

Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004

Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador¹

Introducción

Las mujeres indígenas analfabetas obtuvieron en 1979 el reconocimiento de su derecho al voto, que en las dos décadas siguientes les abriría espacios para una activa participación política en el marco de los movimientos indígenas. Efectivamente, en Ecuador, la década de 1990 presencia un cerco de los movimientos indígenas a los centros del poder estatal², que coincide con una creciente crisis económica y política del país. Esta manifestación pública, que ha contado con una importante presencia de mujeres, se expresó inicialmente a través de un levantamiento que paralizó gran parte del territorio y abrió una larga negociación para que el Estado considerara los derechos de los pueblos y nacionalidades originarias. Como resultado de este proceso se logró 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 otros. Existe una amplia literatura que comenta el carácter, las estrategias y logros de los movimientos indígenas en sus distintas fases. Pero, en general, ésta ha sido ciega a la participación de las mujeres en esta revitalización indígena. 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.

¹ La elaboración de este texto ha sido un esfuerzo de colaboración 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 por terminar su maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Étnicos; Alejandra Flores es parte del pueblo Aymará, del área chilena, y también se encuentra finalizando su maestría con mención en Estudios Étnicos. Gina Maldonado es parte de los Otavalo, del norte de Ecuador, y recientemente finalizó sus estudios de maestría con mención en Asuntos Indígenas. Andrea Pequeño, chilena, se encuentra terminando sus estudios de maestría con mención en Género y Desarrollo y, finalmente, Mercedes Prieto, profesora y antropóloga chilena residente en Ecuador por varias décadas. Agradecemos los comentarios recibidos de parte de Gioconda Herrera, Nathalie Lebon y Elizabeth Maier. Una versión más amplia de este texto ha sido publicada bajo el título “Mujeres indígenas y la búsqueda del respeto” en la compilación *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades, 1990-2004*, Quito, CONAMU-FLACSO, Ecuador-UNFPA y UNIFEM.

² Los movimientos indígenas contemporáneos en Ecuador evidencian una trayectoria con varios hitos: 1979-1990, como una fase inicial de estructuración; 1990-1998, momento de intervención en la arena política amplia en donde se discuten y negocian las reivindicaciones propuestas en el levantamiento de 1990, y que incluye el reconocimiento constitucional de Ecuador como país plurinacional y multicultural; y, 1998-2005, una fase de transformación de movimiento social a movimiento político, que abre procesos de fraccionamiento y dispersión.

Los movimientos de mujeres han mostrado dificultades para tender puentes con las mujeres indígenas³. No obstante, desde el movimiento indígena se pueden observar esfuerzos por levantar una agenda de las mujeres, en el marco de sus luchas por el reconocimiento como pueblos 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, pues aducen una intromisión externa e imperialista. Abelina Morocho, exalcaldesa kichwa de un pequeño pueblo de Cañar y miembro de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), comentaba 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 transmiten 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 al mismo tiempo que posibilita prácticas por la igualdad de oportunidades para las mujeres. Este complejo juego ha tenido diferentes interpretaciones. Por un lado, ha sido leído como una estrategia contestataria al discurso estatal homogenizador de la femineidad y masculinidad y se le 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 género, resignificando los roles y valores tradicionales de las mujeres (Cervone, 2002). Por otra parte, es posible mirarlo como una 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 multirracial 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

³ Si bien se han realizado varios esfuerzos por desarrollar acciones conjuntas, éstas 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 o 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).

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.

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, así 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 cimienta, entre otros factores, en la constatación de que las mujeres indígenas en 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 discriminación en el empleo, los ingresos, el acceso a los servicios estatales, con especial referencia a salud y educación. De esta manera, al igual que las mujeres de otros pueblos indígenas de 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 particulares de género en las sociedades indígenas andinas. Esta literatura enfatiza en la flexibilidad de la división sexual del trabajo y en los roles estratégicos que cumplen las mujeres en la re/producción de los hogares, las familias y 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. Esta particular división del trabajo no sólo ha sido interpretada como una contestación al Estado y poderes dominantes, sino 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 donde se 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

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 que la participación política y económica de cada uno está basada en sus diferentes fuentes de poder (Núñez del Prado, 1975). 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). 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. De esta manera, las prácticas sociales estarían dirigidas a mantener y sustentar la organización y continuidad de la colectividad.

Hay que tener en consideración, sin embargo, que las prácticas de la complementariedad no están exentas de tensiones y violencia, según veremos en la segunda sección de este artículo. Asimismo, la idea de igualdad que subyace en la complementariedad no es necesariamente practicada y entendida por los pueblos indígenas tal y como lo plantea la concepción occidental. El uso de la palabra igualitaria no es equivalente a la igualdad de los individuos en el sentido occidental. “Igualitario, en las relaciones andinas, es el intercambio entre dos grupos de complementariedades [...en donde] hay potencial tanto para la jerarquía como para la igualdad, y hay una negociación constante entre estos estados potenciales” (Canessa, 1997:237).

Pero, ¿tienen vigencia las nociones de complementariedad y jerarquías en el mundo contemporáneo? Exploraciones hechas, por ejemplo, entre los Otavalo de Imbabura, productores y comercializadoras transnacionales de textiles, revelan que los roles jerárquicos se despliegan con base en un juego de representaciones y símbolos de género, pero sobre todo, de generación, los cuales tienen mucho peso al momento de tomar decisiones, asumir responsabilidades y otorgar privilegios. El mayor poder de influencia, elección y decisión, basado en la edad se da tanto para hombres como para mujeres y se ejerce, por ejemplo, sobre las actividades económicas de la

familia -como la compra de bienes- o sobre las propuestas de matrimonios⁴. Sin embargo, en los últimos tiempos cada vez más es el status socio-económico un factor que construye relaciones jerárquicas dentro de la familia.

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 de interrelaciones que semeja las urdimbres que se combinan para conformar la tela (Arnold y Yapita, 1997:347). Lo horizontal y lo vertical intercambian sus posiciones para asegurar la permanencia de la colectividad; la continuidad económica, social y la identidad cultural del grupo. 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. Así, resulta complejo y escurridizo establecer cuándo 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.

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 coincide en representarlas como reproductoras y transmisoras de la cultura de su grupo. En este imaginario ellas aparecen caracterizadas por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su asociación con el ámbito rural. A decir de Marisol de la Cadena (1992) en su estudio en Perú, tales elementos las hacen aparecer como “más indias” que los hombres quienes, dada la mayor interacción con los espacios urbanos, tienen más libertad para modificar sus vestimentas y manejarse en el bilingüismo. 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. 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).

⁴ Las mujeres se ganan el respeto y consideración social, por ejemplo, a través de la demostración de sus habilidades como comerciantes, viajeras, esposas, hijas y madres.

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 dominante. 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 pronunciamientos de lideresas e intelectuales, así como en producciones de los pueblos indígenas. Un antecedente de esto último lo encontramos, por ejemplo, en el mito andino de creación que Luz María de la Torre (1999) denomina *Cuento del hombre y la mujer*. Este relato adscribe la labor de la mujer 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 la prolongación de los seres vivos y la transmisión de los saberes.

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 indígenas⁵. 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. Esta ilustración (figura 1) es la simulación femenina del mundo, la pachamama. Una figura circular que se cierra en la juntura de pies y manos, sugiriendo la protección maternal de lo existente.

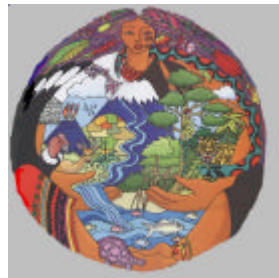


Figura 1.

Barrig propone que esta imputación es funcional a los líderes, pues si “la identidad étnica es el territorio simbólico desde el cual los movimientos indígenas se perfilan en los escenarios públicos nacionales, [... ellos] 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, constituyendo una suerte de esencialismo estratégico. 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 asigna al

⁵ 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.

espacio comunitario, y a las redes que se tejen en él, un sitio preponderante en la lucha reivindicativa (Guerrero y Ospina, 2003). Las mujeres indígenas no serían sujetos pasivos de esta representación. Muchos de los discursos de lideresas se surten de imágenes de las que son objeto, erigiendo desde aquí modos de acción político-social y revalidaciones de su presencia. Estos pronunciamientos activan el imaginario de guardianas y reproductoras de su pueblo, al tiempo que las liga al ámbito comunitario y de vinculación con la naturaleza. 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.

Esta serie de llamados constituyen también una estrategia retórica para una audiencia que no es indígena. Uno 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 acciones concretas para representarse a sí y a su grupo, resignificando las imágenes estereotipadas de “más indias” tejidas sobre ellas. Enfatizar la vestimenta “tradicional” se convierte así en una estrategia 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. 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, usualmente ignorada y desconocida.

Posicionadas desde la imagen de guardianas de la cultura y de la identidad del pueblo, las exigencias, generalmente, priorizan las demandas del colectivo indígena. Así, el discurso de aquellas que participan en las organizaciones se encuentra marcado por la lucha encaminada a obtener justicia para todo el pueblo. 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, así como las demandas elaboradas por las mujeres. La educación y las experiencias discriminatorias sufridas por las mujeres han sido factores importantes en la elaboración de narrativas y discursos relacionados con

los derechos de los pueblos, así como con su activa participación en la política indígena. Estas narrativas han sido traducidas en agendas que visibilizan a las mujeres, aun 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? El trabajo pionero de Crespi (1976) señala que en 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 la de 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 (1998:171) indica además, que el don de la elocuencia era un elemento clave del liderazgo tradicional de las mujeres. En cambio, el liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas está articulado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos comunitarios y la 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 que muchas veces son heredadas. Estas prácticas permiten legitimar los nuevos conocimientos y el capital cultural logrado a través de la escolarización. En razón de ello, esta sección traza la importancia que tiene la educación para la formación de las lideresas e intelectuales de hoy.

La expansión de la cobertura de la educación pública ha estado auspiciada por las demandas indígenas. Desde fines de la década de 1940 empiezan un proceso de experimentación con formas educativas⁶. Desde ese entonces la educación se convierte en una herramienta para los indígenas, primero en su lucha por la tierra y la propia educación y, después, por el reconocimiento de sus derechos como pueblos y nacionalidades. Sin embargo, para las mujeres indígenas el camino de la

⁶ Destacan, en este sentido, las escuelas sindicales en la zona de Olmedo (provincia de Pichincha) auspiciadas por líderes locales, como Dolores Cacuangó, y por maestras normalistas de Quito afiliadas al Partido Comunista. En esta misma zona, luego, se experimenta con procesos de alfabetización haciendo uso del kichwa.

escolarización ha sido especialmente difícil. Por razones culturales y económicas⁷ se considera que los hijos varones tienen prioridad ya que ellos serán los primeros en salir de la comunidad, ya 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. Por otro lado, como se analizó, las mujeres, en tanto principales portadoras de las tradiciones y del idioma propio permanecen mayormente dentro de los espacios comunitarios, en los cuales existe una deficiente cobertura educativa. Así, la educación formal para ellas tiende a reducirse a los ciclos básicos. Esta diferencia de género en el acceso a la educación se ve en los relativamente más altos índices de analfabetismo y bajos índices de escolaridad entre las mujeres indígenas⁸ 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:

Cuando 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) 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 para la formación de algunas de las lideresas indígenas.

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 testimonios de Cecilia Velásquez (entrevista, 2004), Carmen Jerez (2004) y Rosa María Vacacela (1997) ilustran que el liderazgo femenino ha estado ligado a la condición de liderazgo paterno y muy entrelazado con las demandas comunitarias.

⁷Al encontrarse la población indígena en mayores condiciones de pobreza (en Ecuador 9 de cada 10 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).

⁸ Si bien, durante la década de 1990, a nivel general, tienden a cerrarse las brechas de género en el acceso a la educación, 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 (Ponce y Martínez, 2005). Por ejemplo, según el censo poblacional aplicado en Ecuador en el 2001, mientras el conjunto de mujeres no indígenas revela una tasa de analfabetismo de 8.5% entre las mujeres indígenas este índice asciende al 35%.

Las barreras enfrentadas en el acceso a la educación también han estado presentes para las intelectuales y lideresas indígenas, en el camino de su visibilización pública y en la conformación de sus liderazgos comunales⁹, sociales y/o políticos. Han debido enfrentar una serie de normas socioculturales que restringen su accionar en ámbitos públicos. De hecho, 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 salir fuera de ella y estar en reuniones” (Bulnes, 1994:56). Dificultades reiteradas por otras representantes indígenas (Tene, 1997) y que han fomentado intervenciones para fortalecer el liderazgo femenino, amparado en el rescate cultural identitario y gestión comunitaria tal como la Escuela Nacional de Líderes Dolores Cacuango¹⁰.

Si, como señalamos, las duras experiencias vividas como pueblo estimulan los procesos educativos, éstos al mismo tiempo han permitido desarrollar una reflexión sobre la identidad de los pueblos indígenas. Lourdes Tibán manifiesta que “[l]a educación tiene que ser vista como un proceso de reconstrucción de la identidad y de fortalecimiento de lo que somos nosotros, de nuestra identidad...” (entrevista, 2004). Y es justamente esta reconstrucción de la identidad la que abre puertas para repensar los roles de las mujeres. Las palabras de Miriam Masaquiza, pronunciadas ante la ONU en el 2004, ilustran este nuevo escenario: “existen cambios dependiendo de las culturas y los momentos históricos, los cuales permiten que las mujeres indígenas se repregunten cuál ha sido su rol, el mismo que consideraron natural hasta ese momento e imaginan una identidad femenina alternativa” (2004:14). 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 mujeres¹¹. Fragmentos iniciales de ésta pueden

⁹ Otro hecho que ha incidido 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).

¹⁰ Estas consideraciones de exclusión llevaron a las mujeres kichwas agrupadas en la ECUARUNARI a crear, en 1996, la Escuela Nacional de Líderes Dolores Cacuango. La iniciativa “surge como respuesta a una realidad de exclusión en la participación política de las mujeres” (Palacios y Chuma, 2001), con el objetivo de formar líderes que se reconozcan en su historia, origen e identidad (Suárez, 2001).

¹¹ Para efectos del siguiente análisis nos basamos en documentos elaborados 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 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 al encuentro de Beijing, acompañadas 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

localizarse en un primer encuentro nacional de mujeres indígenas, realizado en Riobamba a inicios de la década de 1990. Esta agenda ha cambiado a través de los años y muestra discursos variados. 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 Estado.

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 femenina. Esta apertura movilizó y politizó a la población indígena que en la década de 1980 se articuló en torno a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)¹² 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 la primera reunión de las mujeres de la CONAIE, quienes deciden crear la Dirigencia de la Mujer¹³ 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. Como ya se ha analizado y lo reitera el epígrafe, las mujeres consideran que su misión es mantener viva las 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 familiar; tienen efectivamente un carácter de proveedoras¹⁴. En este marco, la tierra es el piso desde el cual se construye el argumento, pues articula tanto la reproducción económica como la reproducción cultural. Específicamente se enuncia que “[s]in madres y sin tierras no existieran 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).

oportunidades entre una organización nacional de mujeres indígenas (CONMIE) y la instancia estatal de políticas de equidad de género (CONAMU, 2004). Estos documentos revelan diferentes énfasis entre los distintos pueblos indígenas y grupos de mujeres.

¹² La CONAIE 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.

¹³ Con el nombre dirigencia de la mujer 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).

¹⁴ 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).

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

Su estrategia angular ha sido y es 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 hombres¹⁵. 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 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 trabajo. 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). Se acepta, 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. Como señala una exdirigente de la mujer: “[s]i ahora empezamos a pelear por eso, estaríamos perdiendo el espacio de seguir avanzando” (Tamia Porate, entrevista, 1996). 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

¹⁵ 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 varias lideresas históricas de los actuales movimientos indígenas son solteras y no tienen hijos. Este tema lo problematiza Blanca Chancoso quien ve la necesidad de que las lideresas indígenas no pierdan sus cualidades femeninas (entrevista, 2003).

discurso de las lideresas indígenas y el discurso de los movimientos de mujeres, concebido como “lo foráneo”. Desde esta matriz, Nina Pacari propone que “[e]n la sociedad dominante tanto el hombre como la mujer son discriminados por su condición indígena (Bulnes, 1994:54). 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 que las mujeres expresan como problema el ser humilladas y maltratadas por el Estado y por miembros de otros sectores sociales y raciales del país. Efectivamente, mujeres de diversos pueblos originarios 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 públicos 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). Estas 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.

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 en discusión la existencia de las secretarías de la mujer en diversas asociaciones indígenas. Un grupo de mujeres militantes del movimiento indígena, 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 originarias. La idea motriz era la de dar curso a 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 creó 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 enfática, que no se trata de feminismo sino de la búsqueda de la equidad de género (Guacho, entrevista, 2003)¹⁶. 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 y, 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, especialmente 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.

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 vertebrador 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 el 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 discriminación se

¹⁶ Algunas lideresas e intelectuales indígenas en Ecuador hacen uso de la categoría de género en contraposición a feminismo. Creemos, sin embargo, que el término género ha introducido un gran desconcierto entre las mujeres de base. Así por ejemplo, se pudo apreciar en el desarrollo de una mesa de trabajo sobre el tema donde una dirigente manifestó: “qué mismo será el género” (Flores, 2004).

conecta a los discursos orientados al reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios. De este modo 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 qué medida 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 rezagados 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 sólo 8% de las denuncias corresponden a mujeres indígenas (Ardaya y Ernst, 2000:59), pese a que éste es uno de los temas enfatizado en la agenda actual de las mujeres indígenas. Aunque el debate sobre la violencia de género y su reconocimiento como delito público ha atravesado a los movimientos de mujeres en Ecuador y en la región durante las últimas décadas, ha tenido dificultades para instalarse entre las mujeres indígenas. Durante la década de 1990 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 ONG's y agencias de cooperación¹⁷. 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 porque la mencionada Ley no las protege (Tene, 2000:220), se empiezan a dar pasos que buscan afrontar la violencia contra las mujeres en las comunidades y asentamientos indígenas.

Los estudios realizados sobre el tema y, fundamentalmente, la normativa está formulada en un lenguaje universalista del cual las mujeres indígenas se sienten excluidas¹⁸. Las intervenciones contra la violencia se sustentan en la estimación de que 6 de cada 10 mujeres han sido golpeadas

¹⁷ Pese a estos esfuerzos, sólo el 47% de las mujeres reportan pedir ayuda después de un evento de violencia física o sexual y de este porcentaje sólo el 8% lo hace en algún tipo de institución pública o privada creada al amparo de esta normativa (CEPAR, 2005).

¹⁸ 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.

por sus esposos o convivientes (Camacho, 1997:16)¹⁹, cifra que se considera toca a las mujeres de toda condición social, económica y cultural del 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 pueblos indígenas 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 para ellas, 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.

El asunto tiene especial relevancia ya que 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 de 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”. 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). 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 para crear indigestión en los maridos después de un episodio de violencia

¹⁹ 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).

(Weismantel, 1994). En otras áreas, las mujeres violentadas retornan a la familia de origen y negocian su regreso, 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, 2002). La complejidad de estas prácticas de resistencia y resolución de los conflictos no ha sido visualizada 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 que 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, articuladas a la noción de complementariedad. 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 e identidad de los pueblos. 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 superar 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, transporte y 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 donde lograron 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) 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 armonía que incluye la complementariedad hombre-mujer, la preeminencia de lo colectivo, así como el buen trato por 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 y blanca. Con sus énfasis en la violencia y discriminación, las mujeres indígenas expresan sus intereses, las jerarquías de género entramadas con el racismo y la pertenencia de clase. Haciendo eco de los planteamientos hechos por el feminismo multirracial 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), *Imaginarios urbanos y violencia intrafamiliar*, Quito, CEPAM.
- Arnold, Denise (1997), "Introducción", en *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Denise Arnold comp., La Paz, CIASE/ ILCA, pp.13-52.
- 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. La Paz: CIASE/ ILCA, pp.245-387.
- Baca Zinn, Maxine y Bonnie Thornton Dill (1996), Theorizing Difference from Multiracial Feminism. *Feminist Studies*, 22 (2):321-331.
- Barrig, Maruja (2001), *El mundo al revés*, Buenos Aires, 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*, Quito, CONAMU-CEPLAES, pp. 16-21.
- 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.
- 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., Quito, FLACSO, Ecuador-ILDIS, pp. 351-379.
- Cervone, Emma (1998), "Prof. Abelina Morocho Pinguil. Entre cantares y cargos", en *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*, Quito, CEPLAES, pp. 163-207.
- _____(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., Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 177-196.
- CONAIE (1994), *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador*, Quito, CONAIE.
- Crespi, Muriel (1976), "Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos", *Estudios Andinos*, 5 (1):151-170.
- Chuma, Vicenta (2004), "Las mujeres en la construcción del estado plurinacional", Discurso en el Parlamento Indígena de América- PIA, Ecuador. Documento electrónico, icci.nativeweb.org/boletin/cumbre2004/chuma.html, acceso 25.05.05.
- De la Cadena, Marisol (1992), "Las Mujeres son más indias", *Ediciones de las Mujeres*, 16, Santiago, 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.
- García, Fernando (2002), *Formas indígena de administrar justicia*, Colección Atrio, Quito, FLACSO.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2003), *El poder de la comunidad: Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, Buenos Aires, CLACSO.
- 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. S. La Fontaine, ed., Nueva York, Academic Press, pp. 21-40.
- Harvey, Penélope (1989), *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*, Documentos de Trabajo, 33, Perú, IEP.
- Jerez, Carmen (2004), "Carmen Jerez", Yachay Keeper del Mes. Documento electrónico, quechuanetwork.org/yachay_keeper.cfm?lang=s&#jerez, acceso 25.05.05.
- 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.
- León, Mauricio (2005), "La salud de las mujeres", en *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades, 1990-2004*, Mercedes Prieto, ed., 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., Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 45-63.
- Masaquiza, Miriam (2004), “Mujeres indígenas-fuertemente unidas a pesar de los riesgos”, en 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 y Hans Buechler, eds., Arlington, AAA, pp. 1-12.
- 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., Quito, Abya-Yala, pp. 69-79.
- 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 intrafamiliar, Quito, OPS-OMS.
- 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., Broomington, Indiana University Press, pp. 51-81.
- _____ (2003), “Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity Through Anticapitalist Struggles”, en *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press, pp. 221-251.
- 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*, Quito, CEPLAES, pp. 209-226.
- 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 del 2002.
- Núñez del Prado, D.I. (1975), “El poder de decisión de la mujer quechua”, *América Indígena*, 35 (3): 623-630.
- Pacari, Nina (1998), “La mujer indígena: reflexiones sobre su identidad de género”, en *Ciudadanía y participación política*, Guadalupe León, comp., Quito, Abya-Yala, pp. 59-79.
- _____ (s.f.), “La participación política de la mujer indígena en el parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente”, Documento electrónico, quotaproject.org/cs/cs-pacari-ecuador.pdf, acceso 13.06.05.
- Palacios, Paulina y Vicenta Chuma (2001), “El sistema de formación de mujeres líderes indígenas ‘Dolores Cacungo’. La construcción de una utopía”, *Rimay*, Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 3 (28). (Disponible en icci.nativeweb.org/boletin/28/palacios.html).
- Ponce, Juan y Silvia Martínez (2005), “Mujeres y educación”, en *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades, 1990-2004*, Mercedes Prieto, ed., 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*, Quito, CEPLAES, pp. 15-37.
- 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 y Sallie Westwood, eds. Londres, Routledge, pp. 197-235.
- Reuque, Isolde (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*, Santiago, FLACSO, pp. 267-297.
- Rösing, Ina (1997), “Los diez géneros de Amarete”, en *Más allá del silencio: las fronteras de género en los Andes*, Denise Arnold, comp., La Paz, CIASE/ILCA, pp. 77-92.
- Secretaría Técnica del Frente Social (2003), *Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador*. (Disponible en 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.
- 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., Washington D.C., Howard University Press, pp. 3-21.
- Suárez, Amparito (2001), “La Escuela de Formación de Mujeres Indígenas tras un nuevo sueño”. Runacunapac Riccharimui-ECUARUNARI. Periódico bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador- Ecuador, 29 (5). Disponible en ecuarunari.nativeweb.org/rikcharishun/dic2001.html, acceso 25.05.05.
- Tene, Carmen (2000), “Ruptura de la exclusión de mujeres indígenas”, en *Mujer, participación y desarrollo*. Quito, CORDES, pp. 201-223.
- _____ (1997), “Mi autobiografía”, Documento electrónico, fidamerica.cl/actividades/conferencias/mujeres/mctsecu.html, acceso el 24.06.05.
- Vacacela, Rosa María (1997), “Rosa María Vacacela. Autobiografía”, Documento electrónico, fidamerica.cl/actividades/conferencias/mujeres/rmvgecu.html, acceso 24.06.05.
- Weismantel, Mary J. (1994), *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala.

Documentos no publicados

- 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, CONAMU -Esquel.
- CONAMU-CONMIE (2004), Taller Mujeres indígenas en el Plan de Igualdad de Oportunidades, La Merced, Ecuador, 20 de marzo.
- Flores Carlos, Alejandra (2004), ¿Qué mismo es el género? Quito.
- Ministerio de Bienestar Social, Dirección Nacional de la Mujer, (1990), Encuentro nacional de la mujer indígena. Memoria. Riobamba, Ecuador, 9 al 11 de febrero.
- Tibán, Lourdes (2004), Exposición en Mesa de Mujeres Indígenas. IV Congreso RELAJU, Quito, de 16 al 20 de agosto.