



MESTER



 Peer Reviewed

Title:

¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?

Journal Issue:

[Mester, 39\(1\)](#)

Author:

[De la Torre Amaguaña, Luz María](#), University of California - Los Angeles

Publication Date:

2010

Publication Info:

Mester, Department of Spanish and Portuguese, UC Los Angeles

Permalink:

<http://www.escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>

Keywords:

Dolores Cacuango, Levantamiento indígena 1990, Nina Pacari, warmilla, karilla, Andes, indígena, Ecuador, runa, Inti Raymi, Otavalo, alli kawsay, interculturalidad, runa warmi

Abstract:

¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad? Parecería tan natural y fácil de encontrar una respuesta, pero al analizar su profundo entramado simbólico, vemos desenvolverse su contenido entre grandes hilvanes y entretejidos de importantes conceptos que nos remiten a componentes históricos, sociales, culturales, políticos, psicológicos, religiosos, económicos, educativos, afectivos, ideológicos, etc. Este ensayo se esforzará por zigzaguear la mayoría de ellos para encontrar una primera aproximación de esta realidad; la de ser “mujer e indígena” en la contemporaneidad.



eScholarship
University of California

eScholarship provides open access, scholarly publishing services to the University of California and delivers a dynamic research platform to scholars worldwide.

¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?

Luz María De la Torre Amaguaña
University of California, Los Angeles

“Las Mujeres Indígenas, somos como la paja de Páramo,
que se arranca y vuelve a crecer...
y de paja de páramo,
sembraremos el Mundo...”
*Dolores Cacuango*¹

PUNTO DE PARTIDA

En el amplio espacio de Abya-Yala, denominado así a nuestro continente americano, están situadas las dos cadenas montañosas de los Andes, la Oriental y la Occidental; que hacen de esos parajes la gran Amaru Kancha, es decir Los Andes, que se hallan como dos serpientes guardianas de los pueblos y culturas de toda esa región andina. En ella convivimos los distintos países de Latinoamérica o países Indo-Andinos como Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y, el norte de Chile y Argentina. Su población está conformada por un importante porcentaje de población indígena².

En esa región aún pensada misteriosa y enigmática, existimos pueblos y culturas diversas y yo pertenezco a uno de esos pueblos: orgullosamente a la nacionalidad Kichwa³, pueblo Otavalo del Ecuador⁴. Ahí es en donde se desarrollan vidas aparentemente armónicas y naturales, pero que al profundizarnos en sus recónditas historias, culturas y vidas en general, nos damos cuenta de la gran complejidad que todas ellas encierran, como esta aparente y sencilla interrogante ¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad? Parecería tan natural y fácil de encontrar una respuesta, pero al analizar su profundo entramado simbólico, vemos desenvolverse su contenido entre grandes hilvanes y entretejidos de importantes conceptos que nos remiten a componentes históricos, sociales, culturales, políticos,

psicológicos, religiosos, económicos, educativos, afectivos, ideológicos, etc. Este ensayo se esforzará por zigzaguear la mayoría de ellos para encontrar una primera aproximación de esta realidad; la de ser “mujer e indígena” en la contemporaneidad.

LA TRAYECTORIA DE LUCHA Y REIVINDICACIÓN DE LAS MUJERES INDÍGENAS

La trayectoria de la mayoría de las indígenas prácticamente no aparece en la oficialidad, por lo que vale la pena registrar su voz, su palabra, quizá como ese acto e intento de ayudar a echar las primeras raicillas de sistematización de las propias experiencias, y desde nuestras propias miradas como mujeres indígenas.

No es una costumbre común hacer uso de este dispositivo de poder que es, “la escritura”. Sin embargo muchas mujeres indígenas ya manifiestan que cada vez se hace necesario alzar su voz por medio de este aparato regulador del poder, para que se registren sus vivencias cotidianas, testimonios y desde ahí para elevarlas hacia un análisis sistemático, académico desde donde ya podamos elaborar nuestros propios discursos. Sobre todo, para que esto se convierta ya en nuestra propia práctica política a partir de una perspectiva de género pero sin perder los elementos culturales, sino al contrario, como elementos que pueden contribuir a cuestionar el sexismo hegemónico de la sociedad en general, y también de nuestros espacios particulares comunitarios donde lo hemos convertido ya en una práctica que venimos ejerciendo desde un feminismo étnico, popular, clasista que nos ha permitido reivindicar nuestros derechos como mujeres diferentes, mujeres que contribuimos a la interculturalidad entre estos diversos espacios. Por ello, en este ensayo expreso aquello que late aún en muchas voces anónimas y silenciadas por la historia en los espacios más degradantes en donde hemos permanecido confinadas al silencio o, mejor dicho, a no poder expresar nuestra voz y nuestra palabra en la oficialidad del mundo que nos rodea. Por eso me he animado a inaugurar este espacio de la palabra escrita, para la academia, a la cual muchas mujeres habíamos tenido temor, y que incluso muchas de nosotras rompiendo ese miedo, venciendo esos temores que hemos tenido que enfrentar hemos aceptado el reto que significa plasmar nuestros pensamientos en palabras escritas, sintiendo cada vez más la satisfacción de haberlo logrado.

Unas veces con rostros, otras veces sin ellos, pero siempre acrecentando nuestra presencia en el espacio público, en el espacio del poder

desde donde hemos ido convirtiendo nuestra presencia en un arma de lucha. El hecho de recorrer por cualquier espacio público vestidas con nuestros atuendos tradicionales ha provocado en la sociedad un gran cuestionamiento. Muchas veces hemos sido menospreciadas por no llevar “ropa normal” como lo ha definido la sociedad dominante. Por supuesto que llevar nuestro anaco, nuestro huipil (la falda de las mujeres indígenas de todo este continente latinoamericano, andino), a pesar de constituir un sencillo dispositivo cultural ha sido el elemento que ha dado solidez y seguridad a nuestra identidad a través del tiempo, de ahí que se ha convertido en el símbolo de vanguardia de la cultura. Es por esto que, especialmente para toda mujer indígena y en el caso particular de una mujer otavaleña, el anaco, más que formar parte de un atuendo, se ha constituido en un acto político de denuncia y demanda a aquellas burdas formas de comportamiento y actitudes frente a lo diferente. Así hemos ido en busca de una vida meritoria, libre de violencia y discriminación, libre de pobreza, de exclusión, de racismo y de todo aquello que ha truncado nuestro desarrollo personal, familiar, comunitario, espiritual y social. Y a través de estos espacios hemos empezado a gritar a los cuatro vientos que ya queremos ser sujetos con derechos en cada uno de los espacios que, sistemáticamente, nos ha sido negado.

Los obstáculos no han sido pocos porque para dar ese cambio rotundo de sujetos domésticos a sujetos públicos-políticos y de vernos constituidos en un Movimiento Indígena muy fortalecido, no solo que ha implicado hacer transformaciones, sino que los cambios han ocurrido en medio de rupturas de roles tradicionales e institucionales que no nos dejaban actuar, especialmente a la hora de tomar decisiones.

Como “mujeres indígenas” hemos tenido que transgredir esos espacios y límites colocados por la sociedad, la familia, las costumbres, la tradición que habían sido impuestas en nuestras vidas, costumbres, actitudes, comportamientos desde niñas. Estoy segura de que escritos como este podrán despertar mucho interés y es mi deseo que se convierta en un estímulo para muchas otras mujeres u hombres que deseen seguir apoyando equitativamente el trabajo de superación de las mujeres; o del mismo modo para otros sujetos que han sido desechados de las esferas públicas y del poder, para quienes quieran triunfar, y salir adelante librándose de ataduras históricas, psicológicas, sociales, culturales, afectivas y de toda índole. Por eso me ha nacido la inspiración, el coraje, la motivación para levantar la voz de muchas mujeres y no quedarnos silenciadas, haciéndonos cómplices

de muchos abusos que se han ido generando y prolongando históricamente en nuestros hogares, la sociedad, el trabajo y los distintos espacios de la vida cotidiana donde nosotras como hijas, hermanas, madres, esposas, trabajadoras, profesionales, maestras, etc., hemos tenido que soportar atropellos y violencias nada justificables bajo ningún punto de vista. Hay que dar la lección al mundo y enseñarles y demostrarles que muchas de nosotras hemos alcanzado éxitos en medio de las peores y rudas maneras; hostigadas por padres, maridos, jefes, machos, un estado y una sociedad patriarcal, excluyente y violenta. Sin embargo, gracias a eventos históricos tan dolorosos y convulsivos hemos tomado conciencia y a través de ellos hemos podido vislumbrar las metas que podemos trazarnos como mujeres y sobre todo haberlas logrado; pero solo cuando nos hemos podido dar cuenta que el ser dependientes nos ha vuelto débiles e inútiles porque nos hemos dejado persuadir por el poder, y sobre todo de ese poder con tintes machistas, camuflados de protección.

Y así muchas de las trabas consideradas como obstáculos, se nos han convertido en impulsos y nos han hecho fuertes cuando las vemos como nuestras metas para seguir batallando hasta conseguir los logros inesperados para los ojos y mentes de aquellos que ejercen el abuso del poder.

CAMINOS RECORRIDOS DESDE NUESTRAS PROPIAS EXPERIENCIAS

Las trayectorias que muchas de las mujeres indígenas hemos vivido han transcurrido en medio de caminos tan abruptos por los que hemos tenido que transitar para hacer conciencia y buscar nuestro crecimiento. Ya por el hecho de ser indígenas tenemos muchas experiencias llenas de anécdotas, pero sumadas a esto las categorías de ser mujeres e indígenas, las vicisitudes han sido aún más dolorosas que ahora descritas en estas narraciones podrían resultar hasta jocosas, pero que en el momento de vivirlas siempre han sido muy tristes pues han dejado las huellas de un impacto psicológico, y eso hemos tenido que superarlo también. Pero ni siquiera aquellos desaires nos habrían hecho cambiar nuestra convicción de seguir luchando por abrirnos un espacio: el mundo público.

Tantas veces surge la pregunta que la sociedad en general suele hacernos: ¿cuál fue la motivación, o de dónde salió esa fuerza para conseguir los logros que hemos alcanzado como mujeres indígenas, a

pesar de tanto dolor, de tantas cosas en contra? Al hacer una retrospectiva de todas nuestras vidas develaría un poco aquella magia, aquel ingrediente sencillo de seguir persistiendo en nuestra lucha por reafirmarnos como mujeres indígenas, pese al dolor que esto había significado, la vida en una sociedad excluyente y racista. Pero esa violencia histórica la hemos superado en un proceso constante y una lucha agotadora, casi como una suerte de una sesión de terapia, en donde la experiencia traumática de violencia más bien ha tenido la posibilidad de producir una recontextualización y una rehistorización de nuestras vidas personales y colectivas, en donde la desconfianza, la vergüenza, el temor, la culpa, la humillación y el maltrato han tomado el lugar más noble del restablecimiento y la gran autoestima hacia la recuperación de nuestra dignidad como pueblos indígenas de modo general, pero particularmente como mujeres indígenas. Y sentimos que ya lo hemos logrado.

Es por demás pensar en cualquier ámbito latinoamericano, andino o ecuatoriano, las mujeres en general han sido vistas a partir de imaginarios de corte patriarcal y aún peor, la mujer indígena ha sido vista a través de un molde histórico colonial que le ha dado muy pocas posibilidades de relacionarse con un mundo afuera del doméstico ya que ha sido confinada al campo de la servidumbre. Por medio de procesos sistemáticos de racismo, dominación, exclusión y anulación de su identidad como sujeto social-público, ha sido limitada a esos terrenos estrictamente privados y domésticos en donde la misma mujer también ha ido interiorizando una serie de valores hasta ubicarse en un espacio invalidado.

Para contrastar esta marginalidad que se ha producido a partir del orden colonial, quisiera rescatar al mismo tiempo el valor de la femineidad en el mundo andino, precolombino. Los mitos, los cuentos, las leyendas, los seres míticos, nos hacen ver el inmenso valor y respeto que tenía la mujer, que incluso su valía era elevada a la figura de deidad. De ahí que se encuentran los mundos masculinos o femeninos simbolizados en los montes, lugares sagrados denominados en kichwa, *Apu* (deidad). Las plantas, las rocas, los ríos, los tiempos, etc., unas son femeninas y otras son masculinas contribuyendo cada una al orden y al equilibrio de la vida.

La madre, la mujer, lo femenino están presentes en la agricultura y ésta en el gran espacio conocido como *Allpamama*, es decir la madre tierra, la misma que está contenida en la *Pachamama*, la madre

ordenadora, constructora. Los alimentos toman el nombre femenino: “sara mama- madrecita maíz”; “papa mama-madrecita papa”; “uchu mama-madrecita ají”; “cuca mama-madrecita coca”, todas como alimento y medicina.

Se sabe que la mujer precolombina también es guerrera como Mama Huaco, quien al lado de Manco Cápac funda guerreramente el imperio incaico. También, sabemos de la mujer curaca o jefa llamada “Curi Coca”, quien a la cabeza de su gente luchó y consiguió la retirada de los chancas enemigos de los Incas. “Del mismo modo, es interesante constatar en la lista de ceques⁵ y adoratorios del contorno del Cuzco que en el octavo ceque del Cuntisuyo se adoraba a una piedra femenina. . .” (Rostworowski 137-8).

Asimismo, en cuanto a los conceptos del mundo andino-precolombino referente al espacio-tiempo o Pacha vemos que se desenvuelven en medio de una gran variedad y movimiento, haciéndolo flexible a todo, distanciándose de cualquier rigidez o polarización. Para el mundo andino no hay conceptos estrictos de comparación. Por eso es común encontrar más bien sutiles vaivenes de grados de apareamiento de una u otra cualidad. Esta condición la podemos probar a través de ciertas categorías lingüísticas del kichwa como a través de los adjetivos donde no cabe una inflexibilidad en sus expresiones. Al decir, por ejemplo, alegría o tristeza, no pueden aparecer los dos polos opuestos solamente sino que es vital que aparezcan los grados de alegría o tristeza intermediadas por una rica variabilidad de expresiones enunciadas mediante la colocación de diferentes sufijos en la palabra⁶.

Así como en la escalada o descenso de grados de tristeza o alegría, la mujer y el hombre en el mundo andino se consideran cualidades que se van moviendo y que muchas veces se funden desapareciendo su figura masculina o femenina. Está claro que el sexo es definido pero la conducta y sus responsabilidades son las que varían ya que actúan haciendo el vaivén en esa dualidad de *Warmi* (mujer) y *Kari* (hombre) ya que son percibidas como cualidades y actitudes que pueden cambiar sin ningún problema. Además como son cualidades, se las puede experimentar indistintamente en cualquier momento de la vida. De ahí que frecuentemente decimos que una mujer es *karilla*, *kari-kari*, *kari-pacha*, *karimana*, como también podemos decir que hay hombres que son *warmilla*, *warmilla-warmilla*, *warmillapacha*, *warmillamana*. Estas cualidades, antes que expresiones sexuadas o radicales pueden variar o permanecer en una persona en cualquier momento.

Warmilla, es por tanto, una forma de expresión de la conducta humana que siendo hombre o mujer manifiesta un estado de ordenamiento, trabajo planificado, ordenado, con proyección para logros acertados, que ofrece resultados visibles óptimos y abundantes, como en las plantas bien cargadas de frutos coloridos o de árboles frondosos cargados de vida. Aquí se encuentra la armonía, el equilibrio de las formas que da belleza inusitada, atrayente, cautivadora y monopoliza la atención. *Warmilla* es también la perfección del trabajo, una concentración, dedicación y entrega personal para lograr una obra maestra. Es el acierto y la veracidad creativa. Es el florecimiento, término de cualquier labor que ha llegado a articular el resultado. La expresividad de espontaneidad, buena voluntad, trabajo en conjunto, solidaridad comunitaria.

En cambio, *karilla*, es una forma de expresión que denota una energía extra que sobresale de lo ordinario: la fuerza y energía que produce un estado de salud óptimo, un estado físico resaltado por el entrenamiento, una actitud de positivismo, optimismo, de manifestación expresiva de viveza, resolución, seguridad que puede ser definida a través de un desplante o una actitud de enfrentarse a un reto, una impetuosidad y ánimo a cualquier actividad. Estos estados de *warmilla* o *karilla* los pueden manifestar tanto hombres como mujeres (De la Torre 20-1).

Lamentablemente mucho se ha contaminado ese mundo andino-precolombino con conceptos que han sido incorporados por el mundo llamado moderno, o conocido como occidental. Éste, ha dejado huellas cuyos resultados son más visibles contemporáneamente ya que se nota una gran diferencia en comparación a una sociedad como la precolombina, pero también en comparación con sociedades de hace unos 30-50 años atrás, en donde era muy común ver a muchos hombres que se encontraban a cargo de las labores domésticas mientras la mujer se encargaba del mundo del comercio, del intercambio de las relaciones con el mundo público. Yo misma pertenezco a ese aprendizaje. De hecho, mis primeras lecciones de cocina o cómo vestirme y muchas otras actividades típicamente consideradas como del mundo femenino las aprendí de mis abuelos, de mi padre, de los varones de la familia. Pero en la contemporaneidad, las expresiones de *warmilla* y *karilla* se las usa para designar el rol específico de hombres o de mujeres. De ahí que la dualidad en la contemporaneidad más bien se ha constituido en una lucha de poderes en donde batallan elementos

opuestos que difícilmente encuentran una correlación ya que están constreñidos a campos determinados socialmente y que difícilmente pueden hacer ese vaivén de las expresiones de *warmilla* y *karilla* como en el mundo andino precolombino.

Es así que más bien dan lugar al apareamiento de aquellos polos opuestos de dualidades cerradas como masculino/femenino; universalidad-imparcialidad/particularidad-afectos; cultura/naturaleza; libertad/necesidad; mente-producción de ideas /cuerpo-producción de cuerpos; razón-entendimiento/pasión-sentimientos; ética de la justicia/ética del cuidado; competitividad/caridad-beneficencia-filantropía; hacer/ser; productividad-trabajo/improductividad-no trabajo; los iguales-individuos ciudadanos/las idénticas-madres-esposas (Salgado 173-4).

La categoría de género, una contribución de la teoría feminista, es la que nos ha ayudado a entender y profundizar la reflexión respecto de la diferencia entre sexo y género⁷. Esas diferencias marcadas ya sea por género, etnia o clase, más tarde se transformarían en desigualdades, aducándose como categorías naturales, especialmente a partir de los distintos procesos independentistas de los criollos que ejercían total poder sobre la población indígena durante el siglo XIX, en que se afianzan las desigualdades, ya que miraban a los indígenas desde los distintos estados como aquellos sumisos, no aptos para un trato cotidiano referente a la igualdad ciudadana. Pese a sus ideales libertarios que les permitían demandar y legitimar libertad del coloniaje español, en la práctica, los principios ciudadanos de libertad, igualdad y fraternidad quedaron sepultados, degenerando más bien en modelos de inequidad e injusticia y descuidanización (Guerrero 14-16).

Por lo tanto, esa población diferenciada, la indígena, asentada en los Andes para los nuevos estados latinoamericanos, andinos fue considerada como la población incivilizada e inculta y de ahí que en los distintos países de Latinoamérica se afianzan ciertos dispositivos de poder que dan derecho a administrar a esas poblaciones estigmatizadas como incivilizadas y carentes de valor. Queda claro entonces que estos países que pensaron en su libertad y en el goce de derechos ciudadanos para su gente al fundar sus repúblicas, nunca pensaron en la inclusión de sujetos diferentes como l@s indígenas, ya que eran pensad@s como una suerte de residuos históricos, pueblos y culturas que se desvanecían por una puerta abierta hacia la integración nacional, la globalización, los movimientos migratorios, la urbanización y, sobre todo, el proceso de ‘mestizaje’, que de hecho, muchas veces

el mismo indígena adoptaba la imagen ideal del ciudadano blanco-mestizo nacional (Guerrero 9-56).

Las poblaciones indígenas, andinas, empobrecidas, discriminadas de los Andes no habían sido más que una reiteración de ese calamitoso trato heredado de la colonia. Y así las generaciones de criollos, mestizos que se hacían llamar “blancos” y que continuaban viviendo en esas llamadas patrias liberadas e independizadas, continuaban con el mismo calco de colonias europeas. Éstas continuaron ejerciendo en las poblaciones administradas, las indígenas y afro-descendientes, un trato aún más indigno que miserablemente y con gran autoridad, comenzaron a conculcar derechos de las poblaciones indígenas, basando su política en la idea de integración a través de un proyecto civilizatorio que “blanqueara y civilizara” a los pueblos.

Definitivamente lo que cabría decir es que sus bases coloniales y patriarcales sirvieron como modelo de fundación de esas flamantes naciones andinas y en cuyos contextos ser mujer, y aún más ser mujer e indígena, y a ello sumada la categoría de clase, el ser pobre fue considerado como un castigo. En ese escenario la mujer indígena no tenía ninguna arista de salida porque su doble, triple marginación, exclusión y condena a estar confinada a estos espacios no le daban ninguna otra alternativa por donde pudiera evadir ese mal trato ejercido sobre su persona en general y que tenía consecuencias en su psiquis, su cuerpo, su espíritu, su ser social y humano.

Con ese repertorio histórico, cultural, social, político, psicológico doliente y afligido es que se ha partido no de la noche a la mañana, sino de largos trechos históricos que han ayudado a repensar y reconstruir esos espacios aniquilados tanto en su cuerpo de mujer como en su mente y su espíritu; pero sobre todo en la vivencia cotidiana. Por donde se ha tenido que transitar, los procesos han sido largos, tortuosos y dolorosos y sus efectos de muchos siglos se vislumbran apenas en pequeños cambios que los estados y la sociedad empiezan a dar paso, aunque con una gran dosis de dudas y aún sumidos en racismo, machismo, exclusión e inequidades.

El proceso de surgimiento de la imagen pública del proceso de lucha aparece desde la categoría de indígena y luego como movimiento indígena. Aún más, la emergencia de la condición de “mujer indígena” se origina muy levemente en aquellos márgenes de conciencia, en la necesidad de buscar un mundo donde la exclusión, la pobreza, la desigualdad y el racismo ya no sean modelos y políticas impuestas desde

los estados, ni desde las sociedades. Pero este aparecimiento de la imagen pública de la mujer indígena no data más allá de una década.

Precisamente aquellos procesos de convicción y seguridad de nuestros ideales, sueños, esperanzas, sustentados en nuestros conocimientos y sabidurías; sobre todo, la larga experiencia de haber aprendido a sobrevivir en condiciones de las más inhóspitas, es que nos han hecho resistentes para soportar embates de cualquier tipo. Así se ha producido la búsqueda de nuestros propios valores y sentimientos para recobrar nuestra dignidad, valentía, fortaleza, conciencia clara, y esto que nos ha permitido trazar un nuevo camino que consideramos como un tributo a nuestros Dioses andinos, ha sido el mejor regalo de agradecimiento a nuestras generaciones pasadas y la mejor herencia para nuestras futuras generaciones de mujeres y hombres. El objetivo de esta lucha es que estas mujeres y hombres abran un camino de reivindicación no sólo en el tema del género sino que también presenten una posibilidad de configurar una nueva democracia diversa e inclusiva como contribución a las agendas políticas de los diferentes estados andinos, con una forma vigorizada de concebir o reconocer por primera vez otras estrategias y aportes que el mundo indígena les puede hacer, con el afán de construir nuevos espacios participativos en la sociedad.

RESIGNIFICANDO LO INDÍGENA Y EL SER MUJER INDÍGENA

Como mujeres indígenas que hemos tenido que recorrer caminos arduos sabemos que contamos con un gran capital, que es legado cultural, ese *kipi*⁸ de sabiduría y experiencia que va más allá de conocimientos teóricos. Contamos con ese gran dispositivo de sapiencia con el cual hemos aprendido a corazonar⁹, sin negar tampoco la mente para razonar, pero sí permitiendo al espíritu sensibilizarnos sobre todo en la práctica de la vida cotidiana, para vivificar el ejemplo de nuestros pueblos andinos, que han sido negados sistemáticamente por la ciencia, el conocimiento y las sociedades cuyo poder los ha pretendido aniquilar pero que, sin embargo, se han esforzado en luchar hasta lograr un cambio, una resignificación y, una resemantización del ser indígena y también el ser mujer indígena.

A esa larga historia vilipendiada a través de los siglos, en que tanto sus pueblos como su sabiduría han sido considerados inválidos, hemos tenido que resignificarla, que buscarle una nueva semántica con dignidad. Nuestra participación clara y consciente como pueblo

indígena pero de modo particular como mujeres indígenas ha sido muy decisiva porque hemos tenido la oportunidad de darle un nuevo rostro a ese tema antes considerado por la administración pública o la sociedad como “problema indígena” en el mejor de los casos. Antes, simplemente ni existíamos para la figura pública ya que éramos siempre pensad@s y tratad@s como los temas de última clase, es decir lo más despreciable y deplorable.

Ese desprecio sistemático lo podemos ejemplificar claramente a través del análisis de un término kichwa tan sencillo como la palabra *runa* que hasta la actualidad, de modo coloquial, se escucha en algunos sitios como los mercados, referirse con este término a algún objeto considerado no fino, rudo, tosco, de mala calidad, impuro, sin estética; o cuando se refieren a los animales, lo asocian con la raza híbrida, sin pureza racial, es decir sin pedigrí. Se nos hace irónico pensar que este término *runa* fue odiosamente alterado en su significado, ya que en realidad lo que quiere decir en lengua kichwa es “ser humano”.

Este trato equivocado ha ocurrido también con la serie de lenguas y culturas de todo nuestro continente. Los nombres de las lenguas indígenas cuando se traducen significan, en muchas de ellas, “ser humano”. Así, decir los nombres de unas pocas lenguas, de entre centenares, como dine, hopi, mam, náhuatl, tsotsil, tojolabal, triqui, shuar, wao, tsafiqui, maya, quiché, zapoteco, etc., aluden al enunciado de “ser humano”, “gente”, “persona”, “ser noble”. Sin embargo, como podemos ver la transformación y tergiversación del enunciado y su significado a través de los diferentes contextos subordinantes han ido alterando y reduciendo su significado real, llegando a constituirse en lo más abominable e indeseable. Por ello es que desde los inicios de la época republicana el ser indio y hablar de lo indio significaba tocar el tema de lo prohibido, de lo claudicado, de lo despreciable; eran términos que habían sido manejados en el ámbito de la exclusión o del estigma, que habían degenerado en categorías de poco valor, y que estaban expresadas en actitudes, pensamientos, sentimientos y prácticas de un grupo poderoso frente a otro dominado, débil; es decir vistos desde una perspectiva superior hacia un inferior para reducirlo a un ser inficionado y menospreciado.

Tanta fue la coacción que inclusive muchos indígenas, debido a esa actitud colonizada, fueron también adoptando de modo inconsciente esa subordinación que se veía reflejada en la nominación de ciertas lenguas indígenas, como en el caso del Kichwa de los Andes,

reduciéndola a *yanga shimi*¹⁰ que significa lo desabrido e insípido, en vez de nombrarla con su verdadero nombre: *Quichua shimi* (lengua de los valles), *Kichwa shimi* (lengua de los valles en escritura unificada ecuatoriana) o *Runa Shimi* (lengua de los seres humanos). Pues al decir *yanga shimi* se está minimizándola, nombrándola como una lengua que no sirve, que es sosa, sin sentido, sin valor.

Entonces lo inferior/superior, blanco/indio, fuerte/débil, ser humano/ser animalizado, cristiano/no cristiano, runa/fino se convirtió en el eje que maneja la carga valorativa que finalmente llega a transformar lo meramente diferente en algo inaceptable. Y por ende a las diferencias se las concebía de manera reductiva como lo a-normal, o la transgresión de la norma, que más tarde fueron constituyéndose en el blanco de dispositivos de dominación, control, confinamiento, disciplinamiento, represión (Arditi 67-9), y en nuestro contexto histórico sumado también a ellos los dispositivos de la exclusión, la explotación, y su consecuencia, la pobreza y la marginalidad.

Toda esta carga connotativa de menosprecio de *runa* en su sentido más denigrado, es el capital de lucha con el cual la mujer indígena empieza a cargar su *kipi* de recuerdos dolorosos y felices. Y a través de esos diferentes sentimientos, las mujeres indígenas hemos aprendido a encontrar la razón de una lucha social y es por eso que nuestra presencia y nuestra participación desde cualquier espacio, incluso desde lo más doméstico¹¹, es desde donde hemos contribuido y desde donde nos ha tocado abrir un espacio para reafirmarnos como mujeres indígenas y no permitir que nuestros derechos sigan siendo vulnerados.

Nacimos la mayoría de mujeres indígenas de ese espacio anulado. Nos hemos levantado con dignidad pero muy fortalecidas y con una lucidez diáfana que nos ha permitido inclusive incursionar en asuntos políticos¹². Esos eventos son los que han ido cambiando los imaginarios tanto de los estados como de la misma sociedad que está aún anquilosada en la historia y que se jactan de ser ciudadanos del siglo XXI, pero que su mentalidad no ha progresado después del siglo XVI.

Así es como se ha empezado a transformar nuestro espacio privado, doméstico en el que nos hallábamos imaginad@s en el que tan solo éramos un mito porque según el imaginario de quienes ostentaban el poder y administraban las repúblicas casi o ya habíamos desaparecido. En el mejor de los casos, las burdas conclusiones de muchos antropólogos terminaban por decir que éramos simplemente “pueblos testigos” de un pasado que ya no volvería o que éramos

culturas ‘fósiles’ o comunidades campesinas arrinconadas en zonas remotas. En suma, convertidos en poblaciones invisibles, desprovistas de palabra y por ende sin protagonismo social, cultural y peor, económico, es en donde apenas intermediaban la comunicación entre el estado y los pueblos indígenas aquellos ventrílocuos¹³. Desde esos espacios de contingencia, de esos refugios oscuros y prohibidos, hemos emergido los indígenas, en general, pero de manera relevante la mujer indígena. Un hecho que ha logrado cambiar significativamente el escenario político del Ecuador ha sido el levantamiento indígena¹⁴ de 1990, llamado también el “Levantamiento indígena del Inti-Raymi”¹⁵. Imperceptiblemente fue emergiendo desde los distintos rincones del país un sujeto que nunca había aparecido en el libreto público-político. Masas lideradas especialmente por mujeres, ya que eran quienes adelantaban las marchas y quienes llevando en sus espaldas o aún en sus vientres a sus hijos se enfrentaban a los militares y policías que dificultaban la marcha hacia la capital, Quito. Se estaba inaugurando nada menos que un hecho político sin precedentes en la historia del país, que incluso hasta hoy muchos no comprenden cómo ocurrió toda esa transformación trascendental.

Todo aconteció en medio de una manifestación política y al mismo tiempo una ceremonia ritual. Así logramos fundarnos como un ser social en el mundo público, el movimiento de l@s ‘indígenas ecuatorian@s’. Nuestra irrupción redefinió el campo político a partir de nuestros símbolos, discursos, estrategias, lo que nos ha dotado de la capacidad para poder discutir con las fuerzas políticas (partidos, grupos de presión, intelectuales, sindicatos, iglesia, etc). Durante el levantamiento indígena de 1990, su representación estaba delegada a los dirigentes intelectuales indígenas (hombres y mujeres) quienes incluso aprovechando de la coyuntura política de un gobierno social-demócrata de aquel entonces, a través del presidente Rodrigo Borja Cevallos, logran plantear la propuesta de “los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador”¹⁶, reclaman derechos y denuncian la opresión sufrida por siglos por parte del estado y la sociedad ecuatoriana de la cual éramos objeto. El llamado de atención incluía aspectos del “interés general del pueblo” ecuatoriano: nuestro discurso no se restringía solamente a los intereses de los indígenas, y ese quizá fue uno de los puntos más relevantes para el éxito del levantamiento indígena. Se rechaza la opresión en general (de indígenas, campesinos y ciudadanos pobres de la urbe); se sugieren medidas de política económica nacional; se elaboran proyectos de leyes

para un reconocimiento oficial (en la Constitución de la República) de las lenguas y culturas; se exigen tierras de cultivo; se protesta contra la caída del nivel de vida a nivel nacional; se solicita servicios sociales; y se declara que somos un ‘pueblo’ autónomo y que está conformado por varias ‘nacionalidades’ ecuatorianas, cuyas autoridades y lenguas deben ser reconocidas por la República. Más aún, se logra asociar a la población afro-ecuatoriana al interior de las organizaciones indígenas. En suma, se participa fervientemente en los actos políticos y finalmente somos tomad@s en cuenta en el discurso político.

De este modo la voz indígena en general se vuelve a reinaugar, después de casi cinco siglos de haberse apagado el eco de la última voz cuya retirada se había dado al unísono de pronunciar su último grito en el momento de la entrada de los españoles en Cajamarca. Ahí se habría escuchado las últimas resonancias de “*Chawpi Punchapi Tutayarka*” (obsureció en la mitad del día). Pero esa expresión aletargada por siglos se vuelve a reinaugar con una voz estruendosa pero en el sentido más positivo y floreciente de “*Chawpi Tutapi Punchayarka*” (amaneció en la mitad de la noche). Así lo sentimos cada un@ de l@s habitantes del Ecuador pues empezamos a re-abrir nuevos escenarios en la vida cultural, académica, económica y sobre todo en la que tuvimos mayor visibilidad y gran éxito, la esfera política. Al fin nos dimos cuenta muy claramente y con gran conciencia sentimos que emergíamos desde los espacios cotidianos y recludos, desde las esferas de las casas de servidumbre, desde nuestros espacios más domésticos, de nuestra misma familia, la esfera privada. Y estábamos muy conscientes de que si esos espacios ínfimos empezaban a tener otra actitud respecto a las mujeres indígenas, no había duda de que las grandes transformaciones llegarían, ya que ahí, desde la domesticidad, es en donde formamos a nuestr@s hij@s, espos@s, niet@s, nueras, yernos, mujeres y hombres en general, quienes en el contexto contemporáneo ya ocuparían espacios públicos. Así habremos logrado crear conciencia a la generación que estará al frente de las grandes responsabilidades sociales, culturales, políticas, educativas y económicas de ahora y del futuro. Y de hecho esa transformación ya ha constituido la tarea de ir redefiniendo y re-interpretando el significado que tiene ser mujer e indígena en la contemporaneidad. Aunque de manera muy lenta pero ya se nota que se va produciendo una suerte de resemantización, resignificación y resimbolización de la palabra mujer y de la actitud frente a ella. Tenemos la necesidad de volver a sacralizar a la mujer.

*Ser pobre*¹⁷

Orgullosamente como mujeres e indígenas y también gozando de esa pobreza mal interpretada por la gente que ambiciosamente buscaba poder a partir de lo material, vemos que lo económico ha sido otro espacio por donde hemos abierto un nuevo campo de lucha para demandar los derechos negados por siglos aunque nuestra pobreza del campo fuera una pobreza diferente a la citadina en conceptos y percepciones. El carecer de elementos suntuarios siempre se había encargado de remozar aquellos “habitus”¹⁸, que son la base donde se establecen las relaciones de poder y a través de las cuales se van legalizando discriminaciones, exclusiones, maltratos y desigualdades.

Es a partir del “habitus” que los sujetos de una sociedad van produciendo sus prácticas. Una persona educada en un determinado grupo social interioriza sus estructuras, formando un conjunto de esquemas prácticos de percepción del mundo y es precisamente ahí cuando se va dividiendo al mundo en categorías, apreciaciones, distinciones tales como lo blanco y lo indio, lo bello y lo feo; lo adecuado y lo inadecuado; lo que vale la pena y lo que no vale la pena; lo fino y lo runa¹⁹, lo pobre y lo rico, en definitiva esa distinción binaria entre lo bueno y lo malo, lo aceptado por la norma social y aquello que transgrede la norma. Han sido actitudes y comportamientos aprendidos en los procesos de socialización primaria, en la familia, el lugar privilegiado donde se imprimen de modo inconsciente estos esquemas divisorios a través de órdenes tan insignificantes como ‘no te juntes con los indios’, ‘no hables con los negros’, ‘ponte derecho’ o ‘no cojas tu cuchillo con la mano izquierda’, ‘no llores, los machos no lloran’, ‘no juegues en la calle’, ‘eres una mujercita no salgas en la noche’, etc. La teoría del “habitus” nos hace ver la manera como se van inscribiendo los detalles más insignificantes que permiten hacer esas discriminaciones y exclusiones de las que hemos sido víctimas las poblaciones minorizadas como la indígena.

Pero estas concepciones de pobre también han ido cambiando cuando por las décadas sesenta y setenta del siglo pasado, especialmente el pueblo Otavalo²⁰, víctima de este ignominioso trato de paria en su propio terruño, es primero lanzado al mercado nacional y más tarde al internacional en calidad de músico y comerciante de artesanías hechas a mano, convirtiéndose en una suerte de embajador. De ahí surgió la base económica que le sirvió para reconstruir su seguridad y orgullo identitario y por supuesto económico. De regreso

a su lugar de origen adquiere esos espacios geográficos urbanos que le fueron negados durante una buena parte de la historia republicana²¹, y hoy son los empresarios de cadenas de hoteles, restaurantes, cibercafés, negocios, tiendas, cooperativas de ahorro y crédito, etc. Son empresarios que en muchos casos ni siquiera han tenido una formación universitaria.

Ser pobre, aún más, india²²

Hemos sido personas marcadas por el desprecio, la desigualdad y el mal trato, pero ventajosamente eso lo hemos podido catalizar convirtiéndolo en nuestro mayor estímulo de lucha. Es así como nos hemos ido ganando espacios, ya que sin miedo alguno y por adquirir esa gran valentía, esfuerzo y tesón en la conquista de metas personales, familiares, sociales y comunitarias nos han servido para dar nombre y valía a nuestro pueblo y país, a pesar de ser claudicadas como mujeres e indígenas y aún más, pobres. Y desde esos espacios de la exclusión, de la pobreza, del confinamiento hemos nacido para atestiguar mediante el uso de una infinidad de dispositivos culturales, sociales, políticos y hoy, la palabra escrita, para emprender otra presencia en otro mundo donde nuestra palabra emitirá un nuevo mensaje de unidad en la diversidad, de ahí que este ejercicio de construcción de la voz y la palabra es señal también de cambio.

Obviamente que todas estas transformaciones nos indican en la actualidad que estas marcas desdeñosas hacia lo indígena, cada vez más van desapareciendo aunque de forma lenta, pero sí efectiva debido sobre todo a la toma de conciencia por parte de los estados y la sociedad en general, del mismo modo que ha habido una presión que han ejercido ciertos organismos internacionales. Promulgando leyes, derechos, convenios internacionales²³ y declaraciones, estos organismos han hecho el esfuerzo de dar el verdadero valor a los seres humanos de condiciones sociales, culturales e históricas diferenciadas y que han permanecido confinados a un espacio invisible y excluido.

El racismo, la exclusión, la discriminación aún no han terminado

Aunque están visibles los esfuerzos de cambios y transformaciones, ese desprecio hacia lo indígena o algo proveniente de esos espacios a veces sólo ha tomado otro rostro, por ello que se puede decir que aún no termina del todo. Al contrario y debido a ese desprecio expresado durante toda una larga historia es que se han colonizado también

muchas mentes, y precisamente por ese colonialismo mental es por el que la/el indígena, al enfrentarse a esas relaciones sociales desde niñ@ en el juego, en los estudios, en el afecto, en las relaciones laborales y así sucesivamente, ha comenzado a poner en una balanza sus vivencias y las que el mundo aparentemente moderno, nuevo, oficial, *no runa* les ofrece.

Conforme avanza su desarrollo en el entorno natural, luego en el familiar y finalmente en el social (especialmente en este último), es cuando comienza a ver que el mayor peso se va adonde aparentemente como gran quimera ha ganado prestigio, aceptación social o poder, pero el precio obviamente ha sido alejarse de la cultura e identidad que ha formado su personalidad y su psiquis. Lastimosamente se ha ido dejando avasallar por ese lado opuesto a su realidad y su ser, obligad@ en una gran mayoría a irse más allá de sus vínculos con su comunidad, su memoria y su naturaleza. En muchos casos deslizándose de sus manos, su vida, su alma; la identidad que le viera nacer.

Esa maquinaria que hace operar al habitus en cada circunstancia de nuestras vidas, nos ha tocado como experiencia inevitable a cada un@ de nosotr@s, desde el momento que empezamos a formar parte de esa sociedad fuera de nosotr@s, desconectad@s de nuestro mundo. La escuela ha sido una de esas maquinarias donde se nos enseñaba constantemente a catalogar, valorar, reprimir cualquier acto o costumbre que no estuviera acorde con la llamada “norma”, “lo normal” o “lo oficial”. Es debido a todos aquellos estigmas históricos que el mayor peso en la balanza ha tenido aquello que equivocadamente hemos llamado superior, moderno, blanco, que dicho de paso han sido las herramientas propulsoras de esa práctica de desprecio tan indocta hacia lo indígena²⁴.

Sin embargo, a pesar de esa marca psicológica, del estigma, el pueblo indígena también ha buscado una respuesta sabia y ha buscado una estrategia de vínculo con ese pasado cultural, esa memoria colectiva que aunque subvalorada siempre estuvo presente y ha seguido persistiendo y dando sentido a la existencia de cada un@ de sus miembr@s. En la actualidad, incluso se ha convertido en los insumos de las agendas políticas de cada uno de nuestros países.

Lo único que hay que seguir insistiendo es que en nuestros espacios indo-andinos empecemos a poner en práctica los principios de respeto, de aceptación, más allá de la simple tolerancia y el reconocimiento de la multiculturalidad. Creo que hemos avanzado en el

planteamiento de otros instrumentos de análisis y de vida como la “interculturalidad”, para que este proceso se desarrolle en una doble vía de respeto e *inter*-aprendizaje de las culturas diferentes y que no sea esperada injustamente la respuesta solamente desde la parte indígena que durante siglos ha venido ya actuando en el uso de prácticas y costumbres de una cultura foránea y ya familiarizándose sin ningún problema con ellas, incluso ya apropiándose como si se tratara hasta de su propia cultura.

Así el aprendizaje de una lengua foránea como el español, la práctica y vivencia de los valores externos a la cultura indígena nos demuestran la gran adaptabilidad que ha tenido el pueblo indígena que ha hecho el esfuerzo de asimilar incluso hasta lo más despreciable y en un proceso de amalgama y tamizado, ha sabido escoger el elemento válido para desarrollar su cultura y su vida misma. Así ha aprendido a usar todos los elementos como una fuente catalizadora de los nuevos paradigmas que empiezan a emerger en la nueva sociedad intercultural, con la contribución de l@s nuev@s *runas* de los Andes, de Latinoamérica, del continente y del mundo porque queremos seguir siendo seres humanos, *runas*, proponiendo modos de vida alternativos en donde se consideren las diversidades como el capital en la construcción de una pluridiversidad.

Hacia una resignificación y resemantización de la palabra runa, runa-warmi

Cuando los términos “indio, *runa*, mujer indígena-*runa warmi*” encuentren su real y verdadero significado, nos estaremos acercando a un real aprendizaje de cómo vivir, crecer y fortalecernos física, intelectual y espiritualmente en nuestros liderazgos. Cuando lo afro, lo indio, lo andino, la feminidad, la diferencia, sea parte constitutiva de este engranaje social, y cuando sea aceptada por tod@s y cada un@ de nosotr@s esta gran diferencia, será el momento de inaugurar una nueva etapa de convivencia social, cultural, política, además de que tendrá el significado de un nuevo momento histórico en nuestros países diversos. De lo contrario, nuevamente volveremos al terreno de un simple esnobismo pasajero.

En todos los espacios en donde tenemos acceso nuestra misión ha sido trabajar en pos de sensibilizar sobre la perspectiva de equidad de género y etnia. Nuestras herramientas básicas han sido la educación, el análisis, la reflexión, el cuestionamiento profundo a esas bases

anquilosadas del poder colonial y el poder patriarcal a todo nivel. Nuestra simple presencia ha ayudado a cambiar el rostro histórico: nuestros vestidos, nuestro idioma, los símbolos, son discursos resignificados que son parte de un cambio.

Y así vemos que las generaciones nuevas de mujeres y hombres van asumiendo su misión social con gran respeto, porque la equidad, la reciprocidad, la interculturalidad, el *alli kawsay*²⁵, ahora constituyen bases principales de la agenda política de los pueblos indígenas y de los estados. Ha sido un esfuerzo colectivo para dar significado al ejercicio de una real democracia y justicia en donde las mujeres indígenas como sujetos políticos toman el escenario público para expresar sus demandas a través de sus propias interlocuciones con las sociedades y los estados nacionales a nivel político, o cualquier espacio que le ha tocado asumir.

Por eso, saltar ese umbral también ha significado arriesgar nuestra integridad física, psicológica, afectiva, profesional y humana. Y es por eso que hoy, en pos de esa misma analogía del umbral, transgredo ciertas normas académicas, saltando desde la oralidad hacia lo escrito, alerta a una serie de requerimientos y cánones que la palabra escrita prescribe, sin embargo siempre consciente que el espacio académico nos visibiliza.

Y en estos contextos el ser mujer e indígena toma un nuevo nombre de dignidad, de fortaleza, de sabiduría, de búsqueda de consensos, de acrecentar liderazgos. Sabemos que no ha sido fácil la lucha pero nos encontramos satisfechas porque hemos trazado un camino de seguridad, confianza, esperanza y sobre todo de gran decisión para continuar lo que nos han dejado las generaciones que nos antecedieron.

GRACIAS a nuestro@s Dios@s andin@s por permitirnos y darnos la fortaleza y la inteligencia necesarias para seguir en este sendero difícil pero lleno de gratificaciones. No cabe duda que seguimos aún más fortalecidas, cargando nuevamente ese *kipi* de decisiones, convencimiento y conciencia para seguir ampliando este gran camino del engrandecimiento y reconocimiento de las diferencias. Si tuviéramos que resumir ese coraje, fortaleza, lucha, persistencia, visión nos bastarían tan solo dos palabras: mujer indígena, o, *runa warmi*.

Notas

1. Una de las primeras mujeres indígenas que luchó combatiendo el sistema de haciendas en su localidad de Cayambe-Ecuador. Fue fundadora de la primera organización indígena y la que impulsó una Educación Bilingüe Indígena.

2. Aunque no hay un estadística exacta se pueden citar cifras como las emitidas en <http://es.wikipedia.org/wiki/Amerindio>, que mencionan que la población indígena representa en Colombia el 3,4%; en Ecuador el 10%; en Perú el 30% ; y, en Bolivia el 60%. De este porcentaje la nacionalidad indígena mayoritaria resulta ser la Quichua con una población de aproximadamente 12 millones de hablantes en los tres países andinos de Ecuador, Perú y Bolivia.

3. La palabra Kichwa la vamos a encontrar escrita como Quechua, Quichua o Kichwa refiriéndonos a la misma lengua. Todas responden a procesos diversos de unificación de la escritura. En las búsquedas que se hacen en internet se encuentra con más facilidad si se colocan las palabras Quechua, Qhechua o Quichua.

4. En el Ecuador además del Kichwa y Español se hablan también las siguientes lenguas indígenas: La nación Awa el awapit; Chachi el Chápalaa; la nación Epera habla la lengua Sia Pedee, la nación Tsáchila con su lengua Tsa'fiqui; la nación Cofán y su lengua Cofán; la nación Siona-Secoya y su lengua Paicoca; la nación Waorani y su lengua huao tiri-ro; la nación Shiwiar y su lengua Shiwiar Chicham; la nación Zápara y su lengua Zápara, Achuar con la lengua Achuar Chicham . /www.codenpe.gov.ec/

5. Ceque es una línea o un sendero correspondiente al sistema organizativo Inca, distribuido en los cuatro espacios o regiones conocidos como el *Tawantinsuyu*; por donde atraviesan una serie de lugares sagrados, o líneas que fueron designados como una expresión lineal de parentesco. Por esos sitios se establecían los peregrinajes o las grandes caminatas que partían desde el centro administrativo inca que era el Cuzco, desde donde se desprendían 42 ceques que hacían cada una de ellas una representación de un linaje o una especie de frontera política, administrativa y espiritual. Por ahí es en donde hasta la actualidad se suele encontrar vestigios de una variada toponimia, zoonimia y antroponimia. Estas rutas fueron una parte esencial de la gobernabilidad del sistema Inca.

6. Cuando decimos *llaki* (tristeza), avanza el proceso de engrandecer la tristeza mediante la suma o cambio de partículas. *Llakilla* (medio triste), *llaki-llaki* (un poco más que triste), *llakipacha* (bien triste, sumamente triste), *llakimana* (negación de la felicidad) llegó a la expresión más alta de la tristeza; es decir es la negación de otro espacio más de tristeza y precisamente por ello se coloca *mana* que es la negación. Del mismo modo podemos tomar la expresión *kushi* (alegría), *kushilla*, *kushi-kushi*, *kushipacha*, *kushimana* y vemos

como va avanzando o decreciendo el grado de felicidad, Y así sucesivamente se pueden colocar estos sufijos en los diferentes adjetivos.

7. El aporte que hace la teoría feminista respecto del género, insiste en que es el resultado de las construcciones sociales de acuerdo a cada época y lugar que dan significado a la diferencia sexual. Su aporte más grande es en el sentido de restarle importancia el calificativo de “natural” y por lo mismo inmutable al ser mujer y hombre. Si el género es construido socialmente, es sin duda susceptible de ser transformado. Y esta misma matriz de análisis es la que nos sirve para explicar la desigualdad indígena que durante siglos se amparó en la supuesta naturaleza, irracional, débil, infantil y dependiente como indígena o como mujer indígena.

8. *Kipi*, es el registro de memoria afectiva que sustenta a la mujer indígena. Ahí es donde guarda sus más preciados recuerdos de afecto, dolor, lucha, reivindicación; pero también de motivación, de aliento de ánimo. Ahí en su *kipi* es donde guarda la comida llamada *wanlla* que equivale a decir “lo mejor”, “lo selecto” y que lleva a su hija/o adorado, a sus padres, a su esposo, a sus amigas/os que más aprecia. Su *kipi* tiene varios compartimentos que se separan en atados, de ahí su nombre *kipu* (registro, memoria contable), donde puede ir comida, ropa, semillas, bebidas, elementos sagrados, y múltiples cosas necesarias para seguir transitando en el camino arduo de su vida cotidiana y trascendental.

9. Patricio Guerrero hace un aporte contemporáneo usando un nuevo verbo: “Corazonar, como respuesta a un modelo civilizatorio que prioriza el capital sobre la vida; que nos construyó como seres fragmentados, pues nos hicieron creer que el ser humano es solo un ser racional y que nuestra humanidad solo depende de nuestra capacidad de pensar, de razonar, por ello nos secuestraron el corazón y los afectos, para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos, territorios donde se construye la estética de la libertad y la existencia. Hoy sabemos que existimos, no solo porque pensamos, sino porque sentimos, porque tenemos capacidad de amar; por ello, hoy se trata de recuperar la sensibilidad, de abrir espacios para la insurgencia de la ternura, que permita poner el corazón como principio de lo humano, sin que eso signifique tener que renunciar a la razón, pues lo que se trata, es de dar afectividad a la inteligencia. En el razonar, no existe espacio para la afectividad, mientras que en el corazonar, se pone primero algo que siempre fue negado por razones de poder, el corazón, pero esto no excluye a la razón, sino que la integra, pues en la unidad de corazón y razón, está lo que nos constituye como seres humanos plenos.” (Guerrero 25-45).

10. *Yanka* [Yanga] es una palabra kichwa que refiriéndose a los alimentos significa como algo insípido, desabrido. Y *shimi* equivale a lengua. Entonces a la lengua kichwa que en los procesos de mantenimiento de la lengua con

finés doctrinarios en la época de la colonia se le denominaba *runa shimi*, es decir lengua de los seres humanos; esa categoría fue reducida incluso a lo más bajo como *yanga shimi*, la lengua inservible.

11. Las luchas de las mujeres indígenas a diferencia de una mujer mestiza en el contexto andino difieren enormemente, porque mientras las mujeres mestizas tuvieron sus oportunidades, sin duda alguna, muy limitadas también, aún así ya gozaban de ciertos derechos. En cambio, las mujeres indígenas en calidad de servidumbre de la mujer mestiza, desafortunadamente estaba soportando la dura carga y el peso del trabajo de la casa ajena. Así la mujer indígena estaba *indianizada* desde cualquier ángulo.

12. Como el hecho de la Ministra de Relaciones Exteriores del Ecuador, Nina Pacari, una de las primeras indígenas en la historia en llegar a ocupar un cargo muy importante en el país en el año 2002.

13. En un sistema ciudadano excluyente, los indígenas en general y peor la mujer indígena no tenía voz; y, cuando había necesidad de recurrir a instancias públicas, legales, o del estado, necesariamente eran intermediados por los ventrilocuos como una especie de traductores o facilitadores de ese canal de comunicación entre los indígenas y el estado. Obviamente la manera como son representados los indígenas en esos espacios públicos nuevamente es digno de análisis ya que siempre hay un juego de poder.

14. El levantamiento indígena de 1990 en el Ecuador marcó un cambio definitivo en la arena política nacional. http://alainet.org/active/show_text.php3?key=764. Pero sus efectos han irradiado por los distintos espacios de la región, el continente y el mundo.

15. *Inti-Raymi*, significa la fiesta del sol. En medio de esas celebraciones rituales fue cuando ocurrió uno de los eventos más importantes que cambió el rumbo político e histórico ecuatoriano. Ahí fue cuando nosotr@s rebasamos la barrera impuesta por siglos y como sujetos públicos/políticos figuramos en las noticias nacionales, los periódicos, la radio, TV y comentarios a favor y en contra de la sociedad nacional en general. Por primera vez dejábamos atrás la ventriloquia para pasar a hablar frente a frente con los administradores del estado ecuatoriano a nivel nacional con el mismo Presidente de la República y a nivel local con los gobernadores y más autoridades.

16. Concepto que tardó 18 años para ser aceptado dentro de la Carta Política del estado ecuatoriano, cuyo Título I, en su Artículo 1 de los principios fundamentales declara que el Ecuador es un estado intercultural, plurinacional. <http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Ecuador/ecuador08.html#mozTocId717882>

17. La pobreza material al estilo ciudadano, urbano aún hasta las décadas del 70-80 del siglo pasado era evidente ya que no contábamos con lujosas construcciones y elementos suntuarios que resultaban contraproducentes para la ética y la estética de aquellos espacios que estaban más bien sincronizados

con otra dinámica de vida respecto de las urbes. Allí sí contábamos con elementos como terrenos y productos de las cosechas en abundancia por lo que en esos espacios nunca se conocía la palabra hambre. Asimismo disponíamos de animales para varios usos cotidianos y que además constituían parte de aquella riqueza familiar indígena y campesina. Así se construía esa maravillosa diversidad como riqueza en un diálogo constante ya que todos los elementos que allí existían hasta esas décadas estaban en concordancia y en estrecha relación intrínseca todos y cada uno de ellos con la sagrada *Allpamama*, la madre tierra. En la actualidad incluso, cuando se vuelve la mirada a todo este bagaje cultural son vistos como los espacios ecológicos alternativos que van posibilitando una vida más pura, natural, orgánica y saludable. Todo depende de una nueva resignificación: los espacios antes vilipendiados hoy se han constituido en los espacios clave donde las clases sociales de suficientes recursos han optado por alejarse para encontrar sana paz, vida saludable. Qué cambiantes y dinámicos resultan los puntos de vista de cada época.

18. Según Bourdieu, el “habitus” es un concepto que sirve para entender la manera en que se construyen las relaciones de poder. Su investigación nos resulta muy útil ya que él explora el modo cómo se articula lo económico y lo simbólico. La cultura hegemónica se define como tal por el reconocimiento arbitrario, social e histórico de su valor en el campo de lo simbólico. Bajo este mismo esquema cualquier sociedad intenta esta diferenciación a partir de la posesión y conservación o la carencia de un capital cultural que se adquiere básicamente en la familia, lo cual ha permitido siempre construir las *distinciones* cotidianas que expresan las diferencias de clase y así pueden diferenciar si es pobre o rico. Y es de este modo como las relaciones de poder se confirman, se reproducen y renuevan (Bourdieu 54).

19. Usando el mismo significado erróneo de runa.

20. El pueblo Otavalo, es un grupo étnico indígena perteneciente a la nacionalidad kichwa que se halla ubicado al norte del Ecuador, a 100 kilómetros de la capital, Quito. Los otavalos han sido unos de los primeros migrantes tanto a nivel interno y luego a nivel mundial. Es reconocido por sus habilidades de comerciante, músico, últimamente avanza en el campo intelectual y se encuentra en cualquier parte del mundo, pero su lugar de origen es el lazo estrecho que no lo ha roto bajo ninguna circunstancia.

21. El espacio que actualmente acoge a turistas nacionales y extranjeros, conocida hoy como la plaza de los ponchos, hasta los años 1950-1960, fue el lugar de tensión entre indígenas y mestizos porque era el lugar prohibido a donde los indígenas no podían ingresar para vender sus productos agrícolas o textiles. Si lo hacían eran tomados prisioneros por el hecho de haber saltado la barrera geográfica impuesta por las autoridades. Ahí se hacían los intercambios comerciales de varios productos que únicamente cierta clase social de las llamadas revendonas las podían hacer. Ellas en calidad de legítimas

comerciantes acaparaban a precios irrisorios los productos de los mismos indígenas y los llevaban a vender a precios más elevados en dicha plaza. Todo este acto repudiable era amparado por las autoridades municipales, comisarios y policías que recibían sus coimas. Sin embargo en la actualidad es el espacio de propiedad casi exclusiva de los indígenas, quienes han adquirido estos lugares prohibidos a precios sumamente altos. La mayoría de los mestizos que eran propietarios de esos inmuebles salieron a Quito después de venderlos a los indígenas. La situación ha cambiado notablemente, incluso el gobierno local, alcalde y otras autoridades que regulan el funcionamiento de este cantón son indígenas, y es el cantón reconocido a nivel nacional e internacional como el gobierno local intercultural por poner en ejercicio las prácticas interculturales.

22. Los términos “indio, indígena, runa” como palabras carcomidas por el racismo histórico e ignominioso han servido para marginar, excluir y denigrar al pueblo indígena. De todos estos términos la palabra india ha sido una de las más intensas en causar dolor psicológico y que ha permanecido en la historia, pese incluso a que corresponden a una equivocación histórica, puesto que los primeros viajes del mal llamado “descubrimiento” de este continente fueron producidos a las tierras que aseguran eran de la India.

23. Uno de los primeros instrumentos que nos ha servido para emerger como sujetos indígenas ha sido el Convenio 169 de la OIT y que está en vigencia desde 1989. Está también la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, vigente desde septiembre del 2007. Y específicamente en cuanto a temas de las mujeres indígenas han sido los puntales más importantes los encuentros y reuniones continentales de mujeres indígenas realizados en: 1) Quito-Ecuador (1995), el Primer Encuentro; 2) en México (1997), el Segundo Encuentro; 3) en Panamá (2000), el Tercer Encuentro; 4) en Lima-Perú (2005), el Cuarto Encuentro. Hay que destacar también que la Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas, realizada en el año 2002 en la ciudad de Oaxaca-México, convocó y unió a mujeres indígenas de otros continentes y a partir de esos encuentros es que se ha formado también una Coordinadora Continental de Mujeres Indígenas, en la que participan mujeres indígenas de América Latina, Estados Unidos y Canadá. De este modo ya se vislumbran espacios organizativos transnacionales. Tenemos bases legales de compromisos internacionales como la Plataforma de la conferencia de Beijing, etc.

24. Las expresiones más comunes que vivimos todas las mujeres indígenas cuando tuvimos el privilegio de acceder a la escuela primaria, fue la palabra de maestr@s que nos repetían de modo continuo cuando nos escuchaban expresarnos en lengua indígena, la típica frase: “háblame en cristiano”, como si al hablar lenguas indígenas no hubiéramos sido merecedor@s de ser cristian@s. Qué pedagogía la empleada por esa generación de profesor@s.

25. Al lado de una crisis civilizatoria, la crisis de una idea del “desarrollo y modernidad” que ponen en peligro todas las formas de vida, tal como lo evidencia el llamado cambio climático, aparecen principios alternativos como el de *allí kawsay* o el Buen Vivir/Vivir Bien, que ha empezado por legitimarse a través de la carta política del estado ecuatoriano, por ejemplo. Se ha convertido inicialmente por lo menos en parte del discurso académico y activista de las organizaciones indígenas andinas, como una propuesta del paradigma alternativo a la crisis civilizatoria o si se quiere un nuevo principio de esperanza.

Obras citadas

- Arditi, Benjamín. *El deseo de la libertad y la cuestión del otro*. Asunción, Paraguay: Ediciones Criterio, 1989.
- Bourdieu, Pierre. *Structures, habitus, practices*. Stanford, CA: Stanford UP, 1990.
- De la Torre, Luz María. *Un universo femenino en el mundo andino*, Quito, Ecuador: Fundación Hanns Seidel, 1999.
- Guerrero. Andrés (comp). *Etnicidades*. Quito, Ecuador: FLACSO-ILDIS, 2000.
- Guerrero Arias, Patricio. *Corazonar una antropología comprometida con la vida*. Asunción, Paraguay: FONDEC, 2007.
- Rostworowski de Diez Canseco, María. *Estructuras andinas del poder*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.
- Salgado, Judith. *Género y derechos Humanos*. Quito, Ecuador: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, UNIFEM, Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2009.