
- 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). Documento electrónico disponible en: icci.nativeweb.org/boletin/28/palacios.html), accesado el 01 de agosto de 2005.
- Peyser, Alexia (2003) *Desarrollo, cultura e identidad. El caso del mapuche urbano en Chile*. Bélgica: Universitaires de Louvain.
- Prieto, M., A. Pequeño et alia (2005) Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto, en Mercedes Prieto (edit.) *Entre las crisis y las oportunidades*. Quito, Ecuador: CONAMU; FLACSO; UNIFEM; UNFPA. Pp. 155-194.
- Prieto, Mercedes (2004) *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito, Ecuador: FLACSO; Abya-Yala.
- Secretaría Técnica del Frente Social (2003) Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. Disponible en www.siise.gov.ec.
- Silva, Erika (2004) *Identidad nacional y poder*. Quito, Ecuador: Abya-Yala
- Smith Belote, Linda (2002) *Relaciones Interétnicas en Saraguro. 1962-1972*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Spivak, Gayatri (1997) Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía, en Silvia Rivera y Rossana Barragán (comp.) *Debates*

Post coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad. La Paz, Bolivia: Historias; SEPHIS; Aruwiyiri. Pp. 247-278.