

PAULINA PALACIOS*

CONSTRUYENDO LA DIFERENCIA EN LA DIFERENCIA: MUJERES INDÍGENAS Y DEMOCRACIA PLURINACIONAL

INTRODUCCIÓN

A partir de 1990, el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE), organizado en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), emerge con un protagonismo que denota la invisibilidad del mismo movimiento en el pasado. Las propuestas alrededor de la propiedad de la tierra, las demandas de constituir un Estado Plurinacional y de realizar una Asamblea Nacional Constituyente, conjuntamente con las propuestas de identidad y derechos culturales, entre otras, insurgen como el discurso y el proyecto histórico-político de esta organización (CONAIE, 1994).

Ahora bien, el MIE está atravesado en su interior por una serie de conflictos e incluso de relaciones de poder que lo convierten en un sujeto complejo y en permanente transformación. Uno de esos conflictos tiene que ver justamente con las problemáticas de género al interior del mundo indígena y su expresión en los diferentes niveles orga-

* Abogada. Doctora en Literatura, PUCE. Investigadora-coordinadora de Water Laws and Indigenous Rights (WALIR) en Ecuador. Con experiencia en legislación ambiental, de aguas, derechos humanos, género e identidad.

nizativos. En efecto, en cuanto a las relaciones entre hombres y mujeres, se partiría de un supuesto de que en el mundo indígena, en general, las nociones de complementariedad y de dualidad son elementos que lo dotarían de una suerte de equidad intrínseca y natural, de tal manera que la reflexión alrededor de la identidad de las mujeres, dentro de una narración que por sí misma apela a la identidad para afirmarse y autorreferirse, se convierte en un discurso ajeno y contradictorio. Ello apela ya a una problemática que debe ser resuelta y analizada, porque el MIE reclama visibilización como sujeto histórico y político; pero en su interior, y paradójicamente, las mujeres indígenas también reclaman visibilización dentro de las fronteras de sus espacios organizativos.

En efecto, la participación de las mujeres indígenas en la construcción organizativa es notoriamente invisibilizada o escasamente visibilizada. Tomando en cuenta esta dinámica, se han realizado varios esfuerzos por comprometer al conjunto de mujeres en la organización y conducción del movimiento desde diferentes dinámicas y propuestas de varios sectores de las mujeres, entre las que vale destacar al proceso más importante que hasta el momento ha generado el MIE en lo que respecta a formación, capacitación e incorporación de las mujeres a los espacios organizativos existentes: las Escuelas de Formación Política de Mujeres Líderes de Ecuatorunari Dolores Cacuango¹.

Dicho proceso ha tenido momentos de incidencia en la gestión organizativa del MIE y ha logrado importantes cuotas de representación en los procesos electorales ecuatorianos, sobre todo en los ámbitos locales: parroquiales, cantonales y provinciales. Sin embargo, y a pesar de la incorporación creciente a los espacios del gobierno local y seccional, las mujeres no han logrado consolidar una inserción en la estructura de liderazgo, sobre todo de la Ecuatorunari.

Esto ha implicado que, al interior de las estructuras organizativas, las mujeres sostengan un proceso de reflexión que apunte a reali-

1 Ecuatorunari: Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, organización de la región interandina del movimiento indígena, filial de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y al momento la estructura organizativa más importante de esta. Dolores Cacuango: primera dirigente de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) creada en los años cuarenta del siglo XX, y miembro del comité central del Partido Comunista del Ecuador (PCE). Cacuango es una líder indígena del pueblo kichwa Cayambi, al Norte del país, que luchó por la educación intercultural y la reforma agraria. Fue encarcelada varias veces, sus hijos fueron asesinados por los gobiernos de ese entonces y su presencia fue proscrita en las comunidades indígenas.

zar su propio proyecto político, armonizado, obviamente, con los lineamientos generales y estratégicos del proyecto político del MIE.

En el caso de la Escuela Dolores Cacuangó, esta ha devenido en un espacio de organización, reflexión y resistencia a prácticas discriminatorias internas y externas, constituyéndose en un referente democrático al interior del mismo MIE. De otra parte, la capacidad de movilización que las mujeres mantienen y suscitan juega a convertirla en una suerte de vanguardia en el entorno organizativo. Así, por ejemplo, puede resaltarse la participación de las mujeres organizadas en la Escuela Dolores Cacuangó durante el levantamiento indígena de septiembre del año 2000, que acudió a referentes simbólicos del mundo indígena para reforzar los contenidos de la movilización. En esa oportunidad, las mujeres apelaron a la figura del *chaski* (mensajero del Inka) para llevar el mandato (propuesta política) de la CONAIE y convertirse en interlocutoras políticas ante el gobierno, en un contexto en el que la capacidad de movilización del MIE estaba seriamente debilitada. Otro momento importante lo constituyó su participación activa en las jornadas contra el ALCA, en diciembre del año 2002.

LOS ROSTROS DE LA ORGANIZACIÓN INDÍGENA

La organización indígena en el Ecuador se constituye de forma nacional al amparo del Partido Comunista, alrededor de los años veinte del siglo pasado; se crea la primera organización indígena política: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). La primera líder de la FEI es una mujer kichwa kayambi², Dolores Cacuangó, quien, entre las demandas para su pueblo, tiene como eje aquella de dotar de educación en su propio idioma a los niños indígenas. Es una demanda política en pleno sentido, porque el sistema hacienda había construido un código de dominación semiótica sustentado en los denominados *libros de rayas* y *libros de suplidos*, en los que el sistema hacienda contaba los días trabajados por los peones indígenas y las deudas de estos hacia la hacienda. Los indios tenían prohibido acceder a los *libros de rayas*, bajo pena de cepo y tortura. Las haciendas tenían en su interior un sistema de cárceles para los indios que transgredían las normas. Leer estaba estrictamente prohibido. Leer implicaba el acceso a la decodificación de los *libros de rayas*, es decir, la disputa de un territorio de

2 En el caso del Ecuador los indígenas se autodefinen como miembros de nacionalidades. Por ejemplo, el caso de la nacionalidad kichwa y la especificidad del pueblo Kayambi.

dominación. Quizá ello permita visualizar el contenido de la propuesta y de la lucha emprendida por Dolores Cacuango y explique la ferocidad con la cual el sistema hacienda se defendió (Guerrero, 1991).

Ahora bien, de esa época a la actualidad, las organizaciones del movimiento indígena ecuatoriano han vivido diversas formas de lucha y organización. Entre estas tenemos en los años sesenta, y vinculadas a las luchas por la tierra y la reforma agraria (Barsky, 1984), un modelo organizativo de corte sindicalista que subsumía la condición étnica a la condición productiva; los indios eran visualizados como campesinos. La lucha por la identidad se subsumía a la lucha de clases, y la organización tenía una estructura afín al contexto: secretarías político-operativas bajo la conducción de un ejecutivo centralizado. La presencia de la Iglesia de la Liberación, producto a su vez del Concilio Vaticano II; los congresos de Puebla y Medellín; y el apareamiento de la *Iglesia de los pobres*, con la figura emblemática para el movimiento indígena ecuatoriano de Monseñor Leonidas Proaño en la vicaría de la provincia con mayor población indígena del Ecuador, la provincia de Chimborazo, resaltan el nuevo rol de la identidad como matriz de resistencia y organización. La identidad, entonces, empieza a jugar el rol de un operador político dentro de la estructura existente. Esto puede visualizarse cuando se crea, a inicios de 1970, la organización *Ecuador Runacunapac Riccharimui (El despertar del hombre ecuatoriano)*, *Ecuarunari* (actualmente, y lo que es altamente significativo, redenominada como *Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador*); y, en el mismo tenor, cada organización de las comunidades, parroquias y organizaciones de base. Lo significativo es que la estructura organizativa mantiene su formato del sindicato de tierras (secretarías operativas y ejecutivo centralizado), pero bajo una matriz política que es básicamente identitaria.

Tras varios años de organización y lucha por las tierras y demandas centradas en lo agrario, así como de una relación muy estrecha con organizaciones sindicales y partidos de izquierda, emerge al interior del MIE un proceso de reflexión con elementos muy claros que hacen referencia a la identidad, lo que permite su re-conocimiento como pueblos y su auto-identificación y referencia a la noción de *nacionalidad*, recordando, y de hecho vinculándola, con el proceso de constitución de nacionalidades de la ex Unión Soviética. Es de indicar que esta forma de identificación política y cultural surge especialmente entre los pueblos indígenas de la Amazonía ecuatoriana, en los inicios de la década del ochenta, cuando se constituye la primera organización indígena del

Ecuador que apela a la denominación de *nacionalidad* para su proceso organizativo: la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), con una fortísima propuesta alrededor de la diversidad cultural e identitaria.

Varios líderes y organizaciones indígenas en la región interandina, con una perspectiva más vinculada a la especificidad de lo indígena por sobre los contenidos clasistas y la perspectiva campesinista, van generando un proceso de alianzas con la organización amazónica, de la cual surgirá en el año 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), con una constitución radicada fundamentalmente en la identidad de ser nacionalidades y pueblos indígenas, y con una fuerte crítica al pasado colonial, la conquista europea violenta y el estado uninacional excluyente.

En el seno de esta organización las demandas agrarias van adoptando formas específicas con relación a que son “comunidades indígenas” o centros³ indígenas los que demandan tierras, pero en cuanto sujeto colectivo diferenciado, pueblos con lenguas, identidades, formas de organización política, que se desenvuelven en territorios determinados. Estas demandas consolidan una identidad propia al movimiento indígena superando en el proceso la constitución campesinista que era el límite con el cual emergieron en décadas pasadas. Una propuesta que llama poderosamente la atención en 1990, cuando la CONAIE lidera el primer levantamiento nacional, es que esta organización pretendía que se realizara una Asamblea Nacional Constituyente para que se reconociera la Plurinacionalidad del Estado ecuatoriano.

En la actualidad, las organizaciones indígenas de la CONAIE se encuentran privilegiando su forma organizativa alrededor de sus identidades como nacionalidad y como pueblo. De esta forma, es cada nacionalidad y pueblo el que se está constituyendo en una referencia organizativa independiente, en la cual prima una reconstitución de su identidad, historia y proyección política. Así han emergido organizaciones tales como la misma Ecuarunari, que deviene hoy en Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, manteniendo las siglas anteriores, o la Confederación del Pueblo Kayambi, entre otras.

3 En el caso de la región interandina es mayoritaria la organización indígena de base alrededor de comunidades, mientras que entre varias de las nacionalidades de la región amazónica y de la costa ecuatoriana, se denominan centros y en algunas oportunidades se han organizado legalmente como asociaciones.

La presencia de mujeres líderes a lo largo de la experiencia organizativa (Ecuarunari, 1998) ha permitido que la organización se consolide; sin embargo, y a pesar de su rol protagónico como fue el liderazgo de Dolores Cacuango, en general su participación se ha dado bajo formas excluyentes y en las cuales las voces que apelan al reconocimiento de género se acallan frente a la urgencia de las demandas agrarias y luego identitarias. En las movilizaciones que marcan la década de emergencia indígena en el Ecuador (1990-2001), hay una sólida participación de mujeres de todos los pueblos y nacionalidades; se trata, a no dudarlo, de perfiles que dotan de intensidad, de voces breves que proponen y construyen la propuesta política del MIE.

Partimos, entonces, de afirmar que en la organización indígena se responde constantemente, en su proceso de constitución, a prácticas en las cuales prima la voz masculina, el ejercicio del poder como naturalmente radicado en los varones, así como ocurre en la toma de decisiones en diversos ámbitos de la cotidianidad organizativa. La hipótesis central del presente estudio es que la organización indígena se ha moldeado con estructuras, roles e incluso división de actividades basados en un modelo patriarcal; dentro de este modelo las mujeres indígenas vinculadas a la organización del MIE emergen buscando espacio para sus voces distintas al interior de un proyecto que pretenden fortalecer y en el cual encuentran resistencias a una participación más diferenciada.

Un fuerte obstáculo es la misma organización en cuanto estructura, enraizada en una *tradición* que excluye a las diferencias de género y que, al proponer en su horizonte estratégico la constitución del movimiento indígena como sujeto político, insistirá, puertas adentro, en un pasado idílico en el cual, antes que diferencias entre géneros, subsistiría una dualidad; de ahí que aparezca la paradoja de un movimiento que construye sólidamente una propuesta política nacional en la dinámica de su democracia plurinacional, suprimiendo las diversidades que puedan derivarse desde el género en sus propias estructuras internas.

Realizaré una aproximación a la inclusión de narraciones procedentes de la teoría de género⁴, que desde la perspectiva de esta investigación son visualizadas como un fenómeno en el que han sido deter-

4 Las propuestas y agendas del movimiento de mujeres en el Ecuador han tenido poca influencia en el desarrollo del movimiento indígena y de sus líderes mujeres. Los feminismos no han mantenido debate con dicho movimiento y al interior de este, más bien se han constituido en adjetivo peyorativo.

minantes las agencias de cooperación y las Organizaciones no gubernamentales (ONGs) para su inclusión e influencia. Incidentalmente, también abordaré las relaciones con el conjunto del movimiento de mujeres en el Ecuador.

De otra parte, es también importante considerar, en las investigaciones sobre las mujeres indígenas y su participación en el movimiento, la diferenciación que actualmente se hace entre la noción de *pueblo* y aquella de *nacionalidad*.

Ahora bien, el hecho de recalcar un discurso de la diferencia de género al interior de una narración que por definición apela a la diferencia (el discurso de la identidad) parecería coadyuvar a las pretensiones del poder de dividir al movimiento indígena; pero si el MIE quiere ser coherente con su demanda de plurinacionalidad y con su interpelación a todo el discurso que elimina las diferencias, tiene que, justamente, abordar la discusión de las diferencias que existen a su interior como condición de fortalecimiento y legitimación.

De parte de las nacionalidades indígenas amazónicas y de aquellas de la costa ecuatoriana, estas mantienen de una manera particular sus acervos culturales, que las diferencian de los pueblos y nacionalidades de la región interandina; el factor histórico que permite comprender esta diferencia es el desarrollo del sistema hacienda en la sierra interandina ecuatoriana, un sistema que da un marco distinto a las formas en que se caracterizarán en la actualidad las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

CONSTRUYENDO HISTORIA, DEJANDO MEMORIA

Centraré mis reflexiones en las mujeres de la región interandina. En su mayoría éstas pertenecen a la nacionalidad kichwa. En las dos últimas generaciones anteriores a la década del noventa, el uso del idioma había sido restringido a los ámbitos privados, comunitarios y, por ende, a la familia. Muchas mujeres se constituyeron en las guardianas de la lengua, cultura y formas de identidad. También existieron casos en los cuales muchas mujeres adscribieron a procesos de formación profesional o salieron de sus comunidades a realizar trabajos domésticos en otros hogares urbanos. En ambos casos, la pérdida de referentes culturales, de la identidad como mujeres kichwas y, en muchos casos, de su lengua, fueron una constante.

La arremetida de un sistema de acumulación occidentalizado y con un modelo cultural de consumo fue muy dura, especialmente en

contra de las comunidades y las mujeres. A pesar de la oficialización de la educación intercultural bilingüe a inicios de los años ochenta del siglo pasado, las mujeres kichwas, en grado mayor al resto de mujeres no indígenas, tuvieron un acceso restringido a la escolaridad formal, que se agravaba más aún cuando no podían salir de sus comunidades.

Ante esta situación, las mujeres kichwas de la Ecuarrunari organizan espacios de discusión alrededor de su demanda de capacitarse para tener mayor participación en las organizaciones indígenas. En 1997 se efectúan varios procesos de reflexión desde las mismas mujeres indígenas que les permiten realizar su propuesta política de visibilización al interior de sus propios espacios organizativos. Los ejes de la reflexión apelan a matrices de identidad referidas a los espacios comunitarios y familiares (Ecuarrunari, 1998); desde estos ejes, abordan el análisis y la posición política de su organización que, además, está en tránsito de redefinición política-organizativa a través de las nociones de *pueblos* y *nacionalidades* (Consejo de Gobierno Ecuarrunari, 1998).

Es en ese contexto que nacen las primeras propuestas de las mujeres kichwas. Una de ellas, precisamente, fue la de *escribir su historia*. Así, se repetía la apelación a la palabra escrita que siempre había reivindicado Dolores Cacungo como un instrumento de emancipación. Al confrontarlas con la reflexión de su propio pasado y con el papel en blanco, las mujeres kichwas nuevamente utilizan la palabra como código de concientización, visibilización y emancipación. Con esta apelación a la palabra escrita, impulsaron un concurso de testimonios que contó con una amplia participación de mujeres indígenas.

En las historias contadas, las mujeres indígenas despliegan la experiencia de su mundo y, al hacerlo, cobran conciencia de su existencia comunitaria. Cuentan, en una gran mayoría, la historia de su organización de base, más que sus propias experiencias personales; para ellas, existir es proyectarse en la vida comunitaria. Pervivir es referirse a su comunidad. Ser en sí es ser en los otros y con los otros. El relato de la historia de su comunidad, de su organización de base, es el espejo en el que siempre se han mirado para comprobar su propia existencia. Su rol individual, personal, se mimetiza en su organización. El sujeto comunitario se expresa en ellas de manera vital. No existen como individuos en sí mismos sino como personas referidas a su propia comunidad. Pero la comunidad no es sólo un espacio social; es básicamente y por definición un espacio político, es un sujeto político. Cuando las mujeres refieren en su testimonio personal la historia de su organización de base, realizan dos actos simbólicos: por un lado

retoman la escritura para reconocerse en la letra impresa, en una cultura que supuestamente siempre ha apelado a la tradición oral; es decir, transitan sin mayor problema de la oralidad a la escritura. Y, por otro, se reconstruyen simbólicamente apelando a la memoria y no encuentran en esa memoria sino la existencia del ser comunitario.

Este concurso de testimonio se convierte además en un espacio de confluencia entre los diversos grupos de mujeres organizados de la Ecuarunari. Al recoger las voces de la diversidad de mujeres, se resalta la preocupación de estas en la constitución de la organización y la lucha indígena, y se visibilizan de mejor manera las demandas concretas que aparecen con relación a la educación formal, el rescate cultural, las tierras, el manejo de recursos naturales, etcétera.

En estos documentos, las mujeres indígenas expresan sus preocupaciones comunes y vitales, que están relacionadas con el desenvolvimiento más cotidiano de sus comunidades, de sus familias, de aquellas necesidades inmediatas y de las cuales sus tribulaciones diarias conforman el espacio de su *mundo de la vida*: la educación, la producción y, aparentemente y de manera menos prioritaria, su propia participación política. Esta jerarquía es indicativa de la forma en que las mujeres kichwas se ven a sí mismas y a su rol en la organización indígena. Cabría preguntarse, entonces: ¿el interés manifestado por temáticas familiares, comunitarias, es un límite para que las mujeres destaquen preocupaciones más relacionadas con su identidad femenina y con su participación política?, o, por el contrario, ¿puede ser la base de una nueva práctica política que vincule género e identidad?

Entre la realización del concurso de testimonios y la formulación del texto del proyecto político de las mujeres indígenas del Ecuarunari (en 1998), se podría ubicar esa transición hacia una nueva época en la apertura y constitución de un espacio propio de las mujeres kichwas al interior de su organización regional.

En efecto, desde 1997, las mujeres kichwas de la Ecuarunari abren un nuevo espacio que se revelará fundamental, a través de la propuesta de formación política con la Escuela Dolores Cacuango, cumpliendo las palabras proféticas de esta legendaria líder indígena: “Natural⁵ es como hebra de poncho, si una se deshila las otras han de quedar” (Rodas, 1992).

5 Natural: adjetivación peyorativa utilizada en el idioma español del sustantivo *runa*, hombre o ser humano en kichwa.

PARTICIPACIÓN EN LAS ACCIONES: IDENTIDADES CONSTRUIDAS EN LA HISTORIA INDÍGENA

Al interior de los procesos comunitarios, el rol de las mujeres es muy dinámico. Existen liderazgos con mucho ascendiente en la toma de decisiones; un ejemplo muy interesante es el referido a los casos de aplicación de la justicia indígena en los ámbitos comunitarios y parroquiales. De igual manera, en diversas organizaciones de base como juntas de agua, sean de riego o potable, asociaciones productivas, redes comunitarias, cooperativas, etc., la participación de las mujeres es visible e, incluso, es en este ámbito en el cual muchas de ellas consiguen reconocimientos y llegan a ser dirigentes, aunque sean dirigencias de apoyo o de logística como secretarías o tesoreras de su organización; sin embargo, es el espacio en el cual se visualiza más su participación. Posiblemente, esta participación en las organizaciones de base se deba a que la misma comunidad es una suerte de continuidad de la familia ampliada, donde las mujeres tienen roles de mayor importancia.

Asimismo, en varias de las acciones políticas que el MIE realizó a lo largo de la década de 1990, se ha observado una fortísima participación de las mujeres en la movilización, así como en las actividades preparatorias o logísticas que permiten su realización. Existen al efecto diversos testimonios en video de *levantamientos indígenas* en los cuales la intervención de las mujeres ha sido fundamental para el éxito de los mismos. Es interesante, en este caso, señalar el levantamiento de 1990 como uno de los procesos en los que la participación de la mujer indígena fue significativa. La CONAIE ha producido un video sobre este evento.

En efecto, en el video se puede observar un fenómeno político interesante: en medio del levantamiento indígena, un grupo de mujeres en Cotopaxi, que acompañaban a los comuneros que habían tomado las carreteras del sector, cumplen un rol estratégico en la movilización cuando rodean a varias decenas de miembros del ejército ecuatoriano, que habían sido enviados a reprimir el levantamiento, y, finalmente, los toman como *rehenes*. Los miembros de las fuerzas armadas son secuestrados como resultado de su sentido de percibir a las mujeres como débiles, vulnerables o sujetos a los cuales supuestamente no se puede agredir. Las mujeres indígenas, cargadas de sus *huahuas* (niños) y vituallas, les rodearon por centenares, los desarmaron y los llevaron a un río cercano para proceder a una *limpia*, es decir, una

purificación ritual. El evento se convirtió en un fenómeno político nacional que le dio una gran amplitud y resonancia al levantamiento indígena de 1990. Este hecho permite visibilizar una actitud táctica de las acciones indígenas durante el levantamiento, pero, sobre todo, la capacidad de propuesta de las mujeres, incluso su capacidad de aprovechar los estigmas sociales que se habían creado sobre ellas mismas.

En otras acciones de lucha, la presencia de las mujeres fue determinante incluso para la realización de la misma movilización. En efecto, durante el levantamiento de enero del año 2000, que culminaría con la destitución del entonces presidente de la república Jamil Mahuad, fueron las mujeres las que llegaron liderando, en varios casos, a los grupos indígenas que venían a la Toma de Quito.

Muchos de esos rostros eran de líderes mujeres organizadas y formadas en las Escuelas Dolores Cacuango de la Ecuarrunari. En diálogos informales mantenidos con varios dirigentes, hombres y mujeres, la percepción que se tenía a propósito de la vinculación de las mujeres en la movilización hacia Quito era pragmática: las mujeres ya conocían bastante bien la ciudad y las formas de llegar a los sitios de reunión, o, por ejemplo, dónde comprar más barato alimentos. Se trataba de liderazgos constituidos con mujeres que ya habían adquirido formación política en la capital. Otro aspecto interesante es que las mujeres que llegaron a esa Toma no traían consigo a sus niños, algo generalmente impensable dentro de la cultura kichwa, lo que daba una imagen bastante elocuente de su compromiso: no se podía exponer a sus hijos pequeños a una acción que posiblemente se tornara violenta⁶.

Pero existen otros momentos elocuentes de la participación política de la mujer indígena. Así por ejemplo, en el levantamiento del mes de marzo de 1999, fueron las mujeres de Ecuarrunari, las que decidieron las marchas desde sus comunidades para la Toma de Quito. La decisión de las mujeres sirvió como un catalizador político. En un tenso ambiente caracterizado por la pérdida de legitimidad del gobierno de Jamil Mahuad, causada por la crisis financiera y monetaria que

6 En el año 2000 la propuesta de que miles de indios tomen Quito era para defenestrar al entonces presidente Jamil Mahuad. Los miembros del movimiento indígena, en general, desconocían los acuerdos de sus líderes con los militares y acudieron a una acción en la cual estaban dispuestos a dar su vida para lograr los objetivos políticos impulsados. En este sentido, la historia del levantamiento del año 2000 es una suerte de epopeya no escrita: palos contra ametralladoras, voluntad contra barricadas minadas por los militares en plena ciudad, hombres y mujeres de los páramos contra militares bien formados y nutridos para combates regulares.

se produjo justamente en esos días, la decisión de marchar hacia Quito, adoptada por las mujeres kichwas, significó que otros actores sociales se sumaran a la movilización y que la misma dirigencia de la CONAIE considerara la posibilidad de realizar un levantamiento nacional. Ante esta coyuntura, el gobierno de Mahuad decidió militarizar todas las entradas hacia la ciudad de Quito. Sabía que si las mujeres entraban con su marcha a la ciudad, podrían provocarse una serie de movilizaciones sociales y la incorporación de nuevos actores, que hacían difícil la precaria estabilidad de su régimen.

El despliegue militar fue impresionante y parecía desmesurado, habida cuenta de que se trataba de un grupo de mujeres indígenas que amenazaban al gobierno. Patrullaje aéreo, controles militares en las carreteras, barricadas construidas por el ejército a la entrada de la ciudad: parecía el escenario de una futura confrontación entre fuerzas de igual magnitud. Ese mismo despliegue inusitado de fuerzas permitió una enorme atención de los medios de comunicación y una expectativa nacional. Si las mujeres de Ecuatorunari lograban romper el cerco militar y entrar en la ciudad, entonces el gobierno de Mahuad perdería sus pocas bases de sustentación política y su equilibrio en el poder se debilitaría de tal manera que su permanencia se vería amenazada. La marcha suscitó gran expectativa y nuevamente puso a las mujeres y su organización en el escenario nacional.

Finalmente, las mujeres de Ecuatorunari lograron, con mucha habilidad, pasar el cerco militar. En los cercos militares más alejados de la ciudad, las mujeres decidieron tomar los atajos a través de la montaña. Advertido de esa estrategia, el ejército desplegó a sus hombres, en las cercanías de la capital, en todos los atajos existentes; pero las mujeres cambiaron de estrategia y entraron esta vez por la carretera principal. Llegaron a Quito⁷, tomaron la ciudad y, a partir de ese evento, suscitaron, como estaba previsto, una serie de movilizaciones nacionales que afectaron profundamente al régimen. De esta manera, se dio inicio a una de las movilizaciones más fuertes del período y esta

7 ¿Cómo sortearon las mujeres los operativos? Desplegaron su creatividad y el cliché de la astucia femenina: en algunos pasos transitaban por caminos solamente conocidos por los comuneros del lugar; en otros sitios intercambiaban su ropa con la de los lugareños; la población salía a acompañarlas y protegerlas de los militares; y, en el acceso a Quito, muchas tomaron los taxis de los mismos manifestantes o se subieron individualmente o en grupos pequeños en los buses normales; como los militares imaginaban un grupo numeroso de marchantes mujeres, no consideraron en los exhaustivos controles a buses, camiones y taxis de mujeres individuales o en parejas.

acción protagonizada por mujeres de diversas edades fue el referente fundamental del accionar del movimiento indígena.

Pero el gobierno de Mahuad intentó recomponer sus tiempos y prioridades políticas. El levantamiento indígena del mes de marzo de 1999, iniciado por la acción de las mujeres de Ecuarrunari, le significó un desgaste que implicó la firma de un *mandato* con la CONAIE, hartado de cumplir por los acuerdos que el gobierno había firmado previamente con el FMI. El gobierno sometió al movimiento indígena a un desgastante proceso de diálogo. Fue tan fuerte la desmovilización que provocó ese proceso que cuando, en el mes de septiembre de ese mismo año, la CONAIE convoca a un nuevo levantamiento indígena, la convocatoria habría pasado desapercibida de no ser por la acción llevada adelante por la Escuela de Mujeres Dolores Cacuango de Ecuarrunari.

Conociendo la importancia simbólica de varios referentes de la cultura indígena, retomaron la noción de los *chaskis* (mensajeros) y en parejas visitaron a todas las organizaciones indígenas y organizaciones sociales del país, con la información del análisis político que la organización realizaba del momento y la necesidad de un levantamiento. En ese momento, la única acción que se concretó fue la de las mujeres indígenas, que logró una cobertura en los medios que visibilizó la capacidad de movilización de la misma CONAIE, aun cuando en la realidad su nivel de convocatoria fue escaso.

DEMOCRACIA PLURINACIONAL: ESPACIO PARA LA CONSTRUCCIÓN DE NUEVOS REFERENTES DE LAS MUJERES INDÍGENAS

La CONAIE ha centrado su proyecto político en el reconocimiento y constitución de un Estado Plurinacional, sobre la base de un status de pleno reconocimiento a las identidades indígenas como *nacionalidades*; esto es, se propone la creación de un status de soberanía política basada en la noción de autonomía para las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador. En su proyecto político (CONAIE, 1994), la plurinacionalidad se ha demostrado como un concepto amplio, a veces difuso, y en muchas ocasiones solamente mencionado para adjetivar diversas categorías políticas, pero no por eso menos complejo y en vías de construcción.

A pesar de ello, en las propuestas políticas que el movimiento indígena ha realizado resalta aquella de la plurinacionalidad como un concepto central que remite, entre otras circunstancias, a la tolerancia, a la construcción de una nueva democracia que incorpore la

demanda de políticas de inclusión no asimilacionista de todos los grupos diversos que existen en el Ecuador y que permita el reconocimiento de prácticas en la toma de decisiones colectivas que se sustenten en el diálogo y el consenso, en vez de en la *regla de la mayoría* del discurso liberal. Esto significa también el reconocimiento de formas de mediación de justicia y resolución comunitaria de conflictos, que se alejan del derecho positivo y de la noción pena-castigo subyacente a este derecho. En definitiva, se puede advertir que la plurinacionalidad implica, en realidad, una profunda y radical reforma política del Estado que permita la constitución de la democracia plurinacional como alternativa epistémica a la democracia representativa y liberal.

En efecto, la democracia plurinacional resignificaría los ámbitos de participación transformando completamente el sistema político ecuatoriano, esto es, modificando la geografía de las relaciones de poder existentes, no en función de la hegemonía de nuevos actores, en este caso, los indios, sino –y justamente– rompiendo esas hegemonías e instaurando relaciones equitativas y justas. La democracia plurinacional implica incorporar el ser comunitario en la construcción y constitución de la *polis*. La democracia plurinacional es un concepto que tiene que ver con la constitución política del sujeto comunitario y el cambio de las coordenadas más profundas del discurso clásico de la política; y, obviamente, tiene que ver con el rediseño institucional del Estado, incluyendo sus sistemas de representación política. La democracia plurinacional es una propuesta que supondría modificaciones en todas las estructuras estatales, en las normas y procedimientos que rigen las instituciones, la justicia, las políticas públicas. Es el deber-ser político de un sujeto histórico que apela a la diferencia para transformar las relaciones de poder, la exclusión, la explotación, la discriminación y la violencia de un sistema que no sólo ha sido construido sin él, sino, más bien, contra él. Es su respuesta, en el mismo marco epistemológico de la democracia, al discurso liberal de la participación, la ciudadanía y la construcción del Estado.

Ahora bien, en el ámbito de las declaraciones públicas e incluso escritas de los dirigentes indígenas, suele escucharse la inclusión de género en sus propuestas. En los documentos oficiales de las organizaciones indígenas hacen referencia siempre a la equidad y perspectiva de género. Sin embargo, en el discurso político de construcción de la democracia plurinacional, la comprensión acerca de la participación de las mujeres es escasa y hace referencia al “discurso que se debe oír”, o “étnicamente correcto”, con referencias sin

contexto, fundamento, ni correspondencia práctica sobre el género y la equidad (Tibán et al., 2003).

Parecería lógico que entre los planteamientos de la plurinacionalidad se incluyeran el respeto a las mujeres, el impulso de su participación y su inserción en los procesos de dirección y toma de decisiones. Entre las alusiones retóricas que se hacen al género en el discurso político de las organizaciones indígenas, podríamos ubicar la realidad de la participación de las mujeres en las actividades políticas, de resistencia y organización en el movimiento indígena agrupado en la CONAIE-Ecuadorunari, y constatar las distancias entre lo que se dice al respecto y lo que efectivamente se hace.

En los derechos colectivos (Constitución Política del Ecuador, artículos 83 y 84), y en varios de los manifiestos y mandatos revisados, se observa que no existe específicamente un discurso que visibilice a las mujeres. Cabe destacar que en la redacción de estos documentos pocas veces participan mujeres líderes y que muchas de las demandas y propuestas parecen ubicar al género como un elemento neutro. No se ha encontrado, sin embargo, incomodidad de las mujeres por esta falta de especificidad de sus demandas o de su presencia en esos discursos. En contraste, la mayoría de los documentos de las mujeres incluyen las demandas más generales del movimiento indígena.

INTERCULTURALIDAD Y MUJERES INDÍGENAS

De otra parte, y concomitante con el discurso político de la plurinacionalidad, el MIE ha posicionado con fuerza el discurso de la interculturalidad. La intención del MIE era la de luchar en contra de un sistema de dominación étnica que había solidificado el racismo como sustento de su poder. La interculturalidad implicaba, de una parte, la relativización de los contenidos civilizatorios fundamentales de la ideología blanco-mestiza, contenidos que otorgaban legitimidad a su proyecto de dominación étnica; y, de otra, el reconocimiento de los saberes y culturas ancestrales, que reforzaban la idea de la plurinacionalidad del Estado. El territorio en el que se disputó la interculturalidad, y, cabe decirlo, aún no ha salido de allí, es el del lenguaje.

La interculturalidad se instrumentalizó en el Ecuador en un sistema de educación intercultural bilingüe, hecho sólo para los indígenas y no para la sociedad, y en los ámbitos académicos se convirtió en una categoría manida en el estudio de la diferencia y las tendencias poscoloniales, símbolo de muchos estudiosos del primer mundo sobre

los movimientos de corte etnicista del tercer mundo. La interculturalidad siempre había sido asumida, desde el MIE, como un camino de doble vía; es decir, se plantea el diálogo desde lo indígena hacia el conjunto de la sociedad perteneciente a otros grupos, y de estos con los indígenas, así como una amplia escala de propuestas en la educación, salud, expresiones artísticas y culturales, espiritualidad, administración de justicia, etcétera. El diálogo intercultural implica el reconocimiento de interlocutores entre sí y del hecho mismo de la interlocución. La interculturalidad en la realidad no se parece a un diálogo; como lo afirma Luis Macas, es un “*estar juntos pero de espaldas*”, un no asumir en la imagen del espejo los rasgos indígenas que nos son comunes (Macas, 2000).

En la búsqueda de un diálogo intercultural, las mujeres entablan un importante reto al convocar e incluir en sus espacios de formación a mujeres negras y campesinas mestizas de otras regiones. Así, se re-simboliza el ejercicio del diálogo intercultural cuando indígenas, negras, mestizas, convergen en las escuelas de formación con inquietudes comunes como mujeres, con demandas de ser escuchadas, de concitar una formación política de calidad que les permita ejercer su derecho a participar.

En este diálogo intercultural han existido momentos en común y también diferencias. Diferencias cuando la valoración del cuerpo entre las mujeres responde a nociones distintas entre indígenas de una región y otra⁸, y mucho más notorias entre mujeres mestizas de la costa y mujeres indígenas de la región interandina o de los páramos. Las mujeres responden a una construcción de una imagen de feminidad distinta. Así, para la mayoría de las mujeres indígenas, sobre todo kichwas, el cabello largo y abundante, así como la robustez, son señales de belleza; en cambio, para las mujeres costeñas, la construcción del modelo ideal occidentalizado prevalece; entonces se han construido un ideal femenino conformado por la figura esbelta, el cabello claro y la presencia de la moda en la indumentaria como características que se apropian de la simbología del ser mujer. Entre las jóvenes se marcan las distancias en relación con los roles tradicionales; tanto las mujeres indígenas como las mujeres costeñas, negras o mestizas, priorizan ahora la formación profesional, las

8 Hay que considerar las diferencias entre las mujeres que han estado sujetas al sistema hacienda y aquellas que proceden de comunidades o pueblos independientes de dicho sistema.

oportunidades de participación política⁹, antes que la constitución de una familia o el tener pareja.

SISTEMA HACIENDA: ESTRUCTURAS PATRIARCALES QUE SE MANTIENEN

El sistema hacienda como estructura de producción que asimiló y aniquiló a los pueblos indígenas implicó también la producción de formas de representación, espacios de construcción simbólica y una ideología de imposición en la cual las mujeres siempre fueron las más vulneradas. La violencia en la sexualidad, una sexualidad simplificada a las funciones reproductivas y domésticas, implicó que en la condición femenina indígena la reproducción sea el único destino válido de las mujeres: la feminidad constituida alrededor de la capacidad de reproducción y reducida al ámbito de lo doméstico fue una entre varias de las construcciones simbólicas que se consolidaron con el sistema hacienda¹⁰. Si bien el punto de partida es el cuestionamiento de aquel paradigma de la complementariedad entre hombres y mujeres como base del imaginario que el movimiento indígena ecuatoriano ha construido, y en el que se tiende a simplificar la comprensión de las relaciones entre hombres y mujeres, creo que la conquista, colonización y aparición del sistema hacienda sí constituyeron un espacio de profundización de las diferencias.

En la hacienda, las relaciones giraban en torno al dueño de la tierra (el patrón de la hacienda, otra de las imágenes clave del sistema hacienda), su familia, y, en un segundo nivel, en torno a quien ejercía las funciones de capataz. La tierra, su producción, los animales que allí habitaban, tanto como las personas indígenas que fueron concedidas

9 De acuerdo a la terapeuta que realizaba sesiones de autoestima con el grupo inicial de alumnas de la Escuela Dolores Cacuango, en un ejercicio sobre las proyecciones individuales del grupo de ochenta mujeres indígenas, mestizas y negras, ninguna había resaltado su rol como miembro de una pareja y/o de una familia; las intenciones de todas estaban concentradas en la vida política de su organización, ciudad o provincia.

10 Este es un rasgo común de la conquista. Octavio Paz, en el *Laberinto de la Soledad*, trabaja con la figura de La Malinche y la *chingada* como las formas que asumió la conquista europea hacia la feminidad indígena. La violación del cuerpo era la inscripción en la piel femenina indígena de la voluntad del conquistador. De esa violación nacieron los mestizos, de acuerdo a Paz, los *hijos de la chingada*, testimonio, renuncia y negación a la vez. Constatación y rabia de esa constatación. El sistema hacienda fue más perverso, si se quiere, con la mujer indígena. Fue más allá de La Malinche, mujer reconocida como tal, y más allá de la *chingada*. La hacienda rebajó a la mujer indígena a la más pura condición de objeto doméstico, tanto en su sexualidad cuanto en su cotidianidad (Paz, 1998).

por las instituciones coloniales como parte de esas tierras, dadas en principio a los encomenderos españoles, constituían un sistema servil y rentista. En dicho sistema el señor de la hacienda disponía de un poder casi absoluto. Las relaciones sociales eran completamente jerárquicas y verticales; existían castigos físicos como correlato de un rígido sistema disciplinario y una división cerrada del trabajo; y, por supuesto, se reproducían las formas de relacionamiento entre hombres y mujeres de la época, en las cuales las mujeres no existían sino como menores a quienes el varón debía proteger, educar y mantener. En el caso de las mujeres indígenas, eran el último eslabón de esta cadena de explotación. Ellas eran quienes trabajaban en las condiciones más oprobiosas, realizaban las labores más duras y menos dignas, y eran consideradas absolutamente como objetos dentro de un conjunto de cosas útiles en el sistema hacienda. La corporeidad misma y la sexualidad de las mujeres se consumieron, se agotaron y finalmente se perdieron en el sistema hacienda. Generaciones de mujeres fueron objeto de una apropiación completa. Esas mujeres ni siquiera soñarían con mejores condiciones para sí o para sus hijas (Poeschel-Renz, 2003: 103-122).

Pero a la par del sistema hacienda existían también las comunidades indígenas. Hay una simbiosis entre el sujeto comunitario y el sistema hacienda. Es una simbiosis hecha desde la conquista y que tiene como objetivo asentar las nuevas relaciones de poder sobre los marcos institucionales ya existentes. Los europeos no crearon nuevos marcos institucionales, sino que recrearon aquellos ya existentes según los nuevos requerimientos de la conquista, la dominación y la explotación. De ahí que el patrón de hacienda, por ejemplo, asuma como figura roles rituales que anteriormente se asignaban a los kurakas (jefes). Ahora bien, las formas ideológicas recreadas por el sistema hacienda que penetraron al interior de las comunidades, que desde hace generaciones se han mantenido como auténticas reservas de resistencia cultural y política, permearon, sin embargo, las formas de relacionamiento intrafamiliar y comunitario entre hombres y mujeres. Las mujeres mantuvieron una referencialidad comunitaria al mismo tiempo que sus roles sociales iban disminuyendo su valor. La educación formal, por ejemplo, era un ejercicio ocioso o prohibido para los indígenas, pero en el caso de las mujeres, simplemente, era impensable.

Por otro lado, existen muchos tabúes alrededor de la sexualidad de hombres y mujeres indígenas. Se trata de una práctica llena de alusiones de doble sentido, de gestos dudosos, de bromas con clara referencialidad sexual, que se constituyen como la tónica general en su

relacionamiento de amistad, afectivo e incluso en parejas constituidas. Igualmente entre hombres o entre mujeres o en grupos mixtos, se descubren con frecuencia alusiones en la forma de hablar, un discurso que permite intuir múltiples referencias a la sexualidad (Palma, 1993; Tenorio Ambrossi, 2000). Es una sexualidad reprimida que busca en el lenguaje puntos de fuga y reafirmación. Cuando las mujeres indígenas surgen políticamente y asumen un rol central desde su organización y su práctica política, también tienen que enfrentarse con ese lenguaje y esa sexualidad reprimida. Es una tarea que aún está en construcción.

De manera hipotética planteo que el sistema hacienda, al instituir en el terrateniente, heredero de la encomienda colonial, un patriarcalismo, una figura de *pater* como figura dominante, agresiva, con potestad sobre todo el entorno, promueve un modelo que deviene de ese esquema dominador. El *pater* del sistema hacienda toma indias y abusa de ellas; es dueño de vidas y destinos; concede, castiga y protege. Habiendo sido superado este modelo tras décadas de reforma agraria, desarrollo, y, sobre todo, con la inserción del movimiento indígena con una clara voz y protagonismo, creo que aún subsiste en el entramado de relaciones de género la afirmación del varón en una figura que evoca las dimensiones del *pater* del sistema hacienda.

ASAMBLEA CONSTITUYENTE: INCORPORACIÓN DEL PROYECTO POLÍTICO A LA REALIDAD POLÍTICA ECUATORIANA. EL CASO DE LAS MUJERES INDÍGENAS

El Movimiento Indígena Ecuatoriano ha elaborado múltiples iniciativas en lo político, en lo jurídico y en el ámbito de políticas públicas para ir consolidando su proyecto político. En el plano de lo normativo, por ejemplo, ha realizado de manera participativa múltiples anteproyectos de leyes (Ecuarrunari, 1998). Muchas de estas propuestas guardan relación con la posibilidad de viabilizar el ejercicio de sus demandas o cuando menos la justiciabilidad de sus derechos colectivos.

Desde el levantamiento de 1990, la CONAIE propuso la realización de una Asamblea Constituyente que declare la Plurinacionalidad del Estado ecuatoriano. La participación política del MIE juega un rol fundamental cuando ingresa en el sistema de representación política y se consolida como uno de los actores más estratégicos de la década del noventa del siglo pasado. Gracias a su importancia estratégica, demostrada en la destitución del ex presidente Abdalá Bucaram en febrero de 1997, el MIE negocia el apoyo a la destitución de este presidente a

condición de que se llame a una Asamblea Constituyente. Finalmente, la Asamblea Nacional Constituyente se convoca en 1997, se instala a fines de ese año y trabaja los primeros meses de 1998. Esta Asamblea Constituyente marca una de las coyunturas más difíciles para el MIE porque, a la larga, fue confiscada por el tradicional sistema de partidos políticos, que introdujeron reformas que posibilitaron la consolidación del modelo neoliberal. A pesar de ello, esta Constitución también aprobó los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Ahora bien, habría sido plausible pensar que, dado el contexto, la Asamblea Constituyente bien habría podido ser el espacio que incorporase derechos diferenciados en la condición étnica y de género, algo quizá complejo pero que podría haberse suscitado en ese escenario político. De hecho, en el caso del movimiento de mujeres en general, se atravesaba un momento de consolidación coyuntural bastante fuerte de las demandas de género. Se había incluso conseguido la constitución de una institucionalidad autónoma: el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU), y a partir de allí se emprendió una agenda bastante clara basada en derechos diferenciados desde el género y en la consigna de “transversalizar” la Constitución con una perspectiva de género (CONAMU, 2000). El enfoque tiene una clara tendencia a adoptar categorías y propuestas de algunas de las teorías de género y desarrollo latinoamericanas (Lagarde, 2001).

En el caso de las mujeres indígenas, su participación se enmarcó en la plataforma general de la CONAIE. Dentro de la propuesta de declaratoria del Estado Plurinacional y de relacionamiento intercultural, no se disciernen perfiles más claros sobre las demandas o identidad de las mujeres indígenas como demandas con status propio. En esta dinámica, la agenda de las mujeres siempre se encuentra asimilada a las demandas y derroteros de los proyectos de los pueblos a los que pertenecen, o parcialmente podrían encontrar consonancias con las demandas del conjunto del movimiento de mujeres (CICDA, 1994; Deere y León, 1999: 32-33).

Si por un lado encontramos al movimiento nacional de mujeres férreamente sostenido en alianzas para procurar una Constitución con *fuerte énfasis en el género*, por otro lado, las mujeres indígenas proseguían su lucha, en un camino aparte, por instituir la plurinacionalidad en la estructura jurídica y política del Ecuador sin una agenda propia que, dentro de la plurinacionalidad, involucrase los derechos diferenciados de género y etnia.

Existen reparos desde las mujeres indígenas a la universalidad que algunos derechos garantizados por la actual Constitución tienen con relación a su propia vivencia. Uno de estos reparos es, por ejemplo, el referido a la remuneración que debería percibirse por las tareas domésticas y el otro es el de la violencia intrafamiliar. De manera general, en la Constitución Política ecuatoriana existen varios tipos de derechos vinculados con acciones proactivas para la búsqueda de la equidad de género, así como derechos feminizados del conjunto de garantías constitucionales.

Se puede entonces sostener que la agenda de mujeres indígenas se gesta en el interior del mismo Movimiento Indígena que, de una parte, invisibiliza la posibilidad siquiera de abrir un espacio para la discusión de derechos diferenciados para las mujeres, incluso dentro de la misma matriz de la plurinacionalidad; de otra parte, el movimiento nacional de mujeres no dialoga con los espacios de mujeres indígenas sobre la posibilidad de convergencia sobre algunos lineamientos básicos. En el caso de las mujeres, otra vez, se cumpliría la aseveración de Luis Macas: *juntos pero de espaldas*. La Asamblea Constituyente sería entonces una oportunidad perdida, tanto para el conjunto del movimiento indígena, que no pudo llevar adelante la declaratoria del Ecuador como Estado Plurinacional, como para el movimiento de mujeres indígenas, que no pudieron incorporar, incluso dentro del estrecho marco de los derechos colectivos, la diferenciación de la condición étnica y de género.

PROYECTOS DE DESARROLLO E INSERCIÓN DEL ENFOQUE DE GÉNERO

Las políticas de desarrollo en Ecuador con respecto a los indígenas han atravesado varios niveles, desde aquellas propuestas que nacían de la escuela clásica del desarrollo y la revolución verde, en la cual la Misión Andina jugó un rol fundamental, hasta las más recientes del etnodesarrollo del Banco Mundial, y su proyecto específico para los pueblos indígenas, Prodepine, que integran en una sola dimensión la modernización étnica y la reforma estructural neoliberal (Bretón, 2001). Sin embargo, el enfoque de género ha sido incorporado como *eje transversal* a los proyectos de desarrollo, es decir, como un agregado que no cambiaba para nada la dimensión política y social del desarrollo frente a las complejidades de la diferenciación étnica. Si la noción de género era adscripta como *eje transversal*, sin ningún tipo de problematización

o complejidad, puede entenderse que la diferenciación étnica y de género haya sido totalmente desconocida para la visión misma del desarrollo. Incluso el proyecto Prodepine del Banco Mundial, a pesar de tener un componente específico a tal efecto, presenta carencias que son casi absolutas y demuestran más bien una utilización estratégica de la noción de género en función de un proyecto político: la reforma estructural del Estado bajo contenidos neoliberales.

La incorporación de las perspectivas de desarrollo en el Ecuador sobre varios supuestos, como aquel de la pobreza, el subdesarrollo, la necesidad de alternativas productivas y económicas, ha tenido un rol importante para definir lo que en los proyectos de desarrollo se denomina público beneficiario o contrapartes de estas agencias; pero las agendas del empoderamiento de las mujeres, la perspectiva de género, la transversalización del género, han sido impuestas como condicionantes para la aprobación de créditos o recursos, más que como resultado de la incorporación de una dinámica interna.

Un primer punto de reflexión gira alrededor de las formas en que se han manejado conceptualmente las perspectivas de género. En la realidad, muy pocas agencias de cooperación han trabajado críticamente estos conceptos, la teoría de género o los discursos feministas. Con ciertos niveles de efectividad, lo que se ha logrado es la implementación de agendas, políticas, lineamientos y acciones proactivas hacia las mujeres, como objeto del desarrollo y sus políticas más que como sujeto histórico.

En esta dinámica se inscriben múltiples esfuerzos por visibilizar los temas más complejos de la realidad de las mujeres, tales como el de la violencia intrafamiliar y la discriminación en todos los espacios sociales. Cabe la diferenciación entre los esfuerzos que el mismo movimiento de mujeres ha llevado adelante, con muchos matices, comprensiones y niveles de éxito, y la inserción real del trabajo planificado de las agencias de cooperación que han procurado insertar la terminología de la equidad de género, el empoderamiento de las mujeres y la perspectiva o enfoque de transversalidad del género.

Este manejo de un discurso sobre la intervención del género que la cooperación internacional lleva adelante en sus proyectos de desarrollo ha tenido implicaciones y consecuencias en el mundo rural e indígena. Por un lado, el mismo ejercicio del poder que supone el financiamiento de determinados proyectos de desarrollo implicó que muchas organizaciones indígenas, que actuaban como *contrapartes* o *beneficiarios* directos del proyecto de desarrollo, entre ellos las deno-

minadas Organizaciones de Segundo Grado, ONGs, promuevan la discursividad de género sin mayores complicaciones, profundidad, ni inserciones en procesos reales de hombres y mujeres. De otro lado, puede denominarse como *oportunismo de género* a aquellas puestas en escena de una adhesión que simplifica las teorías feministas y/o de género, comprimiéndolas a un cajón ideológico y a una comprensión elemental según la cual la temática es un asunto de mujeres. La imagen especular era que incorporar esa terminología aparecía como bien visto por la cooperación internacional.

Existen proyectos en los cuales se transparentan varios estilos *tipo* de incorporación del género. Algunos proyectos respondieron a la simple imposición de incorporar mujeres a su ejecución, como es el caso por ejemplo del proyecto Prodepine del Banco Mundial. En muchos casos, concluido este período, no se modificaron las relaciones sociales de iniquidad que se quisieron cambiar o ayudar a mejorar, sino que las relaciones sociales nunca cambiaron, y solamente se comprendió a ciertas mujeres incorporadas al proyecto de las lógicas familiares y comunitarias, por ejemplo apoyando su visibilidad como individuos; en otros casos, se trastocaron los valores y estima que el colectivo tenía sobre esas mujeres: siendo pues un modelo extraño, se veían como extrañas quienes participaron de esos proyectos. Esto solamente remitiendo a una tipología aproximada de las intervenciones desde la cooperación para incorporar el género.

El mismo supuesto, enunciados y categorías manejados por el discurso del desarrollo son ajenos a las dinámicas, conceptos, cosmovisión e incluso epistemología del movimiento indígena. La perspectiva que los kichwas tienen sobre el tiempo, el espacio, la historia, la cultura, es distinta a todos los postulados de las teorías del desarrollo. En la misma Escuela Dolores Cacuango, la dirigencia insistía en preparar en este ámbito a las lideresas; como al mismo tiempo se formaban en análisis político, historia organizativa y categorías del mundo andino, se pudieron observar las dificultades para la comprensión de las dinámicas del desarrollo como fórmula de avance, progreso, en un tiempo que en el caso kichwa es una espiral y no una línea recta.

Conservando este sentido, el discurso de género es concebido rápidamente como una injerencia de corrientes mestizas u occidentales de feministas. La aceptación formal que ante las agencias realizan hombres y mujeres del tema no exime de reflexionar críticamente sobre la incidencia que estas formas de insertar el género tienen en la realidad.

CONCEPTOS ALREDEDOR DEL GÉNERO EN EL MIE

Es frecuente en el discurso político del Movimiento Indígena que cuando se habla sobre las relaciones entre hombres y mujeres se apele a la complementariedad entre ambos géneros. En realidad, no existe una discusión pública en las organizaciones indígenas sobre la participación distinta entre hombres y mujeres, y el discurso de la complementariedad reduce el problema a la esfera de lo privado y excluye la polémica al respecto.

El discurso de lo dual y la complementariedad es generado por hombres y mujeres que insistentemente exigen la no intromisión externa en esta discusión. Existiendo espacios de discusión entre las mujeres que denotan la exclusión en la conducción y toma de decisiones de las organizaciones del Movimiento Indígena, estos no trascienden los ámbitos de las mujeres. Pese a ello, existe un conjunto de dirigentes que, en el nivel nacional, regional, provincial e incluso cantonal, mantienen, ellos sí públicamente, un discurso que desacredita las manifestaciones de las mujeres, sus espacios, su rol, y lo subsumen en el ideal de la complementariedad y la dualidad, o de la perspectiva de un imaginario ideal conservado de la historia precolonial.

Entre muchas interrogantes surgen las siguientes: ¿por qué el silencio de espacios constituidos de las mujeres en el contexto organizativo mayor?; ¿por qué no se buscan formas organizativas propias?; ¿por qué persisten los silencios frente a discursos altisonantes que proponen reducir las demandas de las mujeres a exigencias traídas de los cabellos por influencias externas?; ¿por qué la referencialidad de los liderazgos de las mujeres reposa en la soltería, la exclusión de lazos familiares, la estridencia como forma de expresión o en el perfil de machona de la lidereza?

El tema de género constituye una de las formas disciplinarias en que, dentro de la lógica de la currícula correcta, incursionan universidades y postgrados, muchos de los cuales son cursados por contados hombres y mujeres indígenas en el país. Los contenidos dotan de un instrumental y una base conceptual básica que difícilmente se armoniza con el desenvolvimiento político que dichos estudiantes indígenas llevan adelante cuando son dirigentes o cuando lideran procesos políticos en el Movimiento Indígena.

Se debe considerar también que la emergencia del proyecto político indígena subsume cualquier lógica en su interior. De hecho, un bloque de argumentos contra la adhesión, supuesta, a los feminis-

mos occidentales, que en realidad es una actitud contra las mujeres que buscan su participación, se basa en resaltar las distancias que se constituirían en caso de emerger un accionar, un pensamiento y, a lo mejor, formas organizativas de mujeres. Dichas posibilidades atentan contra el proyecto político indígena. Recuerdan de ese modo la hegemonía del pensamiento dominante en contra de los mismos indígenas, cuando estos demandan la pluralidad, la tolerancia al desenvolvimiento de los diversos.

Tanto en la CONAIE como en la Ecuarrunari, no se plantean más que en enunciados generales las diferencias de existencia, participación y demandas entre hombres y mujeres. Han sido las mismas mujeres quienes han realizado planteamientos alrededor de su propia diferencia, sus demandas, y fruto de ello existe un proceso de visibilización como el de las Escuelas de Formación de Mujeres Líderes.

Una resonancia mínima ha tenido la problemática de las mujeres indígenas entre los investigadores sociales. Existen investigaciones desde la etnografía, la antropología y la deconstrucción de la sexualidad acerca de la problemática de género. La teoría de género como marco teórico o las corrientes feministas no han sido incorporadas en los escasos estudios que se aproximan a la temática. Hay varias elaboraciones muy funcionales a las demandas del mundo del desarrollo, la cooperación o proyectos del movimiento de mujeres en general (CICDA, 1994; Bonilla Camino, 2002).

Otro ámbito que se debe explorar es la división tajante entre lo público y lo privado que la mayoría de indígenas, hombres y mujeres, promueven como escenario que invalida cualquier discusión alrededor de sus relaciones de poder.

Es paradójica la comprensión que en los textos de discusión de las escuelas de la Ecuarrunari se tiene sobre género, considerando que en la cotidianidad se escucha con frecuencia una posición crítica al respecto.

Se trata de una categoría de análisis que permite ver las relaciones que se dan entre hombres y mujeres, y cómo estas relaciones son construidas socialmente. "Género" viene de la palabra *gender*, género sexual; hace referencia a las diferencias sociales impuestas, a hombres y a mujeres, a través de roles y estereotipos basados en las características biológicas de los unos y las otras, y convertidas culturalmente en actitudes, valores y roles asignados a hombres y a mujeres (Ecuarrunari, 1998).

Camino a la Cumbre Mundial de las Mujeres en Beijing, se dinamiza la discusión desde las mujeres en el movimiento indígena. En 1994 las mujeres de la CONAIE realizan un foro en el cual participan mujeres de todas las nacionalidades y pueblos que la constituyen (CONAIE, 1994).

En las memorias del foro se destaca, en primer lugar, la priorización de una perspectiva global de constitución del proyecto político de la plurinacionalidad. Para 1994, el énfasis se encuentra en la discusión de la Ley de Desarrollo Agrario, y en el nivel y participación en la Movilización por la Vida, que se gestó alrededor del tema y por la necesidad organizativa de socializarlo. En un segundo grupo se puede percibir que las mujeres posicionan la problemática general entre sus demandas más sentidas. Un tercer punto que resalta es la preocupación alrededor de la educación, tanto para sí mismas así como también para que esta contribuya al mantenimiento de sus culturas, en función de lo cual presentan sus propuestas.

De manera general, la argumentación para la situación diagnosticada de iniquidad prevaleciente contra las mujeres es explicada a partir de las condiciones impuestas por la colonia y los colonizadores, partiendo del supuesto de un pasado en el que no existían injusticias en lo que podría ser el terreno económico y social, así como tampoco en lo que podría considerarse como el ámbito de las relaciones de género.

Tras Beijing, las mujeres indígenas continúan con un trabajo de relacionamiento a nivel internacional que tiene un corolario cercano en el Encuentro de Mujeres Indígenas de Oaxaca del año anterior.

En el ámbito nacional, las mujeres de CONAIE y Ecuatorunari sostienen una relación muy marginal con el conjunto del movimiento de mujeres. Los espacios de organización de mujeres han incluido a indígenas con una perspectiva de género o feministas, pero no han previsto la intensidad del compromiso de las lideresas indígenas con sus organizaciones étnico-políticas. Esta realidad impidió un acercamiento entre los procesos del movimiento de mujeres ecuatoriano y las organizaciones indígenas. En muchos casos se apresuraron criterios en cuanto a valorar de manera global e indiferenciada las realidades de género existentes al interior del Movimiento Indígena desde el feminismo o las mujeres activas.

Para el caso del conjunto del Movimiento Indígena, un acontecimiento importante lo constituyó el trabajo común de las mujeres de las organizaciones indígenas nacionales en el levantamiento de enero de 2001, lo cual inicia una práctica de coordinación, cuyo

punto más relevante fue la realización conjunta de la jornada del 8 de marzo de 2001.

CONSTRUYENDO LA DIFERENCIA EN LA DIFERENCIA

Pese a las posiciones *cosmovisionistas* de los líderes y varios sectores organizativos del movimiento indígena, procesos como las escuelas de formación han logrado posicionar una agenda con voces diferentes desde las mujeres, al mismo tiempo que mantienen férreamente como lógica dominante el proyecto político de la democracia plurinacional y de la interculturalización de la sociedad ecuatoriana.

Los procesos de participación e incorporación de las demandas de las mujeres indígenas siguen dinámicas propias en un continuo circular de tiempos similar al enunciado como el kichwa. Las escuelas de formación constituyen un bastión de resistencia al modelo neoliberal, al estado uninacional, pero también a las dinámicas de exclusión que prevalecerían en los procesos organizativos del movimiento indígena.

Es necesario realizar lecturas diferenciadas de cada pueblo y nacionalidad; un abordaje interesante ha sido el de las escuelas, pero podría ayudar mucho a la comprensión de la temática de las mujeres indígenas una profunda lectura de sus mitos y narrativas.

La demanda de una lectura crítica y transversal a los modelos de desarrollo y su influencia en las comunidades deberá siempre visibilizar a las mujeres, y no necesariamente con el marco teórico de la teoría de género.

Las mujeres indígenas están en pleno proceso de constitución de sus espacios de participación y consolidación de identidades. Estos son ámbitos que devienen del mismo proyecto político e identitario del conjunto de la CONAIE y de la Ecuarrunari. Sin embargo, muchas voces y demandas de las mujeres chocan permanentemente con las mismas estructuras organizativas que expresan construcciones patriarcales y excluyentes de toda diferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Barsky, Osvaldo 1984 *La reforma agraria ecuatoriana* (Quito: FLACSO/CEN).
- Bonilla Camino, Martha 2002 *Machonas y mandarinas* (Quito: Abya Yala).

- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor 2001 *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos* (Quito: FLACSO/GIEDEM).
- Carlosama, Miguel Ángel 2001 *La lucha por la equidad de género en el Ecuador* (Quito). Informe de Consultoría, documento interno de trabajo de Ayuda Popular Noruega.
- CICDA 1994 “Género en el desarrollo rural: un proceso en construcción” en *RURALTER. Revista de desarrollo rural alternativo* (La Paz) N° 11-12.
- CONAIE 1994 *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador* (Quito: CONAIE).
- Consejo de Gobierno Ecuatorunari 1998 “Proyecto Político de la Ecuatorunari” en *Riccharishum* (Quito) Año 15, N° 2.
- Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) 2000 *Informe de Rendición de Cuentas* (Quito: CONAMU).
- Deere, Carmen Diana y León, Magdalena 1999 “Género y derechos a la tierra en Ecuador” en *Género y derechos de las mujeres a la tierra en Ecuador* (Quito: Consejo Nacional de las Mujeres).
- Ecuadorunari 1998 *Proyecto Político de las mujeres Kichwas del Ecuador* (Quito: Ecuadorunari).
- Escuela Dolores Cacuango 1999 *Módulos* (Quito).
- Guerrero, Andrés 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* (Quito: Libri Mundi).
- Lagarde, Marcela 2001 *Género y Feminismo. Desarrollo humano y democracia* (Madrid: horas y HORAS).
- Macas, Luis 2000 “Movimiento indígena ecuatoriano: Una evaluación necesaria” en *Boletín Rimay ICCI* (Quito), Año 3, N° 21, diciembre.
- Palma, Milagros 1993 *Simbólica de la Femenidad* (Quito: Abya Yala).
- Palma, Milagros 1996 *La mujer es puro cuento. Simbólica mítico religiosa de la feminidad aborígen y mestiza* (Quito: Abya Yala).
- Paz, Octavio 1998 *El laberinto de la Soledad* (México: FCE).
- Poeschel-Renz, Úrsula 2003 “Las marcas de la violencia en la construcción sociohistórica de la identidad femenina indígena” en *Ecuador Debate* (Quito) N° 59.
- Rodas, Raquel 1992 *Dolores Cacuango* (Quito: Cedime).
- Tenorio Ambrossi, Rodrigo 2000 *La intimidad desnuda: sexualidad y cultura indígena* (Quito: Abya Yala).

- Tibán, L. et al. (comps.) 2003 *Cotopaxi Markamanta Runakunapak Jatun Kuyurimuy. Historia y Proceso Organizativo* (Latacunga: MICC).
- Van Den Berg, Elvia 2002 *Hacia la equidad de género en su organización* (Lima: SNV).