

**Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador**  
**Programa de Sociología**  
**Convocatoria 2009-2011**

**Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en**  
**Sociología**

**Construyendo actorías en resistencia: mujeres indígenas de Cotopaxi. Apuntes**  
**sobre el proceso hegemónico del movimiento indígena ecuatoriano**

**Alejandra Santillana Ortiz**

**Abril, 2012**

**Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador**  
**Programa de Sociología**  
**Convocatoria 2009-2011**

**Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en**  
**Sociología**

**Construyendo actorías en resistencia: mujeres indígenas de Cotopaxi. Apuntes**  
**sobre el proceso hegemónico del movimiento indígena ecuatoriano**

**Alejandra Santillana Ortiz**

**Asesora de Tesis: Valeria Coronel**

**Lectores/as:**

**María Cristina Cielo**

**Santiago Ortiz**

**Quito, abril de 2012**



## Índice

Resumen	1
Introducción	2
Capítulo I	18
Movimientos sociales: identidad, proceso hegemónico y capital simbólico	18
1.1. La construcción de actor político en la teoría de los movimientos sociales.....	18
1.2. El concepto de hegemonía propuesto por Gramsci y las lecturas sobre este .....	30
1.3. Los conceptos de capital social y cultural de Pierre Bourdieu .....	43
Capítulo II	47
De la narrativa sobre el movimiento indígena a la elaboración de una nueva periodización	47
2.1 El movimiento indígena ecuatoriano	48
2.2 Periodización y profundización de hitos sobre el movimiento indígena: legitimidad y estrategias en la incorporación política de indígenas urbanos.....	54
2.2.1 El paso de la lucha por la tierra al surgimiento de sus propias organizaciones.....	54
2.2.2 Constitución interna, representación del campo popular y relación con organizaciones urbanas.....	61
Capítulo III	69
Mujeres indígenas: representaciones y la educación como capital simbólico	69
3.1 Representaciones, identidades y resistencias de las mujeres indígenas .....	70
3.2 La apuesta por la educación: incorporación política y configuración de mujeres indígenas como sujetos políticos .....	78
Capítulo IV	86
Mujeres indígenas de Cotopaxi: proceso hegemónico y marcos de disputa	86
4.1 La provincia de Cotopaxi: movilizaciones y actorías políticas del MICC .....	89
4.2 Las mujeres indígenas de Cotopaxi: una mirada sobre sus dirigencias.....	94
4.3 Apuntes para la comprensión de la hegemonía: dirigencias, representación y estructura organizativa. Historias de mujeres indígenas de Cotopaxi .....	100
4.4 Trayectorias en la migración .....	105
4.5 Identidades colectivas.....	114
4.6 Mujeres indígenas en la dirigencias, reconocimientos y oportunidades .....	120

4.7 Identidad en redes y hegemonía .....	128
Conclusiones	135
Bibliografía	142
Entrevistas	152
Anexos	153
Anexo 1. Cuadro que visibiliza las historias de dirigentes.....	153
Anexo 1. Cuadro que visibiliza las historias de dirigentes.....	154

## **Resumen**

La presente investigación, tiene como objetivo analizar el movimiento indígena ecuatoriano como un actor diverso, que se constituye permanentemente en la disputa de sentidos y perspectivas internas, a partir de su capacidad y forma de resolver los distintos conflictos. El debate se concentra en las mujeres indígenas de Cotopaxi como uno de los actores en esta disputa interna o proceso hegemónico, cuyas demandas y experiencias de vida son recogidas parcialmente, mostrando el conflicto del movimiento para incorporar políticamente la integralidad de estas actorías políticas.

El marco teórico sobre el cual este trabajo se estructura, se inscribe por una parte en los debates sobre identidad y ambivalencia de la teoría de movimientos sociales y la construcción de actores políticos; así como en el concepto de hegemonía y proceso hegemónico como parte de la existencia de estos actores en su configuración interna; finalmente incluye el concepto de capital simbólico como parte de las estrategias para la disputa interna por el sentido político de los actores. Posteriormente, en relación al problema de investigación, se muestra la historia reciente del movimiento indígena ecuatoriano en cuanto a su capacidad de incorporación política de demandas, actores y enfoques; su estrategia histórica en la demanda de la educación para la construcción de actorías políticas internas como las mujeres indígenas. Finalmente, se analiza a través de entrevistas a profundidad, la disputa política interna de las mujeres indígenas de Cotopaxi, la estrategia de la educación formal y su tránsito por experiencias de migración.

El estudio contribuye a los estudios sobre procesos hegemónicos internos de los actores políticos; planteando fundamentalmente la existencia de sujetos no monolíticos cuyo accionar político se asienta sobre la disputa interna de sentidos y discursos políticos que van definiendo su propia identidad y capacidad de irradiación de su proyecto en el conjunto de actores.

## **Introducción**

Como bien señala Tarrow, el Estado representativo facilita la acción a los movimientos sociales en tanto posibilita escenarios de participación y control social, pero también les priva de autonomía y resta radicalidad a su capacidad de transformación a través del uso de su fuerza, de la represión y el control social y de la utilización de su estructura contra quienes disputan su sentido histórico (Tarrow, 2004: 122). Los estados despliegan estrategias de inclusión contra posibles amenazas, de esta manera absorben y cooptan a los actores vistos como amenazas, y los incorporan a la política (Tarrow, 2004: 123). Hay un juego de reconocimiento e incorporación de los actores percibidos como amenaza, por parte del Estado. Ese es el juego tradicional de la política representativa; pero ¿cómo leer esta dinámica en un momento histórico en el que muchas de las demandas populares de las últimas dos décadas fueron recogidas en un ejercicio de refundación del Estado ecuatoriano? Y más aun ¿cuál es el lugar que ocupan los actores sociales que permitieron ese viraje hoy en día cuando se produce una nueva transición, en un contexto actual de “transición”? Indagar sobre la capacidad del movimiento indígena, el actor político más importante de las últimas dos décadas, para contribuir, disputar o construir hegemonía entre los grupos subalternos ante el campo marcado por el retorno del estado con su propio discurso y formas de articulación de lo popular se vuelve esencial en la comprensión del momento político por el que atravesamos.

La presente investigación aporta en la comprensión del movimiento indígena ecuatoriano como un sujeto no monolítico. Planteo que está compuesto por una diversidad de sectores y atravesado por relaciones de poder y contradicciones internas, que existen y se negocian políticamente. La capacidad del movimiento para procesar, incorporar y articular estas tensiones y los sectores que las representan así como la imposibilidad de que el movimiento incorpore negociadamente estas demandas, posicionamientos y tensiones, forman parte del proceso por configurar hegemonía interna. Indagar sobre el proceso hegemónico permite mirar la complejidad del movimiento para articular distintas demandas y diferentes actores, sus estrategias y la capacidad de los actores por disputar y negociar políticamente sus planteamientos políticos.

Uno de estos sectores son las mujeres indígenas. A lo largo de la historia del movimiento indígena, las mujeres han sido centrales en el sostenimiento de la movilización, propuestas y espacios de articulación. El objetivo de esta tesis es preguntar por el proceso hegemónico del movimiento a partir de la experiencia de las mujeres indígenas de Cotopaxi.

La interpretación de la historia del movimiento indígena y de la trayectoria política de las mujeres indígenas nos ofrece elementos para entender las prácticas y discursos que sirvieron para que el movimiento indígena construya una legítima representación de sectores indígenas y populares. Además nos muestra los límites de representación y de su capacidad de articulación interna. El propósito de esa investigación es reflexionar sobre cómo el movimiento indígena incorpora políticamente a las mujeres indígenas de la provincia de Cotopaxi. Esa indagación analiza el proceso de incorporación de mujeres, cuya trayectoria política se inscribe en el tránsito por la migración a la ciudad y el regreso a sus espacios políticos en la provincia. La investigación hace un recorrido por las historias y experiencias de vida de mujeres dirigentes indígenas de la provincia de Cotopaxi, las estrategias para formar parte de la estructura organizativa del movimiento, el posicionamiento de sus demandas y la constitución de sus dirigencias. Este documento contribuye a la comprensión de la estrategia del movimiento indígena para procesar política e internamente la diversidad que lo conforma, la existencia de demandas, actorías y posicionamientos internos que se encuentran en conflicto.

Escogimos la construcción de actorías políticas de las mujeres indígenas de Cotopaxi debido a que por un lado, Cotopaxi es una de las provincias con mayor participación en las movilizaciones del movimiento indígena de los últimos 25 años; a partir de 1996, con la constitución del Movimiento Pachakutik, la provincia de Cotopaxi ha alcanzado importantes cargos por elección popular, alcaldías, concejalías, assembleístas y prefectura de la provincia. Además el Movimiento Indígena y Campesino de la provincia cuenta con una importante estructura organizativa compuesta por organizaciones de base y segundo grado, que tienen presencia en lo territorial y han articulado propuestas en cuanto al manejo de fuentes de agua, preservación de páramos,



intercambio de saberes, recuperación de especies agrícolas y reconstitución del tejido organizativo. Finalmente, las mujeres indígenas que son parte del MICC y Pachakutik, han alcanzado importantes cargos de elección popular, se han constituido en autoridades de la estructura del MICC, técnicas o parte de los equipos de acompañamiento, voceras del movimiento y han contribuido en las instancias nacionales del movimiento, como la CONAIE, a consolidar espacios e institucionalidad propia de las mujeres indígenas en sus organizaciones mixtas. Para lograrlo, pasaron por experiencias de formación política y educación formal, tanto en su provincia como en la ciudad de Quito, en donde fueron migrantes durante su período de formación. Son sus experiencias de vida, de tránsito y de negociación interna para formar parte de la estructura organizativa del movimiento y configurarse como actoras políticas, lo que nos permitirá reflexionar sobre el proceso hegemónico del movimiento. Veremos que la incorporación de sus demandas y la integralidad de sus experiencias, así como las condiciones objetivas a las que están inmersas entran en tensión con las dinámicas y relaciones de poder internas del movimiento.

Con el arribo del actual gobierno, algunos autores preguntan si estamos asistiendo a un momento en el que la izquierda existe sin movimiento y en donde quizás la forma que adquiere es la de un líder con vocación transformacional en donde desaparece el ciclo de acción colectiva (Ramírez, 2009: 92), nos reta a comprender los posibles caminos de rearticulación política de los sectores sociales en la disputa por el sentido histórico y la conformación de un proyecto político de transformación para el conjunto del país.

Preguntarse por la configuración política de los actores sociales que durante los últimos 25 años estuvieron en movilizaciones, levantamientos, participación electoral y elaboración de propuestas contra las políticas neoliberales, es central en la comprensión de la disputa actual por el sentido histórico que nos arroja la transición y la declaración gubernamental de superación del neoliberalismo. Esto supone una aproximación a las estrategias, marcos discursivos y sentidos en disputa que explican la configuración del movimiento indígena.

La capacidad del movimiento indígena de mostrar su fuerza para posicionar demandas e interpelar a la sociedad ecuatoriana durante las últimas dos décadas le permitió convertirse en el actor político (Tilly, 2005: 51; 60-63), más importante desde los años 90 tanto en las luchas antineoliberales como en la profundización de la democracia como régimen social y político. Pero fundamentalmente permitió la articulación y la construcción de mecanismos directos o indirectos que posibilitaron a distintos sectores de la población ecuatoriana a hacer públicas sus demandas: derechos laborales, sociales, económicos e inclusive culturales para sectores como los afroecuatorianos y los montubios, y derechos por el reconocimiento o la no discriminación, como el caso de contribuir a la despenalización de la homosexualidad, son muestras de esta plataforma de *agregación de sentidos*, que le permite posicionarse como “único canal orgánico para actuar como vocero de esa población, procesar su descontento y articular la movilización” (Zamosc 1993: 303).

Las tres vías le permitieron al movimiento adquirir la experiencia de articulación con otros sectores sociales e imaginar y ejercer políticas más allá de únicamente la población indígena fueron: estrategia de gobiernos locales, articulación de un tejido organizativo de base comunal y movilización. La movilización es un proceso articulado al surgimiento y transformación de los actores, sus identidades, discursos, radicalización y posicionamiento de demandas y percepciones dentro de un proceso de contienda política (Tilly, 2005: 14). A partir de 1995 a través del movimiento político Pachakutik, el MIE ingresa a los gobiernos locales mediante procesos electorales exitoso En 1996 obtiene el 21% de las votaciones en el Congreso Nacional y gana en 24 municipios (Herrera y Santillana, 2006: 3). Alcanza

(...) cuatro prefecturas de entre 22 a nivel nacional, 30 municipios de 219 existentes, 100 juntas parroquiales de entre 700 existentes. Ha alcanzado un 10% de representación permanente en el Congreso Nacional (mestizos e indígenas). Desde 1996, en que inició la participación electoral, se ha mantenido la segunda vicepresidencia del Congreso Nacional, la Presidencia de la Comisión de Asuntos Indígenas y la Presidencia del Parlamento Indígena de las Américas. Al nivel local, se han desarrollado los gobiernos locales con gran éxito, en los que mayoritariamente se ha aplicado el modelo de gobierno participativo y con control social, alcanzando

reconocimiento y premios nacionales e internacionales (...)  
(Maldonado 2008: 18).

Desde el ejercicio del gobierno local desarrolla una experiencia política y estratégica de incorporación del conjunto de la población, y la priorización de sectores históricamente empobrecidos o excluidos en la elaboración de políticas públicas. Las movilizaciones, la participación electoral y la elaboración de propuestas contra las políticas neoliberales facilitaron la construcción de su legitimidad como gobernantes y dirigentes, una legítima representatividad de sectores de diversa índole; convirtiéndolo en punto de articulación de intereses diversos como la demanda por derechos sociales, económicos y políticos de sectores populares, la resistencia a políticas de ajuste estructural y anti soberanas como el Acuerdo de Libre Comercio de Las Américas, el Tratado de Libre Comercio y la Base militar de Manta y la incorporación de sectores históricamente excluidos como las mujeres, los jóvenes y los indígenas, a espacios de cogestión, coplanificación y toma de decisiones. Esto significó en los últimas dos décadas la conducción política y moral del campo popular, pero además un sentido común interno. Es decir construye hegemonía social al articular a una serie de actores populares bajo su liderazgo. Pero sobre todo la CONAIE integra en un movimiento social y bajo la representación de su liderazgo político a una diversidad interna de actores que se identifican como indígenas pero cuya posición de clase y género en el núcleo de la población indígena permite pensar que la construcción de un espacio político contuvo los elementos de un proceso hegemónico (Mallon, 1995). Mallon nos dice que el proceso hegemónico implica el reconocimiento del conflicto, la existencia de varios grupos antagónicos con distintos sentidos, la disputa por esos sentidos, la negociación política de éstos. El proceso hegemónico es parte de la existencia del actor político, es núcleo de su conformación como organización política (Mallon, 1995: 7, 10).

Esta investigación es sobre hegemonía en el movimiento indígena. La literatura sobre el movimiento ha versado acerca de su conformación como actor político en escenarios de disputa, demanda y movilización, discursividad y proyecto político (Barrera, 2001; Guerrero y Ospina, 2003; Herrera, 2003; Herrera y Santillana, 2006); trayectoria en gobiernos locales y participación política (Ospina et al, 2006). La propuesta ha sido

mirar la relación del movimiento con el sistema político ecuatoriano y la conformación de su actoría política en la movilización. En contraste, el presente trabajo abordará la construcción de la hegemonía del movimiento indígena, como proceso interno de disputa, legitimidad, capacidad de incorporación política y representación, expansión. Son ambos procesos de construcción de hegemonía interna y hacia el campo popular, los que convierten al movimiento como canal orgánico de articulación de la movilización del campo popular. El primer proceso no será trabajado aquí. El segundo será abordado desde la trayectoria de mujeres indígenas dirigentes de la provincia de Cotopaxi.

¿Qué estrategias desplegó el movimiento en ese paso de expansión de su base social dentro de la complejidad de escenarios en los que se forma la sociedad indígena? Incorporo como caso ejemplar a las mujeres indígenas de Cotopaxi, quienes constituyen actoras claves para los procesos de movilización del movimiento en las últimas dos décadas, en tanto que construyeron su propia actoría política al interior del movimiento en un contexto de relaciones desiguales de género, relaciones racistas y coloniales y en medio de transformaciones del agro y la comunidad y de procesos migratorios, avanzaron en la ocupación de cargos públicos electos, equipos técnicos y dirigencias en organizaciones de segundo grado (Sánchez Parga) ¿Cómo estas mujeres se construyeron como sujetas políticas en condiciones históricas de dominación y discriminación patriarcal, colonial y capitalista? (Blanco, 2011; Arboleda en Ospina et al, 2006). En ese contexto, ¿Qué condiciones, estrategias, oportunidades, identidades, vínculos permitieron que se incorporasen políticamente al movimiento? La misma experiencia de incorporación devela un tipo de vínculo, muestra una forma de organización, de estrategia, y moldea un discurso y una identidad política para las mujeres indígenas, ¿qué posibilidades y límites presenta para la construcción de hegemonía interna?

El objetivo de este trabajo es indagar sobre el proceso hegemónico (Mallon 1995, 4-72) interno del movimiento indígena en la relación de las mujeres indígenas dirigentes de Cotopaxi con el movimiento. Rescatamos el sentido “matriz” del planteamiento de Gramsci sobre hegemonía en el que se propone que todo actor político implica la existencia interna de un proceso de negociación política, porque todo actor político es

un espacio de disputa. Como veremos en el capítulo teórico, Gramsci recoge el concepto hegemonía de la socialdemocracia rusa, imprimiéndole un sentido teórico político mucho más complejo porque incluye el análisis de lo nacional como escenario de confrontación, el papel de las elites en este proceso, el carácter del Estado y la sociedad civil, y la potencialidad de los sectores subalternos en la definición de una estrategia que le permita volverse estado (Anderson 1981, 3-21). Gramsci discute los planteamientos formulados tanto por Kautsky y Bernstein sobre la supuesta última crisis del capitalismo, la lectura evolucionista de las sociedades capitalistas y el papel del proletariado en la “evolución” de estas (Laclau y Mouffe, 1985: 19-21; 32). Pero va aun más allá de lo propuesto por Rosa Luxemburg (1978), Sorel y Lenin sobre la estrategia de unidad en la huelga de masas y la construcción del sentido común desde el proletariado (Laclau y Mouffe, 1985: 38, 55-58).

De este debate, lo que nos interesa para esta investigación es el cuestionamiento que realiza Gramsci a mirar que debido a las contradicciones agudizadas de las sociedades industriales y desarrolladas, la clase obrera se convierte en sujeto portador de una ética que asegure la evolución histórica de la humanidad. Gramsci se deslinda del pensamiento marxista de la época que formula que la estructura (fuerzas productivas, articulación histórica entre estas) determina la superestructura (Estado, clases subalternas y dirigentes, estrategias políticas). El resultado es una crítica profunda política, teórica y metodológica a la construcción de sujetos como entes monolíticos y sobredeterminados por su ubicación en las relaciones sociales de producción. Gramsci considera que el sujeto es una construcción histórica cuya construcción política no depende automáticamente de su ubicación en la estructura de relaciones sociales de producción. Para él la política adquiere un sentido de relativa autonomía. Es en ese margen donde los sujetos disputan el sentido histórico de la estructura y superestructura en el sistema capitalista. Y es en ese contexto donde los sujetos conforman organizaciones, estrategias, sentidos de pertenencia e identidad, legitimidad y representatividad.

Si bien retomamos ese sentido histórico de disputa y negociación política al interior de toda organización, esta investigación sin embargo, hace un uso del concepto de

hegemonía dista del análisis propuesto por Gramsci para comprender el papel de las élites en la construcción de lo nacional y el debate de la estrategia de las clases subalternas para disputar en el escenario de lo nacional el proyecto histórico. En esta tesis no es lo nacional el escenario de disputa, es el espacio organizativo del movimiento indígena y el papel de las mujeres en la construcción de ese proceso.

¿Por qué mirarlo en ese espacio y en esa relación? Porque partimos de considerar el movimiento indígena como un sujeto en construcción. El concepto hegemonía implica el análisis al interior del movimiento como escenario de negociación entre los distintos grupos e identidades que confluyen en el movimiento. La cohesión interna del movimiento implica un conjunto de estrategias de los distintos grupos para ganar legitimidad, en donde su dirigencia, discurso, acción, su existencia como movimiento adquiere sentido histórico a lo largo de toda su estructura organizativa. Esta base no es estática sino que al ser parte de un movimiento, es una base que está atravesada por la constante posibilidad de que entren nuevos sectores, de que los sectores que son parte de esta reafirmen y sostengan sentidos de pertenencia (Simbaña, 2011; Ospina; Herrera y Santillana, 2011; Sánchez Parga, 2007) Me concentraré entonces en aquellos elementos que permiten el surgimiento de la hegemonía: capacidad del actor político para demostrar y afirmar su importancia en la incorporación, procesamiento, negociación y resolución “eficiente” de las demandas internas.

En el caso del movimiento indígena, las mujeres son centrales tanto en las organizaciones de base, organizaciones de segundo grado como en la construcción de demandas como la soberanía alimentaria, la democratización del agua, la participación política femenina y vidas libres de violencia; en las movilizaciones y levantamientos, en los “cuadros” políticos en toda la estructura organizativa del movimiento. Las mujeres indígenas han ocupado cargos públicos, han sido dirigentes de organizaciones mixtas o de mujeres, han participado como técnicas de sus organizaciones o en espacios de gobierno. Eso significó un camino hacia la dignificación, el reconocimiento, el respeto y la incorporación de demandas de género. Debido a que la incorporación política es central en la pregunta sobre la hegemonía, la incorporación de las mujeres indígenas a distintos espacios de dirigencia e importancia política, nos permite observar como las

estrategias del movimiento con sectores históricamente excluidos, son vías que combinan formación política y educación formal, generando estructuras de oportunidades para su vinculación política, y de esta manera producir el tipo de vínculos en la estructura organizativa que permiten que en un contexto de migración hacia la ciudad, las mujeres sigan siendo parte del movimiento indígena.

Las mujeres indígenas han transitado en las fronteras de la organización y la sociedad, debido a las condiciones de dominación patriarcal, colonial y capitalista; sus vidas cotidianas han sido configuradas en esas estructuras de dominación y exclusión histórica, pero al mismo tiempo a lo largo de la historia larga y reciente, han sido actoras centrales en los procesos de movilizaciones, levantamientos, propuestas y resistencias en el país. Es esta trayectoria política la que nos mostrará los vínculos que permiten a través de las redes sociales ser parte de la estructura organizativa, y cómo la identidad, las nociones de territorio y comunidad que surgen en la articulación entre proyecto político del movimiento, tipo de organización del movimiento, oportunidades y construcción de legitimidad son elementos que explican los límites y potencialidades de la hegemonía interna.

La conformación de actorías políticas de las mujeres indígenas de Cotopaxi permitirán mirar cómo fueron incorporados sectores discriminados internamente, por un lado, y por otro, cuáles fueron las estrategias que desplegaron las mujeres para construir su actoría (su legitimidad, sus tácticas de enfrentamiento con contexto de dominación y discriminación, su capacidad de abrir oportunidades para otras mujeres, su capacidad de posicionamiento de demandas en contextos como, sus prácticas de participación política y la apertura de mecanismos de participación). Además muestra las tensiones internas del movimiento que se plantea un proyecto radicalmente transformador y anti colonial como es el Estado plurinacional y el horizonte del Buen Vivir (CONAIE, 2006).

La pregunta sobre las estrategias para la incorporación política de las mujeres indígenas está directamente vinculada con la respuesta de cuáles son los dilemas, límites y salidas que tiene el movimiento cuando pasa de reivindicaciones propias a demandas y propuestas que recogen sentidos del campo popular y que interpelan al conjunto del

país. Es decir en primer lugar esta dinámica muestra una experiencia acumulada es decir una memoria de las prácticas, una forma de operar con sectores cuya complejidad no solo se encuentra en su permanencia en la comunidad y su trabajo en la agricultura campesina. Segundo, el camino que recorren las mujeres de Cotopaxi para ser dirigentes pasa por la experiencia de la educación formal, la formación política y el trabajo en la ciudad en esferas domésticas remuneradas y empleos informales y precarizados. Esta experiencia define su identidad como mujeres indígenas y amplía su experiencia vital y laboral anclada al campo y la presencia en sus familias, a una experiencia de trabajo doméstico remunerado y precario ubicándolas “temporalmente”, en una escala desclasada, racializada, en una de las esferas históricamente explotadas y sin mayores derechos laborales.<sup>1</sup> ¿Hasta dónde el movimiento indígena reconoce o no esta experiencia y por lo tanto esta esfera laboral de sus propias dirigentes? ¿Incorpora la demanda histórica por la transformación de la estructura colonial o finalmente muestra limitaciones y contradicciones internas para procesar políticamente demandas que vayan más allá de lo territorial comunitario agrario?

Esta tesis está organizada en cuatro capítulos. La primera advertencia es que los primeros tres capítulos funcionan relativamente autónomos, y que deben verse tanto como capítulos separados que profundizan distintos escenarios de disputa y hegemonía, como también reflexiones que están interconectadas por el debate de la estrategia y la capacidad del movimiento para construir hegemonía interna. Es necesario explicar la estructura de esta investigación porque parte de considerar al movimiento indígena como un espacio de negociación política entre diferentes grupos y propone un recorrido de la memoria organizativa del movimiento sobre las estrategias de incorporación política y su proceso de construcción de hegemonía interna en donde las mujeres

---

<sup>1</sup> Los informes muestran que las trabajadoras del hogar no cuentan en la región con herramientas, ni marcos legales que garanticen sus derechos laborales; pero además este es un sector que al ser considerado como “no trabajador” porque de desarrolla en el ámbito doméstico, del hogar y por lo tanto del espacio privado, está sometido a violencia física, sexual, psicológica. En Ecuador a partir del 2009 se reconoce legalmente los derechos laborales de las empleadas del hogar, sin embargo según la OIT la cobertura social cubre menos de la cuarta parte del total de trabajadoras, es decir 200 mil aproximadamente.



indígenas son actoras centrales en el procesamiento de demandas anti coloniales. Un segundo punto de partida es la construcción metodológica que se usó para esta tesis. Se usaron fuentes secundarias tanto para el marco conceptual más amplio, como para los capítulos sobre el movimiento indígena para los cuales se utilizó la literatura sobre el movimiento, tanto en la reconstrucción cronológica sobre sus demandas y alcances, como en las investigaciones sobre el sistema de educación y la estrategia de educación intercultural bilingüe y el papel de las mujeres indígenas. Un segundo recurso usado fueron las entrevistas elaboradas. Un primer bloque de entrevistas que permiten construir el capítulo dos sobre la experiencia del movimiento en la incorporación política de demandas y procesamiento político de las tensiones. Estas entrevistas fueron realizadas a dirigentes indígenas de diferentes edades y a intelectuales del movimiento que han aportado en la construcción de una narrativa sobre el movimiento. Un segundo bloque de entrevistas se compone por entrevistas realizadas a mujeres dirigentes indígenas de Cotopaxi, que se describen en el anexo 1. Cabe mencionar que esta tesis es parte de mi propia experiencia de investigación y trabajo con organizaciones indígenas en el país. En ese sentido, la investigación y trabajo con organizaciones de mujeres de Apahua, Toacaso y con la dirigencia del MICC, durante el período presidencial de Dioselinda Iza, durante los años 2006, 2007 y 2008 fueron centrales en la configuración de relaciones cercanas y de confianza con las dirigentas entrevistadas. Así mismo el trabajo investigativo y la relación política con dirigencias del movimiento constituyó en un elemento central para la combinación de observación participante y conversaciones informales que permitieron la realización de esta investigación.

El primer capítulo abre el debate teórico con el concepto de hegemonía. Tomo el concepto matriz del pensador italiano Antonio Gramsci. Es conocido que el autor tuvo una obra prolífica pero poco sistematizada en el desarrollo de este concepto. En efecto, la categoría de hegemonía significó una serie de trabajos organizados en los Cuadernos de la Cárcel, que mostraron las concepciones de Gramsci sobre Estado, sociedad civil y sociedad política, la conformación nacional y por lo tanto histórica de estas tres categorías y su interrelación como contexto para el surgimiento de consenso y coerción. Una de las contribuciones del autor es develar las estrategias adoptadas por las elites

para imponer su proyecto histórico o generar una aceptación e interiorización del proyecto histórico.

Además tomaré la lectura que elaboran Laclau y Mouffe sobre hegemonía (1985), ellos realizan un recorrido histórico y sitúan el debate donde surge este concepto, y proponen la hegemonía como una estrategia de disputa de los marcos discursivos del escenario de lucha.

A estos aportes, le sumo las precisiones de los múltiples matices sobre hegemonía que recoge sistemáticamente el historiador Perry Anderson en su trabajo sobre la obra de Gramsci, el autor muestra la historia del concepto de hegemonía y las complejidades del pensamiento de Gramsci en su formulación, y de esta manera nos enriquece la conceptualización al mostrarnos el debate del pensamiento marxista sobre las estrategias, alianzas y disputa por el poder. En ese sentido el concepto de hegemonía que utilizo implica la discusión del consenso histórico que se genera entre distintos actores en relación a un proyecto político; este consenso es la construcción de un sentido común proveniente de un actor político que pertenece a una clase determinada y que impregna una interpretación de la historia y el Estado al conjunto de actores (Gramsci, 1971). La hegemonía es un concepto base para analizar su propia construcción pero también los límites que presenta para el movimiento indígena. Recojo las reflexiones para la configuración de Estados naciones de William Roseberry Derek Sayer quienes siguiendo a E.P. Thompson, definen la esfera de la cultura como un campo de fuerza con diversos y antagónicos intereses que se negocian políticamente a través del desarrollo de estrategias, un abordaje teórico que muestre la dimensión múltiple del mundo: social, política y cultural (Roseberry 1994: 358). Es decir, concebir la hegemonía como un proceso de dominación y disputa que define, genera, organiza y reproduce formas de socialidad entre los distintos actores de un campo de fuerzas (Derek, 1994: 357).

La segunda advertencia es que articulo el concepto de hegemonía de Gramsci con el de hegemonía comunal propuesto por Florencia Mallon en su trabajo sobre la conformación del Estado nación peruano y la participación del campesinado en la

guerra entre Perú y Chile. Diré brevemente que Mallon ofrece un trabajo fundamental porque abre la posibilidad de usar la categoría de hegemonía al interior de una unidad política como la comunidad, y debatir las relaciones en disputa como un proceso hegemónico y no como una situación ya configurada.

Bajo esa perspectiva se propone mirar al movimiento no como un todo monolítico que disputa hegemonía, con una dirigencia nacional que determina al resto de la estructura organizativa. Se apuesta por elaborar una lectura del movimiento como un campo de disputa por la incorporación y procesamiento de demandas de los distintos grupos que lo componen, en este caso el de las mujeres indígenas de Cotopaxi. El concepto de hegemonía no se inscribe en la discusión sobre la conformación de bloques históricos que determinan el carácter de lo nacional, si no como el proceso que muestra el conflicto, la invisibilización y negociación política de un sentido común y su representación política.

Ese descubrimiento me permite incorporar al concepto de hegemonía propuesto por Gramsci, no solo el papel de sectores históricamente oprimidos como las mujeres indígenas en el movimiento, si no la construcción de su actoría política como trayectorias de disputa y construcción de sentido al interior del movimiento indígena. En esta tesis el uso de hegemonía dialoga con una mirada feminista que sitúa la actoría política de las mujeres indígenas no solo como parte de la diversidad interna del movimiento y funcionamiento de la heterogeneidad del movimiento indígena si no como actoras centrales en la construcción del movimiento cuya actoría muestra escenarios de negociación política en la incorporación de demandas. Tomo la idea de hegemonía comunal porque es útil para la discusión interna de la hegemonía dentro del movimiento indígena, es decir cómo éste logra hegemonía interna como estrategia para la expansión de su hegemonía en el campo popular y de los movimientos de derechos en todo el país.

El capítulo finaliza con dos discusiones más. El uso del concepto de capital social como elemento que explica tanto la estrategia del movimiento indígena para la incorporación de las mujeres indígenas a su estructura organizativa, como también lo que se pone en

juego para las mujeres en su camino como actoras políticas. Y por último el debate de la identidad en la teoría de los movimientos sociales como explicación para la relación de pertenencia y la estrategia para incorporar nuevos miembros al movimiento; además de ser un factor que muestra la multiplicidad de pertenencias, identificaciones y tránsito de las mujeres indígenas.

Sin embargo, antes de entrar a desarrollar la actoría política de las mujeres indígenas de Cotopaxi, considero que se debe mostrar cómo el movimiento indígena desde el surgimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador ha construido estrategias, discursos, capacidad de representación y de conformación de legitimidad, que le han permitido incorporar políticamente a sectores indígenas de frontera como los migrantes indígenas a la ciudad de Quito. De eso se trata justamente el segundo capítulo, mostrar la estrategia del movimiento indígena para incorporar políticamente demandas y sectores, y de esta manera expandirse como movimiento, construir legitimidad y cohesión, pero además capacidad de procesar efectivamente estas demandas y avanzar en su representación. Veremos por ejemplo, que en un contexto donde organizaciones como la FENOC y la FEI quienes demandan la Reforma Agraria y definen la problemática agraria en la redistribución y tenencia de la tierra, la CONAIE surge en la superación del problema agrario restringido a la demanda por la tierra, al incorporar la demanda por territorio y crítica a la estructura colonial.

Este capítulo aborda los hitos a lo largo de los últimos 25 años del movimiento indígena que evidencian la estrategia del movimiento para incorporar políticamente actores y demandas y construir legitimidad. Definitivamente como veremos, esta estrategia no puede desplegarse como un proceso únicamente interno del movimiento, como si existiera en la dinámica real una frontera clara entre la incorporación de demandas y la legitimidad ganada por el movimiento en el conjunto del campo popular<sup>2</sup>. Este continuo desplazamiento también se ve reflejado en el segundo capítulo, aquí se hace uso de la

---

<sup>2</sup> El concepto de campo popular da cuenta del espacio de los sectores subalternos, movimientos sociales y organizaciones populares. En este caso me refiero al conjunto de organizaciones que en los últimos 25 años acompañan y se articulan a la CONAIE en la lucha anti neoliberal y por la transformación del Estado.

bibliografía sobre la historia del movimiento indígena como actor político (Barrera, Ospina, Ramírez), en diálogo con entrevistas a actores de varias generaciones, hombres y mujeres, dirigentes e intelectuales, quienes relatan la historia desde la segunda Reforma Agraria en 1973, visibilizando las estrategias del movimiento indígena en la incorporación, procesamiento y negociación políticas de demandas en relación a lo productivo, la educación y el papel de los migrantes a la ciudad.

Luego de exponer el debate teórico y una de las estrategias del movimiento para construir hegemonía en los dos primeros capítulos, el tercer capítulo explora un segundo bloque de hegemonía interna pero desde las trayectorias de vida de mujeres indígenas de Cotopaxi. La conformación de ellas como actrices políticas implica una continua disputa por un lugar en la política y el tejido organizativo del movimiento indígena, por poner en esa dimensión de la *res* pública sus demandas, por caminar colectiva y personalmente en la configuración de liderazgos, definición de estrategias, elaboración de discursos y construcción de una institucionalidad de las mujeres indígenas como espacio de las mujeres pero con la particularidad de ser parte de la estructura del movimiento indígena. Uno de los elementos más relevantes de estas trayectorias que quisiera resaltar es el paso de todas ellas por la ciudad para estudiar o trabajar, y de todas ellas su puesta en situación de ser trabajadoras domésticas o de transitar por trabajos precarios, y finalmente su retorno a la comunidad y sobre todo a la estructura organizativa del movimiento. La importancia de estos tránsitos radica no solo porque dan cuenta de su experiencia de vida como denuncia de la dominación y opresión clasista, colonial y patriarcal, si no fundamentalmente porque muestra la construcción de su actoría en tránsito (ciudad/campo; comunidad/espacio de vida en la ciudad; trabajo agrícola, doméstico no remunerado/trabajo doméstico remunerado, trabajo informal; espacio comunitario/mantenimiento de vínculos políticos con el movimiento/regreso a la estructura organizativa); el descubrimiento de las mujeres indígenas de Cotopaxi como actrices de frontera (frontera el espacio donde históricamente son expulsadas de sus espacios comunitarios y frontera el espacio de trayectorias en múltiples experiencias más allá de la vida en la comuna), donde la identidad política de ser indígena se entreteje con otra identidad, ser mujer. Nos detendremos a ver las historias de mujeres indígenas, las estrategias de legitimación, el

rol de la educación como capital social y cultural, para abrir oportunidades a otras mujeres, y el tipo de vínculos establecidos en su paso por la ciudad para educarse formalmente.

## **Capítulo I**

### **Movimientos sociales: identidad, proceso hegemónico y capital simbólico**

Esta investigación se pregunta por el papel de las mujeres indígenas en el proceso hegemónico del movimiento indígena. El interés de este primer capítulo es desarrollar el concepto de hegemonía interna como parte del desarrollo del proceso organizativo del movimiento indígena; el papel de las mujeres indígenas y la construcción de sus actorías políticas en esa disputa a partir el concepto de identidad; y finalmente, el capital social como estrategia que las mujeres utilizan en esa negociación.

El presente capítulo se divide en tres partes: a. la construcción de actor político y la identidad en la teoría de los movimientos sociales; b. el concepto de hegemonía propuesto por Gramsci y las lecturas que realizan William Roseberry (1994), Derek Sayer (1994), Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), Perry Anderson (1981) y Florencia Mallon sobre éste; y finalmente c. los conceptos de capital social y cultural de Pierre Bourdieu. Para complementar el engranaje teórico de esta investigación ahondaré sobre la oportunidad y la construcción en red en el tercer capítulo.

En el primer punto ahondaré en el concepto de actor político desde la teoría de movimientos sociales para mostrar que tanto el movimiento indígena como las mujeres indígenas se configuran como actores políticos con capacidades de acción colectiva, elaboración de marcos discursivos y generación de identidades políticas. Segundo propongo el concepto de hegemonía elaborado por Gramsci y su aplicación al interior del movimiento indígena y la actoría política de las mujeres indígenas, éste entra en diálogo con el concepto de hegemonía comunal de Mallon y las reflexiones de William Roseberry, Derek Sayer, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y Perry Anderson sobre hegemonía. Tercero, desarrollo los conceptos de capital social y cultural de Bourdieu que nos servirán para comprender la estrategia del movimiento y de las mujeres para construir actoría política.

#### **1.1. La construcción de actor político en la teoría de los movimientos sociales**

A lo largo de la producción de toda la teoría de los movimientos sociales la pregunta sobre las razones por las que la gente se organiza define en gran parte el tipo de movimiento, las estrategias, demandas y articulaciones que se forman. Una de las líneas teóricas aborda las condiciones históricas y su vinculación con el concepto de clase para la formación de actores y movimientos sociales. Esta misma línea ubica la conformación de las identidades como elemento central en el surgimiento de actores y de estructuras organizativas, de las estrategias y capacidades de éstos para su expansión, representatividad y legitimidad, y en donde la identidad y la hegemonía interna y externa se articulan generando marcos discursivos comunes. Lo que nos interesa asentar con este debate es que: 1. los actores se construyen en un proceso ambivalente, en donde su ubicación en las relaciones sociales de producción implica dialécticamente, tanto su posibilidad de ser sujetos de transformación de las estructuras que cuestionan como la reproducción de imaginarios que minan su potencial de cambio; 2. los actores se configuran en su toma de conciencia y no como una consecuencia “natural” de su ubicación en las relaciones sociales de producción; 3. el actor es un espacio histórico que surge en la incorporación de grupos distintos bajo una misma pertenencia organizativa y por lo tanto contiene la diversidad, el antagonismo y la contradicción en su interior; 4. el proceso de construcción del actor es un camino de negociación interna por la “universalización” de un determinado sentido común para el conjunto del actor; 5. la configuración política del actor implica el desarrollo de estrategias internas para esa negociación: la elaboración de identidades y el uso de elementos como capital social para mejorar esa negociación interna y disputar el sentido de la transformación.

Partimos de los aportes de Alain Touraine quien propone que el sujeto surge en el contexto de la dialéctica de la Modernidad entre la racionalización y la subjetivación. En la Modernidad existen dos corrientes, la una que apologiza el individualismo y las nociones burguesas de existencia y la otra, que se identifica con el espíritu de libre búsqueda (Touraine, 1993: 260). Lo que hace distinto a este espíritu de libre búsqueda cuando la base de la democracia liberal burguesa es justamente la búsqueda de la libertad: “no hay Modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un



sujeto en el mundo que se siente responsable frente a sí mismo y frente a la sociedad” (Touraine 1993: 262).

La Modernidad es la entrada al universalismo y al mismo tiempo a la edad de la razón donde se produce la emergencia del sujeto como libertad y creación. El sujeto entra en diálogo con ambos procesos y deviene en la voluntad de un individuo de actuar y ser reconocido como actor (Touraine, 1993: 262-267). Es justamente esa resistencia ante la posibilidad de ser reducido a la ciencia o a la racionalización, esa capacidad de diálogo y de actuar lo que define el sentido de ese espíritu que busca la libertad. Es el paso del Ello al Yo, es el otorgarle sentido a lo vivido, es la fuerza por la cual el individuo se vuelve actor y transforma las relaciones sociales. Sin embargo, “el actor no es el que actúa conforme al lugar que ocupa en la organización social sino el que modifica el entorno material y social (...) la división del trabajo, los modos de decisión, las relaciones de dominación y las orientaciones culturales” (Touraine 1993: 268).

Es precisamente en este punto donde Touraine y Michel Foucault se diferencian, para Foucault el sujeto es producto de una modernidad cuya subjetivación es siempre subordinación, es lo que denomina “sujeto sujetado”, pero como Touraine consideramos que analizar solo un lado de la Modernidad, es ocultar la subjetivación como libertad y por lo tanto restarle capacidad de agencia y transformación al sujeto.

Finalmente, Virno nos dice que “el sujeto es una forma de ser ambivalente” (Virno 2002: 12). Lo que permite en realidad esa superación del sujeto como sujeto o súbdito es la voluntad de transformar y desde la creación y la expresión social de una contestación al poder, convertirse en actor (Touraine, 1993). La ambivalencia se refiere a que el sujeto político al igual que su proyecto se configura en doble sentido, como potencia liberadora desde el ingreso y la modificación de la esfera pública; y como reproducción de la dominación y el poder. Esta ambivalencia es parte de la génesis del mismo sujeto de la Modernidad, inmerso en la dialéctica de la subjetivación y de la racionalización, del espíritu libre de búsqueda como posibilidad liberadora o del espíritu de la libertad burguesa, como subordinación (Touraine, 1993). Como veremos en los posteriores capítulos, esta ambivalencia del sujeto aparece como condición histórica

también del movimiento indígena y de las mujeres en éste, donde se reconoce una parte de sus identidades en un contexto de acción colectiva de transformación y marcos discursivos anticoloniales; pero se deja de lado la esfera del trabajo doméstico remunerado que impregnan los recorridos políticos de las mujeres, y se limita la incorporación de otras esferas a la negociación política interna del movimiento.

Para Touraine, el campo de análisis del actor se encuentra en la sociología de la acción porque esta incorpora nociones sobre modelos culturales y movimientos sociales. El autor propone que “la noción de movimiento social es inseparable de la de clase” (Touraine, 1987: 98). Cuando el actor cuestiona la universalización de la visión de mundo de una clase social, es decir cuando devela la historicidad en la formalización social a través de la acción colectiva, entonces deviene en movimiento social.

La acción es a la vez culturalmente orientada y socialmente conflictiva, y proviene de una clase social definida por su posición dominante o independiente en el modo de apropiación de la historicidad de los modelos culturales de inversión, de conocimiento y moralidad hacia los cuales el mismo se orienta (Touraine, 1987: 99).

En ese sentido, la adquisición de conciencia en el debate sobre actor político y clase social, implica desligarse de la falsa dicotomía “clase en sí y clase para sí”, y plantea que la diferenciación es entre conciencia de clase social y conciencia política (Touraine, 1987: 100).

Touraine no está proponiéndonos que los movimientos sociales tengan demandas únicamente de clase, sino que tienen una condición de clase y desarrollan una conciencia política. Para complementar esta noción, Claus Offe sostiene que el nuevo paradigma de la acción colectiva no está basado en la lucha de clases, y en los conflictos que de esta se generen, sino que “está definido por reivindicaciones universalistas” (Offe, 1998: 196), es decir que movimientos como el indígena convirtieron demandas por tierra, territorio, garantía de derechos sociales, económicos, derechos colectivos, oposición a las políticas neoliberales, en el marco de una crítica profunda y universalista al Estado ecuatoriano, a quien cuestionan su carácter colonial, uninacional y capitalista

periférico. Así mismo las mujeres indígenas han planteado reivindicaciones que visibilizan el avance de un marco discursivo de disputa donde se articulan clase, etnia y género sobre la base de una nueva relación con la naturaleza.

En ese sentido Pierre Bourdieu sostiene que “No es la condición de clase la que determina el individuo, es el sujeto que se determina a partir de la toma de conciencia, parcial o total, de la verdad objetiva de su condición de clase” (Bourdieu, 1999: 29).

Con esta primera base de reflexión, la consideración de los movimientos sociales como actores políticos implica que éstos están caracterizados por la

participación voluntaria de sus miembros, relativa estabilidad de su actividad, una serie de objetivos, alguna homogeneidad entre sus miembros, una línea de acción coordinada y organizada, intervención en el ámbito político que se traduzca en una incidencia en la gestión del conflicto social (Ibarra, 2002: 23-24).

La sistematización realizada por Ibarra, Gomá y Martí nos propone diferenciar a los distintos actores políticos en base a: la intensidad de su estructuración, el discurso que elaboran, dónde tiene lugar su intervención, su orientación hacia el poder, la estrategia para llegar al poder, el tipo de recursos que disponen (Ibarra, 2001: 25-26). El movimiento indígena conformó una estructura organizativa con cierta estabilidad pero sujeta a variaciones y cambios, sobre la que nos concentraremos en dos aspectos: a. cómo esta estructura adquiere legitimidad entre sus miembros, es decir cómo el movimiento despliega estrategias de incorporación política de actores y demandas, y cómo procesa y negocia los marcos discursivos internos; b. los límites y posibilidades de la estructura organizativa en el proceso hegemónico con sectores sociales de frontera, que en este caso son las mujeres indígenas de Cotopaxi.

En ese sentido, Rucht nos dice que “los movimientos sociales son redes movilizadas de grupos y organizaciones” (Mees, 1998: 305). La legitimidad de éstos para dirigir el cambio social está vinculada a la capacidad para influir en el sistema político (Mees

1998: 305) pero también por la generación de solidaridad e identidad entre un grupo de personas (Tarrow 1994: 191).

Para complementar la articulación entre actor e identidad, usaré los aportes de Melucci sobre la identidad como categoría central para la acción colectiva de un movimiento social. La importancia de abordar la identidad en la teoría de los movimientos sociales, es que muestra la capacidad de los movimientos sociales para generar cohesión interna, y de esta manera generar pertenencia y que puede ser un elemento que abra las puertas de la organización para que otros sectores sean parte de esta. En ese sentido, la producción de la identidad como discurso y mecanismo de cohesión se produce en el contexto de la acción colectiva pero como parte de una estrategia de ampliación de las fronteras y espacios del movimiento social, cuyo objetivo es justamente expandir su estructura organizativa y fortalecer su capacidad de incidencia en el conjunto del campo popular pero también hacia el sistema político.

Melucci cuestiona el enfoque que sitúa “la acción colectiva como un dato y una unidad empírica” (Melucci, 1994: 156) y a diferencia de Tarrow y Tilly indaga por las condiciones internas, los elementos, procesos, relaciones, espacios, estrategias que los actores van definiendo o se van construyendo para que se genere pertenencia, acción colectiva y unidad. Lo importante para él es la capacidad de un actor para acumular, percibir, interpretar, evaluar y determinar las posibilidades de su acción colectiva (Melucci, 1994: 157). Más allá de las condiciones estructurales a Melucci le preocupan los procesos “que permiten o impiden a los actores definir la situación como susceptible de una acción común” (Melucci, 1994: 157). Es decir que la acción colectiva es producto de “intenciones, recursos y límites, una orientación intencional constituida mediante relaciones sociales desarrolladas en un sistema de oportunidades y obligaciones” (Melucci, 1994: 157). La acción colectiva adquiere la función de permitir a los miembros que se autoidentifiquen, se definan y determinen sus relaciones con el ambiente. Este proceso es producto de la interacción, la negociación y la oposición de diversas orientaciones y permite la configuración de un nosotros. Para el autor son tres los factores que producen acción colectiva: la solidaridad, el consenso y el conflicto (Melucci, 1994: 159). La solidaridad está definida como la capacidad de los actores para

reconocerse a sí mismos y reconocerse como parte de una organización. El consenso se produce en relación al marco normativo y procedimental de control y utilización de los recursos valorados; mientras que el conflicto es “la oposición entre dos o más actores que compiten por el control de los recursos que consideran valiosos” (Melucci, 1994: 160).

Para que los movimientos sociales no desaparezcan necesitan incorporar nuevos miembros, Melucci sostiene que las redes de reclutamiento son fundamentales en el proceso de involucramiento individual: “Las redes de relaciones facilitan procesos de involucramiento y minimizan costes de la inversión individual en la acción colectiva” (Melucci, 1994: 168). Esto significa que la permanencia de un movimiento social en el tiempo se produce cuando éste consigue cumplir ciertas “tareas” como incorporar nuevos miembros, conservar la moral y el nivel de compromiso interno, cobertura de los medios, garantizar apoyo de grupos externos, impedir opciones de control social de adversarios, influir sobre la política y lograr actuación del Estado (Ibarra, 2001: 30).

Durante las décadas de los 60 y 70, varios autores formulan teorías para dar cuenta de la pregunta por las razones que generan organización. Olson, teórico de la acción racional, sugería que la racionalidad de los actores explicaba la protesta. Sin embargo, dejaban de lado el hecho de que la mayoría de la gente que tiene un motivo de queja o un interés nunca llegan a actuar u organizarse por él, así mismo no existía una teoría que dé cuenta de aquellas condiciones y procesos en el que la gente comparte un interés y actúan por él, es decir hasta ese momento los argumentos elaborados no permitían mirar con precisión las causas para que en determinadas circunstancias la gente cree estructura organizativa (Tilly, 2005: 17). Como respuesta, Tilly construye sus aportes teóricos a partir de formular por qué y de qué manera las personas transitan entre la acción y la inacción y más aun que convierte las acciones en públicas (Tilly, 2005: 11-12). Indaga sobre la movilización como un proceso articulado que implica la creación y transformación de los actores, de esta manera se pregunta cómo se constituye su legitimación, su radicalización y negociación y la posibilidad de que esa contienda sea “difundida” a otros actores (Tilly, 2005: 14-15).

Nos propone una reflexión sobre la contienda política

La contienda política, es la interacción episódica, pública y colectiva entre aquellos que reivindican y sus demandas cuando al menos uno de los reivindicadores es un gobierno o es parte de la demanda, y si es que al ser alcanzadas las reivindicaciones se afectarían a los intereses de al menos uno de los que reivindican (Tilly, 2005: 5).

Tilly se refiere a lo episódico con aquellos hechos planificados regularmente; lo público excluye a todo lo relacionado con la esfera de las empresas y las iglesias, e implica el posicionamiento de demandas, identidades y visiones de mundo (Tilly, 2005: 5). Una de las formas de contienda es precisamente los movimientos sociales (Tilly, 2005: 5).

Quizás uno de los mayores aportes que hace Tilly en su análisis sobre la contienda política es el cuestionamiento a la política institucionalizada y la no institucionalizada. Las coaliciones, la interacción estratégica así como las luchas identitarias forman parte de la política de las instituciones, rebeliones, huelgas y movimientos sociales (Tilly, 2005: 7) El autor plantea que esta frontera entre estas dinámicas, espacios y actores limitan el debate sobre el espacio político, y que es más pertinente distinguir la contienda entre contenida y transgresiva (Tilly, 2005: 6). El período que surge a partir de los años 90 en el escenario político del Ecuador, instaura lo que Tilly denomina contienda transgresiva (Tilly, 2005: 8-9) ya que no solo es el movimiento indígena ecuatoriano el que se configura como actor político, sino que es a partir de los años 90 que se produce en el escenario político del país una serie de elementos para la disputa de la hegemonía desde los sectores subalternos en donde el movimiento indígena es el actor que configura el sentido histórico del campo popular. Sin embargo, lo novedoso de esta contienda no es únicamente el apareamiento de nuevos actores, sino también el planteamiento y los mecanismos innovadores de hacer y posicionar las demandas políticas. La movilización es un proceso articulado al surgimiento y transformación de los actores, sus identidades, discursos, radicalización y posicionamiento de demandas y percepciones dentro de un proceso de contienda política (Tilly, 2005: 14). En esa medida, el autor se pregunta cómo las estructuras de movilización dan paso a la

organización de los movimientos sociales y la conformación de redes en la vida cotidiana.

Finalmente, retomaré las reflexiones de Virno sobre la “ambivalencia del sujeto”, como una red de relaciones de complementariedad y oposición (Virno, 2002). El sujeto es un modo de construcción de la expresión social. Es el sujeto como movimiento social, el que genera una contestación a la lógica del poder y la expresión totalizante del sentido burgués del mundo.

La propia condición cultural del movimiento indígena y su forma económica dominante, profundamente rural basada en las familias y los lazos socioculturales de reciprocidad definen al sujeto en un *nosotros*. Un incipiente proceso de individuación se genera cuando el conjunto el movimiento se ve obligado a ingresar al mercado a partir de la década de los 80's, situación que se profundiza en los 90's<sup>3</sup>. El sujeto es entonces un campo de batalla o de fuerzas (Roseberry, 1994) donde se disputan sentidos de individuación y un sentido dominante del *nosotros* (Virno 2002: 31).

Recordemos que el proceso de individuación también se origina en las condiciones económicas estructurales donde el sujeto se configura. La población indígena, base social del movimiento, comparte la condición de dominación y exclusión en un contexto colonial: “No existió una explotación de clase, que no implique una discriminación racial y viceversa, no existió una discriminación que no vaya acompañada de una explotación” (Herrera 2002: 11).

Esta situación le ha permitido construir a lo largo de la historia una serie de estrategias de sobrevivencia o de reproducción de su vida misma, esta posibilidad ocurre bajo lo que Marx llama *general intellect* (Marx) o como Virno llama “lugares comunes” (Virno 2002: 10) o cómo la forma lógica y lingüística de valor más general es lo que posibilita

---

<sup>3</sup> Más adelante se agregará a la discusión los cambios económicos estructurales de las últimas dos décadas para comprender esos nuevos principios del movimiento indígena y las nuevas subjetividades que lo conforman.

y ordena lo particular. Desde esa perspectiva, el proyecto político que articuló el movimiento indígena surge como parte de la propia constitución del actor, de su identidad: como sujetos políticos comparten una sintonía espiritual, una colectividad conformada por lo que Virno denomina condiciones preindividuales (Virno 2002: 30) o como formula Herrera en su caracterización de la identidad del movimiento indígena, implica una serie de características: a. una memoria histórica; b. una ética (valores, sentido de comunidad, pertenencia); c. relaciones de poder (tanto las relaciones sociales de producción como las dinámicas de poder en espacios institucionales e informales) (2002: 6-9).

Los tres elementos se encuentran profundamente interrelacionados, articulados, no pueden definirse por separado. La distinción que realizo es metodológica. Sin embargo, podemos sostener que el contexto histórico subyacente es lo que va trazando ciertos modos de relación y autoconstitución. El conjunto de fuerzas productivas generadas en una forma de producción dominante son también lo preindividual (Virno 2002: 30), porque delimitan el contorno de las percepciones, lenguajes, memoria y afectos de los distintos grupos sociales.

Entre las condiciones preindividuales también está la lengua no como uno más de los múltiples elementos de la memoria histórica, sino como parte fundamental de la historia cultural conjunta de todos los locutores de una determinada comunidad (Virno 2002: 30); y los modos de ser y sentir, el trabajo, el ocio, los afectos y la política. En palabras de Negri (1994) implicaría la germinación de una subjetividad que se corresponde a las condiciones materiales de los sujetos que permite su reproducción, y se articula en torno al futuro, ya sea para transformarlo o para perpetuarlo.

La identidad del movimiento indígena radica en un *nosotros* de su propia génesis, Un *nosotros* identitario que define las apuestas políticas, estratégicas, culturales y sociales del movimiento a lo largo de toda su existencia. Virno retoma a Gilbert Simondon (Simondon 1989 citado en Virno 2002: 31) para explicar en qué consistiría el principio de individuación. Señala dos tesis, la primera que la individuación nunca es completa porque lo preindividual nunca tiene un correlato total de singularidad. Para Simondon el



sujeto es la trama permanente de elementos preindividuales y aspectos individuados. La segunda tesis se refiere a que la experiencia colectiva no es el ámbito donde se subordinan las individualidades sino que es el terreno de una nueva individuación aún más radical. El colectivo busca asentar la propia singularidad.

Una vez planteados los componentes del debate sobre identidad y actor, pasaré a abordar para el caso del movimiento indígena la conformación de su identidad, tanto en lo que se dice de la figura del ser indígena como de la capacidad de resistencia y de disputa del movimiento indígena para construir los propios marcos discursivos sobre su identidad. Se tomarán los aportes de Melucci sobre la articulación entre identidad y surgimiento de movimientos sociales.

No vamos a concentrarnos en el análisis de todos estos actores, sino en la identidad elaborada por las políticas públicas del Estado ecuatoriano y contrarrestarlas con lo que el movimiento indígena y sus organizaciones han producido sobre su propia identidad. Uno de los actores claves en la producción del discurso sobre la identidad es sin duda el intelectual. Para este propósito usaremos los aportes conceptuales de Gramsci y para el tercer capítulo los estudios de Hernán Ibarra sobre la identidad étnica.

La identidad colectiva se construye, se negocia, se recrea y actualiza (Melucci, 1994: 172). Para el autor esta vincula tres niveles: “la formulación de las estructuras cognoscitivas de fines, medios y ámbitos de acción; la activación de las relaciones entre los actores; la realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse” (Melucci, 1994: 173).

La identidad permite un diálogo entre las distintas estructuras sociales y microsociales (Herrera, 2003: 4); eso quiere decir que la identidad se configura no solo como producto de la relación con el otro sino como canal de articulación y escenario de negociación del sentido de pertenencia y procesamiento político de las demandas. En un primer abordaje, la identidad étnica surge en esa relación con lo otro que no es indígena. La identidad establece pautas cuyo objetivo es incentivar el sentido de pertenencia y por lo tanto se convierte en un elemento de cohesión interna.

La identidad implica un “sistema de construcciones simbólicas sobre el cual afirma su existencia en relación y diferenciación del otro” (Herrera, 2003: 4). En la investigación sobre la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano realizada por Stalin Herrera para CLACSO, se sostiene que la identidad étnica no puede reflexionarse desde una matriz occidental centrada en el individuo y propone el análisis por círculos internos y externos y que al alejarse del individuo como centro, muestre la relación de la identidad individual con el medio, pero que sobre todo comprenda la identidad del movimiento indígena que parte del “yo al nosotros, un nosotros que es el resultado de las formas de representación del mundo fundadas en el individuo de donde parten radios concéntricos según la afinidad y espacio compartido (posición social, rasgos, niveles de consumo, historia, relaciones sociales, etc.” (Herrera, 2003: 4).

Es decir que el sujeto en el mundo andino parte del principio de relacionalidad (Estermann 1998: 114,115) y por lo tanto su identidad “solo puede ser entendida a partir de su relación con el ayllu y la comunidad” (Herrera, 2003: 4). El principio de relacionalidad se articula con lo que Bolívar Echeverría denomina como estado de código, y que significa que las culturas atraviesan permanentemente por una serie de intercambios de afectación interna que les permite decodificar y recodificar sus propias características en relación con otros (Echeverría 1995: 60,61).

La identidad es el resultado de un largo proceso de construcciones simbólicas reales o imaginadas que permiten organizar un sentido de pertenencia y comunidad a partir del cual se definen relaciones sociales, principios de acción, prácticas políticas, de las distintas y variadas sociedades o micro sociedades que conviven (Herrera, 2003: 5).

Pero la identidad étnica tiene su propia especificidad porque su surgimiento está atravesado por la Modernidad, que trastoca la idea de cultura, de Yo y de civilización. La etnia no es un concepto que se define en sí, y la condición para su existencia es que

(...) no es una entelequia abstracta; históricamente no es una dimensión ajena al devenir, ni un principio eterno e inmutable. No es

tampoco el resultado de voluntades individuales que surge o desaparece por un consenso mecánico. La identidad étnica es un fenómeno histórico, una dimensión de la realidad social con aplicaciones y determinaciones profundas (Bonfil Batalla en Mirés 1992: 21).

La identidad étnica da cuenta de un conjunto de relaciones sociales y de una memoria histórica, y que para el caso del movimiento indígena significó pasar de una identidad en negativo a una identidad en positivo, que devela la estructura de poder y dominación sobre la población indígena pero también de resistencia, resignificación, de cohesión y movilización. Pero lo que es más relevante para esta investigación es que la identidad política del movimiento se constituye como parte del escenario de disputa al interior del movimiento, bajo la identidad de ser indígena se incorporan demandas y otras identidades en un proceso de negociación sobre la ampliación, restricción y limitación del movimiento indígena.

## **1.2. El concepto de hegemonía propuesto por Gramsci y las lecturas sobre este**

Parto del concepto de hegemonía que Antonio Gramsci trabaja en *Los cuadernos de la cárcel* (1981) para su análisis sobre lo nacional como escenario de disputa. Me apoyaré en la lectura que elabora el historiador Perry Anderson sobre el concepto de hegemonía de Gramsci en *Las Antinomias de Gramsci* (1981). Posteriormente recojo los planteamientos de William Roseberry y Derek Sayer (1994) sobre la importancia de mirar los actores como campos de fuerza donde se ponen en juego intereses antagónicos que requieren de negociación política y complemento esta lectura con los aportes de Laclau y Mouffe elaborados en *Hegemonía y estrategia socialista* (1985) sobre la hegemonía como disputa de los marcos discursivos y la identidad del actor. Finalmente, cierro con las reflexiones de Florencia Mallon (1995) sobre proceso hegemónico y hegemonía comunal como escenarios donde se disputan sentidos comunales, relacionalidad e identidades atravesadas por clase, etnia y género.

El objetivo es comprender la hegemonía como concepto central en la configuración de los actores políticos que articula la lucha por lo ideológico y lo cultural, y mostrar que el

actor es un escenario de antagonismo, contradicción, negociación y disputa. Lo que está en disputa y permanente negociación es la identidad, las demandas y el marco discursivo en donde se construye el actor políticamente. Propongo comprender al movimiento indígena como un campo político configurado por el conflicto y la producción del consenso como resultado de la negociación política; en donde los marcos discursivos son un espacio de conformación del significado político y por lo tanto escenario de disputa de la producción de orden y alineamientos políticos.

A inicios del siglo XX, el pensamiento marxista estuvo marcado por una fuerte crisis que mostraba los problemas del marxismo de la época para comprender el proceso histórico del capitalismo y la estructura de clases de las sociedades occidentales industriales más desarrolladas. Militantes como Kautsky habían anunciado que el capitalismo estaba viviendo su última crisis y que faltaba poco para que fuera derrotado, sin embargo el boom económico que finaliza con la I Guerra Mundial refleja una debilidad del movimiento obrero europeo en sus propias estrategias para desencadenar un proceso revolucionario pero también porque el capitalismo había demostrado que las crisis eran parte de su configuración como modo de producción.

La crisis del pensamiento marxista y del movimiento obrero europeo, se tradujo en la idea de que la superestructura (instituciones políticas y sistema ideológico y cultural) era determinada por la estructura económica (fuerzas productivas y relaciones de producción). Por ejemplo, Kautsky propone que los llamados a definir la identidad de la clase obrera y construir el socialismo eran los intelectuales porque de esta manera recortaba la distancia entre el rol histórico de la clase obrera y su acción colectiva; detrás de esta idea está la idea de que al ser la estructura económica la que determina la política, la clase obrera es en sí misma una clase revolucionaria que requiere de los intelectuales para cumplir su tarea histórica de construcción del socialismo a partir de la derrota del capitalismo (Laclau y Mouffe, 1985: 19-21). El segundo en continuar con esta idea es Bernstein para quien el capitalismo perderá su fuerza gracias a la actuación del partido en donde la unidad de la clase trabajadora era el objetivo que éste debía perseguir; bajo esta concepción la clase obrera se muestra como un sujeto cuya determinación histórica le imprime una superioridad ética fijada previamente (Laclau y

Mouffe, 1985: 32). En tercer lugar y aunque crítica del revisionismo de la socialdemocracia alemana, Rosa Luxemburg considera que el contexto del capitalismo y las luchas obreras son factores de pedagogía y conformación de la espiritualidad del proletariado y por lo tanto los oprimidos conformarán esta articulación producto de las luchas; Luxemburg prioriza la importancia de lo creativo y la libertad como parte del proceso organizativo de las clases subalternas, pero deja de lado la definición de estrategias para la conformación de una unidad histórica. Finalmente, una tercera tendencia representada por Georg Sorel plantea la huelga general de la clase trabajadora como estrategia para derrotar al capitalismo; en este planteamiento queda ausente la esfera de la cultura y los marcos discursivos para la producción de esta unidad. Lo cierto es que cuando estalla la revolución en Rusia, la socialdemocracia rusa se ve enfrentada a la tarea de incorporar las distintas demandas de los sectores oprimidos y liderarlas políticamente (Laclau y Mouffe, 1985: 55-58).

Frente a estas lecturas, Gramsci se pregunta por las razones para que la revolución se produzca en Rusia, sociedad altamente agrícola y no en Inglaterra o en Alemania, sociedades industriales con un movimiento proletario importante. Detrás de la formulación del concepto de hegemonía, Gramsci indaga por cuál debe ser “la estrategia revolucionaria que necesita seguir el proletariado y las masas oprimidas para conquistar el poder” (Anderson, 1981: 3). Esa estrategia para configurar sentido común entre los sectores subalternos, tiene como correlato el planteamiento de Gramsci sobre la construcción histórica de las elites burguesas para la conformación cultural de un sentido común que impregna tanto a la estructura como a la superestructura de la época.

Gramsci se pregunta por las razones para que la revolución se produzca en Rusia, sociedad altamente agrícola y no en Inglaterra o en Alemania, sociedades industriales con un movimiento proletario importante. Detrás de la formulación del concepto de hegemonía, Gramsci indaga por cuál debe ser “la estrategia revolucionaria que necesita seguir el proletariado y las masas oprimidas para conquistar el poder” (Anderson, 1981: 3).

Como se señaló en la introducción de esta investigación, Gramsci entra a cuestionar la supuesta determinación de las relaciones sociales de producción sobre la conformación de actores políticos e incorpora al análisis de la época la configuración del movimiento obrero como parte de un proceso de disputa, coerción y consenso de su sentido histórico; en donde el papel de la clase obrera está determinado ya no por su ubicación en las relaciones sociales de producción, si no por sus estrategias en el proceso de disputa de su sentido político en el conjunto de la estructura y superestructura. Esto supone que la clase obrera no exista como sujeto portador de una ética que está determinada por su papel en la evolución de la humanidad hacia el socialismo. Para la presente investigación, este abordaje se vuelve central porque permite trasladar el análisis gramsciano de la conformación de un bloque histórico en el contexto de lo nacional, a otros escenarios de reflexión. Es decir, lo angular aquí es comprender a los actores como escenarios de disputa que se configuran en procesos de negociación interna como parte de su lucha por la hegemonía.

Anderson nos propone que el concepto de hegemonía sufre una serie de cambios desde que fue ideada por Gramsci en *Cuadernos de la cárcel* cuando analizaba las distintas estrategias del proletariado y las masas oprimidas en la relación entre Estado y sociedad civil (Anderson, 1981: 4). En ese sentido, una primera discusión sobre la hegemonía pasa por caracterizar a Occidente como una sociedad civil fuerte y desarrollada, con un Estado equilibrado, es decir que mantiene en equilibrio la coerción y el consenso. El argumento es que mientras más amplia sea la sociedad civil habrá mayor control del Estado y por lo tanto la estrategia revolucionaria pasa por la guerra de posición en la disputa por el control moral y político de los oprimidos. Mientras que mientras haya un Estado determinante y fuerte y una débil sociedad civil, entonces la estrategia debe ser una guerra de maniobra, es decir una estrategia cuyo objetivo sea en el menor tiempo posible conquistar el poder (Anderson, 1981: 7). La hegemonía se comprende entonces como una guerra de posición que significa la conformación de un frente único en donde se integran diversas demandas de los sectores subalternos con el objetivo de ampliar su red de actores y fortalecer su estrategia de disputa del poder (Anderson, 1981: 10).

En el debate que acontece en el seno del movimiento obrero ruso antes de la revolución de octubre se sostiene que “el deber del proletariado era ejercer la hegemonía sobre los otros grupos explotados que eran sus aliados de clase en la lucha contra el capitalismo dentro de sus propias instituciones soviéticas” (Anderson, 1981: 13).

En *Los cuadernos de la cárcel*, Gramsci propone que

el hecho de que la hegemonía presupone que se tienen en cuenta los intereses y tendencias de los grupos sobre los cuales se va a ejercer la hegemonía, y que debe darse un cierto equilibrio de compromiso-en otras palabras, que el grupo dirigente debe hacer sacrificios de tipo económico-corporativos. Pero no hay duda de que aunque la hegemonía es ético-política, también debe ser económica, debe basarse necesariamente en la función decisiva ejercida por el grupo dirigente en el núcleo decisivo de la actividad económica (Gramsci, 1972: 31).

Pero el concepto de hegemonía también es considerado por Gramsci como dominación, como el elemento contrario a la violencia y la fuerza, y está vinculado con consentimiento y con civilización. Esta dimensión se complejiza más cuando se requiere ubicar el lugar de la hegemonía, frente a esto Gramsci plantea que la hegemonía radica en la sociedad civil porque define la posibilidad de dirección. Lo clave aquí es qué entiende Gramsci como sociedad civil y como Estado. Anderson propone tres posiciones del Estado en la obra de Gramsci. La primera es el Estado distinto de la sociedad civil; el Estado que incluye la sociedad civil; y finalmente, el Estado igual a la sociedad civil.

En el concepto de hegemonía se devela la importancia que adquiere la cultura para Gramsci, y es que la construcción de la hegemonía no es un ejercicio que ocurre por decreto o voluntad de los dirigentes, sino como producto de un largo proceso de transformación cultural, es decir por configuración no solo de valores e imaginarios distintos que permitan generar un sentido colectivo unido en la disputa por el poder, sino por la orientación y el sentido de pertenencia que se elaboren, es decir por una voluntad y una identidad compartida.

Para enriquecer este uso del concepto de hegemonía, recogeré las reflexiones de William Roseberry. El artículo de Roseberry sobre hegemonía se pone en diálogo con debates influenciados por la línea propuesta por E.P. Thompson: el trabajo de Scott sobre resistencia popular al orden dominante que investiga sobre formas y acciones (1976; 1985; 1990); Corrigan y Sayer (1985) sobre el surgimiento del Estado inglés y el papel de los actores sociales y políticos en ese proceso; y finalmente, Knight quien estudia la economía moral de los campesinos en oposición al tipo de Estado que se constituyó (Roseberry, 1994: 355).

Por ejemplo, Scott toma las referencias de Thompson sobre la economía moral de los pobres durante los siglos XVIII y XIX en Inglaterra como punto de partida de su propio modelo teórico sobre la conciencia del campesinado en un contexto de expansión capitalista y de formación de los Estados coloniales (Scott, 1976). Por su parte, Corrigan y Scott recuperan la crítica de Thompson al planteamiento marxista ortodoxo sobre la revolución burguesa para su estudio sobre la formación del Estado inglés (Thompson 1965; 1978). Thompson investiga sobre la configuración del Estado y la transformación capitalista retando a los marxistas a abandonar visiones históricas y políticas ya establecidas para explorar la formación histórica de determinadas sociedades capitalistas. Para Thompson la dimensión de la estructura como de la temporalidad son centrales (Roseberry, 1994: 355-356). Las investigaciones de Corrigan y Scott sobre el surgimiento del Estado mexicano y el rol de la cultura popular nos permiten considerar la tercera metáfora de Thompson sobre “el campo de fuerza”. Éste es considerado el espacio de disputa de dos actores (Roseberry, 1994: 356) y lo que debe estudiarse es “la polarización de los intereses antagónicos y la correspondiente dialéctica de la cultura” (Thompson 1978: 150), en donde la cultura es considerada como un campo de fuerza integrado por actores que corresponden a clases antagónicas.

Sin embargo esta concepción presenta algunos problemas. En primer lugar, considerar a un campo magnético como bipolar es dejar de lado una serie de situaciones sociales con mayor complejidad, con múltiples formas de dominación y diversas experiencias populares (Roseberry, 1994: 356-357). Si el campo es bipolar entonces la concepción



sobre lo dominante y lo popular implica un patrón de simetría, rígido y puro que no toma en cuenta la complejidad de las construcciones históricas.

En segundo lugar, si es que se considera al campo como bipolar se impide por ejemplo tomar en cuenta la posibilidad del cambio, dejando de lado la transformación de las fuerzas si no del campo en su conjunto (Roseberry, 1994: 357). Necesitamos concebir otro campo de fuerzas que den cuenta de una dimensión múltiple del mundo: social, política y cultural. Para resolver esta ausencia, Roseberry toma el concepto de hegemonía de Gramsci argumentando que el autor italiano comprendió la compleja unidad entre coerción y consenso en situaciones de dominación. Gramsci entendió la fragilidad de la hegemonía (Roseberry, 1994: 358) en sus análisis sobre la burguesía italiana y su derrota en la conformación del Estado nación, al proponer en realidad una reflexión de la derrota de la formación de un bloque que pueda gobernar a través de la fuerza y el consenso. Para Roseberry la hegemonía muestra las complejas y dinámicas relaciones entre las clases dominantes y los sectores subalternos o entre la formación del Estado y las formas cotidianas de acción. Es reflexionar sobre la historia en la relación entre las clases dirigentes y las subalternas, en donde la unidad histórica de las clases dirigentes no es meramente un problema que se solucione en términos jurídicos y políticos. Gramsci sostiene que la unidad histórica es el resultado concreto de las relaciones orgánicas entre el Estado o la sociedad política y la sociedad civil (Gramsci, 1971: 52). El autor considera que las clases subalternas no pueden unificarse hasta que no se conviertan en Estado, su historia está atravesada por la sociedad civil y la historia del Estado y de los grupos de Estado. De esta manera, lo que debe estudiarse es a. las formaciones objetivas de los grupos subalternos a través del desarrollo y la transformación en la esfera de la producción económica, su origen y difusión en grupos sociales pre existentes, con valores, ideologías y objetivos comunes que perduren en un tiempo determinado; b. la capacidad de estos para influir y negociar sus propias demandas en dinámicas de descomposición, renovación o nuevas formaciones; y c. las formaciones producidas por los propios grupos subalternos con el objetivo de lograr sus demandas (Roseberry, 1994: 358-359).

Es decir, Gramsci incorpora el debate de la pluralidad y diversidad en la unidad, considerándolo un problema crucial y político: “la unidad requiere el control del Estado- las clases subalternas por definición no están unificadas porque no son el Estado” (Roseberry, 1994: 359), ese control es jurídico y político, moral y cultural. Para que eso ocurra los sectores subalternos deben tener un papel determinado en la esfera económica. Ese objetivo histórico debe ser estudiado, al igual que sus relaciones sociales y culturales con otros grupos. Pero además investigar la composición interna de los grupos subalternos, sus organizaciones, cuáles las potencian, dividen y diferencian internamente, qué organizaciones políticas y sociales configuran, que institucionalidad y estrategias despliegan. La formación de las clases subalternas se produce en marcos preexistentes y es en esos marcos que crean resistencia y organizaciones (Roseberry, 1994: 360). “Lo que la hegemonía construye no es una ideología compartida si no un material común y un marco de vida, de orden social en donde los imaginarios son también parte del contexto de relaciones de dominación” (Roseberry, 1994: 360).

Tanto el material común y los marcos de significados compartidos forman parte de un lenguaje común, es decir de una manera de concebir las relaciones sociales que determinan los términos en donde se desarrolla la lucha (Roseberry, 1994: 361). Esto nos muestra que la formación de grupos subalternos incluye el reconocimiento de que el poder existe aún estén luchando contra él, y en donde implícitamente se legitima el uso de ese tipo de poder.

El poder de la hegemonía radica en la forma en la que organiza, divide, subjetiviza, produce y reproduce formas materiales de socialidad (Derek, 1994: 374). Lo que se demanda de las personas son sus performances, estos rituales son una dimensión crucial de lo que ese poder representa, e implica asumir el Estado y a la población como un cuerpo político (Derek, 1994: 375). La hegemonía por lo tanto existe dentro de los límites de un marco donde se establecen los términos de cómo funciona el mundo.

En este sentido, Laclau y Mouffe proponen un punto de partida que recogemos en esta investigación: el concepto de hegemonía supone una crítica a toda perspectiva escencialista acerca de la constitución de identidades colectivas (Laclau y Mouffe,

1985: 5). Un segundo punto es la utilización de clase social en la concepción de Gramsci, los autores plantean que debido a las transformaciones en la estructura de clases en el ámbito mundial, la articulación de la hegemonía no puede centrarse solo en un sujeto, el obrero, ni en un solo tipo de demandas, las relacionadas con el proletariado. Si no que debemos partir como principio metodológico, de una situación histórica en donde la disputa por la hegemonía implica mirar a los sujetos como espacios de diversidad, con identidades y demandas con igualdad jerárquica (Laclau y Mouffe, 1985: 5). Un tercer elemento, angular para nuestra tesis, es comprender la hegemonía no como “un tipo de relación política complementario de las categorías básicas de la teoría marxista” (Laclau y Mouffe, 1985: 11), si no como una “lógica de lo social” (Laclau y Mouffe, 1985: 11), me explico: hegemonía es un concepto que muestra la contingencia de la historia. Para los autores el concepto de hegemonía surge como una respuesta a la crisis del pensamiento marxista y el movimiento obrero, en donde Gramsci critica la concepción de la unidad de los sectores subalternos como un resultado predeterminado por la evolución “natural” de la historia en la superación del capitalismo y el surgimiento del socialismo. Un cuarto punto es que el ejercicio de hegemonizar “no es, por lo tanto, un simple acuerdo coyuntural o momentáneo; es construir una relación estructuralmente nueva (...) y diferente de la relación de clases” (Laclau y Mouffe, 1985: 111)

Desde esta perspectiva la relación hegemónica es un componente estable de toda formación política-discursiva, es decir que es un proceso que forma parte de toda constitución política de un actor. La construcción de la hegemonía implica por lo tanto, una transformación del conjunto de identidades que se ponen en juego en la disputa por el sentido de la estructura de relacionalidad. Un quinto elemento, es que la hegemonía es la lógica de la articulación y que para que esta ocurra se requiere de un despliegue de estrategias que den cuenta del conflicto y que generen escenarios de negociación política o como ellos sostienen de la “medicación” (Laclau y Mouffe, 1985: 159). La articulación es comprendida como “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad entre éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (Laclau y Mouffe, 1985: 176). Como parte de la crítica esencialista es fundamental entender que las identidades conformadas no son rígidas si no que

implican niveles de precariedad y son susceptibles de transformarse por la acción colectiva de sus actores o por el contexto en donde se conforman.

Lo que resulta como totalidad estructurada de la práctica de articulación es el discurso (Laclau y Mouffe, 1985: 177), que opera como organizador y regulador de lo disperso, es decir que la producción del discurso como parte de la identidad y del proceso de articulación, es decir de la hegemonía, implica partir de que los actores no son monolíticos sino que son espacios con distintas posiciones discursivas. Es decir que la producción de la articulación está determinada por un ejercicio cultural donde los marcos discursivos que organizan al actor político, son disputados. Y en donde finalmente, las identidades que se conforman en ese proceso generan su potencialidad transformadora en su contingencia y no en su fijación predeterminada (Laclau y Mouffe, 1985: 180-190)

Finalmente, para Florencia Mallon la hegemonía se genera sobre lenguajes, demandas y proyectos comunes, y significa de hecho un proceso hegemónico que implica un marco discursivo común (Roseberry, 1994: 365). Mallon aborda el concepto de hegemonía a partir de cuestionar la teoría clásica sobre la conformación del Estado nación como proyecto de la burguesía bajo la construcción del nacionalismo como discurso marco. Es decir critica “el nacionalismo como una visión amplia de organización de la sociedad”, como un proyecto de identidad colectiva basada en la premisa de la ciudadanía para todos, con ciudadanos individuales cuya base es la igualdad legal; y propone el nacionalismo como un discurso en disputa, como un proyecto en formación y negociación (Mallon, 1995: 4). Se pregunta por qué los campesinos y otros grupos subalternos participan tan activamente en la formulación ideológica y política de proyectos nacionales, estableciendo conscientemente alianzas entre clases, grupos étnicos y regiones.

El concepto de hegemonía está ligado con la producción de un marco discursivo como un proceso político e intelectual, ya que la disputa por el poder y el significado están íntimamente interconectados. Estudiar la hegemonía es comprender esos complejos modelos y patrones de apertura y clausura, de agencia y dominación (Mallon, 1995: 6).

Otro de los descubrimientos de la autora es que Gramsci propone la hegemonía como una combinación entre coerción y consenso. Por lo tanto, hegemonía es concebida de dos maneras:

1. Como un conjunto de articulaciones y procesos continuos a través de los cuales el poder y el significado son legitimados, redefinidos e interpelados en todos los niveles de la sociedad. En ese sentido la hegemonía es en realidad un proceso hegemónico que existe de manera continua (Roseberry, 1995: 6).
2. Como resultado de proceso hegemónico. El proceso hegemónico contribuye a la emergencia de un proyecto social y moral de políticas culturales que incluye tanto las nociones populares como de las élites. Es decir que ser poder implica que estas nociones están capacitadas para gobernar en una articulación entre coerción y consenso (Roseberry, 1995: 6).

Si tomamos la primera acepción de hegemonía se nos abre la posibilidad de analizar la política a distintos niveles como espacios de contestación, donde el proceso hegemónico tiene lugar.

In families, communities, political organizations, regions and State structures, power is always being contested, legitimated and redefined. Some projects, stories or interpretations are winning out over others, some factions are defeating others (...). The interaction among different levels, locations or organization in a given society –say, between families and communities, communities and political parties or regions and a central State– redefines not only each one of these political arenas internally but also the balance of forces among them (Mallon, 1995: 6).

La compleja interacción entre espacios de conflictos y alianzas también implica la existencia de momentos de cambios importantes, esos momentos pueden ser explicados por la articulación histórica de diferentes procesos hegemónicos al interior de un movimiento político o de una coalición amplia. Es ahí donde la segunda definición de hegemonía entra (Mallon, 1995: 7).

The leaders of a particular movement or coalition achieve hegemony as an end point only when they effectively garner to themselves ongoing legitimacy and support. They are successful in doing so if they partially incorporate the political rule through a combination of coercion and consent and effectively bring about a “cultural revolution” (Mallon, 1995: 7).

Mientras la primera acepción de hegemonía es útil en el análisis del proceso donde tiene lugar el conflicto político y las alianzas; la segunda sin embargo, se vuelve útil solo cuando una coalición acumula una influencia amplia (Mallon, 1995: 7). Las disputas por la ciudadanía y la libertad tienen como objetivo expandir y convertir en reales las promesas universales de nacionalismo y democracia.

Cuando los sectores subalternos entran en conflicto contra el poder y el sentido imperantes, están definiendo los contornos en los que fue posible el surgimiento del Estado nación (Mallon, 1995: 9): “in societies and in states, class, gender and ethnic hierarchies are equally important in structuring and reproducing system of domination” (Mallon, 1995: 10). Esto significa que las estructuras del Estado combinan estas jerarquías y las relaciones de poder con conflictos cotidianos y estrategias de contingencia para construir y reconstruir un pacto de dominación.

Pero Mallon va más allá en sus reflexiones sobre hegemonía, aborda la comunidad rural como espacio de disputa, es decir de hegemonía. La comunidad rural no es ya una sociedad dada si no una creación política formada mediante procesos de creación cultural y política y además de imaginación (Mallon, 1995: 10). Propone entonces el concepto de *comunal hegemony* o hegemonía comunal cuyo objetivo desde la cultura política popular, es visibilizar las jerarquías, la solidaridad y las estrategias de sobrevivencia. La hegemonía cultural surge entonces de la complejidad y jerarquía de relaciones políticas y comunales. La supuesta unidad primordial de una comunidad está basada en relaciones vitales que se legitima en la figura del poder, en los conflictos étnicos y de género. La comunidad es también un espacio de disputa y transformación (Mallon, 1995: 11).

En la investigación de Mallon sobre el papel de la comunidad, esta implica también la disputa discursiva, ella sostiene que quienes lideran el proceso de transformación discursiva fueron intelectuales locales. Su función es rearticular y reproducir la historia local y la memoria vinculando discursos comunitarios sobre identidad local con modelos de poder, solidaridad y consenso. Su papel es supervisar procesos de hegemonía comunal organizando y moldeando los distintos niveles de diálogo comunal y de conflicto en un consenso creíble. Como cualquier proceso de hegemonía, conflicto y diálogo no se produce bajo circunstancias de igual acceso de poder y conocimiento. Pero al mismo tiempo, líderes comunitarios y élites necesitaron demostrar un compromiso con el bienestar de la colectividad y formular un discurso sobre la historia local, política y definir las necesidades que pueden convencer a un amplio sector de la comunidad con el objetivo de lograr su apoyo (Mallon, 1995: 12).

Florencia Mallon nos explica por qué los sectores subalternos se movilizan en alianzas o coaliciones en diálogo con determinadas élites o en defensa del territorio nacional, y es que la promesa universal de democratizar el Estado y alcanzar ciudadanía y libertad (Mallon, 1995: 17). Propongo que esta forma de proceder de los sectores subalternos podría ser también una manera estratégica de las mujeres indígenas en el contexto de sus organizaciones mixtas. Esto significaría que la promesa de cumplimiento de esta demanda permitiría generar una alianza, es decir un marco discursivo común de las mujeres indígenas con los hombres indígenas.

Mallon propone que existen mecanismos internos en los espacios comunales vinculados con relaciones de parentesco y que están atravesados por jerarquías generacionales, de género, clase y étnicos que mantienen la hegemonía (Mallon, 1995: 18). No ver la comunidad como un espacio bueno y puro, significa que la práctica de las alianzas muestra las fronteras borrosas entre adentro y afuera de la comunidad (Mallon, 1995: 65).

El proceso hegemónico es la contestación, legitimación y redefinición de las relaciones de poder y los significados culturales (Mallon, 1995: 65). Este proceso contiene una diversidad de perspectivas y discursos debatidos y articulados políticamente mediante la

inclusión y la exclusión. La comunidad en este sentido, como concepto político es en realidad un resultado hegemónico de disputas previas. Es una creación contingente, producto de un conflicto entre una serie de proyectos potencialmente comunales. La comunidad es una red de linajes étnicos y compromisos generacionales, es considerar la comunidad como un espacio cultural en donde las identidades fueron negociadas. La comunidad como un todo imaginado que entra en confrontación y coalición con el mundo externo, pero también como una red de instituciones políticas en transformación (Mallon, 1995: 66).

La dimensión patriarcal de la comunidad radica en que se erige como un espacio de refugio y de protección de las familias. Por lo tanto, “Given the interdependence of the two institutions, moreover, community authorities could legitimately intervene in familias to preserve the mutuality of family reciprocal relation” (Mallon, 1995: 72).

Esta tesis es una invitación modesta a explorar, como propone Roseberry, el concepto de hegemonía no como una acabada y monolítica formación ideológica si no como un proceso histórico y político de dominación y disputa (Roseberry, 1994: 358).

### **1.3. Los conceptos de capital social y cultural de Pierre Bourdieu**

*“El mundo social es historia acumulada”*

(Bourdieu, 2000: 131)

Usaremos el concepto de capital propuesto por Bourdieu porque da cuenta de las estrategias y condiciones que tienen las mujeres indígenas para construir actoría política; y por otro lado, el concepto de capital nos muestra cómo el movimiento indígena estructura y organiza internamente la incorporación política de sectores como las mujeres. Como sostiene el autor, “el capital es una fuerza inherente a las estructuras objetivas y subjetivas; pero al mismo tiempo un principio fundamental de las regularidades internas del mundo social” (Bourdieu, 2000: 131).



Bourdieu define el capital como “trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o “incorporada”” (Bourdieu, 2000: 131). La pregunta que se hace Bourdieu, es cómo esta fuerza objetiva que constituye el capital que distribuye y clasifica, organiza el funcionamiento duradero de la realidad social y define las prácticas de esta (Bourdieu, 2000: 132-133).

El capital puede ser económico, cultural o social (Bourdieu, 2000: 135)

- a. Capital económico, se refiere lo que directamente puede traducirse en dinero y está relacionado con la institucionalización a través de los derechos de propiedad.
- b. Capital cultural, puede volverse capital económico y sirve para la institucionalización en forma de títulos académicos.
- c. Capital social, vinculado con obligaciones y relaciones sociales.

Para este trabajo abordaremos el capital cultural y el capital social para explicar por un lado, la construcción de legitimidad de las mujeres indígenas como componente de su actoría política y por otro lado, como estrategia en la apertura de oportunidades para otras mujeres indígenas. El capital cultural nos dice Bourdieu, puede ser incorporado bajo la forma de disposiciones objetivadas como bienes culturales o institucionalizado, en forma de objetivación como los títulos académicos (Bourdieu, 2000: 136). La incorporación “presupone un proceso de interiorización” (Bourdieu, 2000: 139), que toma tiempo e implica esfuerzo, sacrificio y expectativa socialmente configurados. Esta incorporación es un *habitus*, transforma para siempre la identidad de quien lo interioriza y es transmitido mediante la herencia social (Bourdieu, 2000: 140-141). Además, el capital cultural adquiere un valor distinto dependiendo del espacio en el que se desenvuelva quien lo posea, para el caso de un espacio donde la mayoría de la población no tiene niveles de escolaridad altos, donde están en los primeros años de la primaria o donde hay un alto nivel de analfabetismo en la población indígena, sobre todo en las mujeres indígenas de zonas rurales, saber leer y escribir pero además tener un título universitario les otorga un lugar distinto de valoración en el mundo indígena y en la organización, porque el capital cultural “obtiene debido a su posición en la estructura de

distribución del capital cultural un valor de escasez que puede reportarle beneficios adicionales” (Bourdieu, 2000. 142).

La transmisión de capital cultural hemos dicho es a través de la herencia, y se corresponde con que la apropiación del capital cultural objetivado está condicionada en primera instancia con el “capital cultural previamente incorporado en toda la familia” (Bourdieu, 2000: 143).

La segunda forma del capital cultural, es su institucionalización, y se traduce generalmente en títulos, “el título académico es un certificado de competencia cultural que confiere a su portador un valor convencional duradero y legalmente garantizado” (Bourdieu, 2000: 145).

El segundo capital que usaremos es el capital social, Bourdieu lo define como “la totalidad de los recursos potenciales o culturales asociados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuos” (Bourdieu, 2000: 148)

El capital social es el conjunto de recursos producidos en la pertenencia a un grupo, es un tipo de capital que a diferencia del cultural no es intransferible, si no que el capital total sirve a todos los miembros del grupo; está compuesto además por una serie de actos de institucionalización cuyo objetivo es hacer visible la conexión de los miembros con el grupo (Bourdieu, 2000: 148-149). Uno de los efectos de este capital es la generación de solidaridad entre sus miembros y muestra la existencia de una red de relaciones que deben ser actualizadas e institucionalizadas mediante ritos (Bourdieu, 2000: 151). Los ritos de institucionalización, señala Bourdieu, sirven para “producir y reproducir, conexiones útiles y duraderas que aseguren el acceso a beneficios simbólicos y materiales” (Bourdieu, 2000: 151), es decir que la red de relaciones son el resultado de estrategias individuales y colectivas de inversión cuyo propósito es determinar y sostener relaciones sociales que provean un beneficio relativamente inmediato para sus miembros. Bourdieu nos recuerda que en una red, las relaciones de parentesco son “transformadas en relaciones especialmente elegidas y necesarias que

acarrear obligaciones duraderas, obligaciones que se apoyan, bien sobre sentimientos subjetivos (de reconocimiento, respeto, amistad, etc.), bien son garantías institucionales (derechos o pretensiones jurídicas)” (Bourdieu, 2000: 1151-152).

En ese sentido el papel que cumple cada miembro de esta red de relaciones que sostienen el capital social, es el cuidado en los límites del grupo, ya que la presencia de cualquier nuevo miembro puede significar que los criterios para ser parte del grupo se cambien y se transforme así mismo los límites del intercambio considerado como legítimo y cuya legitimidad define al grupo (Bourdieu, 2000: 152).

## **Capítulo II**

### **De la narrativa sobre el movimiento indígena a la elaboración de una nueva periodización**

En este segundo capítulo veremos cómo se construyó la legitimidad del movimiento indígena en su capacidad para incorporar, procesar políticamente, negociar y resolver las demandas de otros sectores, fundamentalmente en aquellas producidas en los márgenes del movimiento. A partir de una lectura de la cronología usualmente propuesta para el análisis del movimiento como actor político y de entrevistas realizadas a dirigentes históricos del movimiento, nos concentraremos en dos momentos del movimiento para mostrar la conformación de su legitimidad y cohesión interna: el paso de la lucha por la tierra al surgimiento de sus propias organizaciones. Para el presente documento me concentraré en aquellos trabajos que dan cuenta de las estrategias que desarrolló el movimiento indígena para la incorporación política de demandas y sectores no campesinos. El objetivo es mostrar la memoria del movimiento para la construcción de políticas de la articulación y ampliación de sus demandas. El capítulo visibiliza cómo históricamente el movimiento ha sido capaz de ampliar la noción de lo indígena, pero además cómo esa ampliación ha significado la visibilización de conflictos internos, pero también su procesamiento y negociación. Pero además aporta en el planteamiento de que la disputa del movimiento indígena en la hegemonía como conformación de un sentido común aglutinador de las fuerzas sociales del campo popular, implicó el desarrollo de una estrategia interna para la ampliación de quienes lo componen. Es decir, para fortalecer su legitimidad y la capacidad de universalización de su propuesta entre los sectores subalternos y las organizaciones sociales, el movimiento necesitó ampliar sus demandas y sus interlocutores políticos. Como veremos en este capítulo, lo hizo desde su misma constitución como organización autónoma de los pueblos indígenas cuando superó la demanda por la tierra como único problema agrario; cuando se propuso la lucha por los derechos ciudadanos básicos frente al Estado ecuatoriano; cuando amplió la demanda de lo agrario al debate de lo productivo y la relación con el mercado mundial y el

contexto global en las movilizaciones contra el Tratado de Libre Comercio; y finalmente lo hizo cuando incorporó políticamente experiencias urbanas indígenas al conjunto de demandas en la lucha por la democratización. Cabe advertir que en el tercer capítulo ahondaremos sobre la experiencia de la educación y su configuración como capital social para las mujeres indígenas de la provincia de Cotopaxi.

Estas entrevistas nos entregan información y percepción sobre las distintas estrategias de incorporación política del movimiento con sectores indígenas urbanos y mujeres indígenas urbanas, además de elaborar un mapeo de los actores y estrategias en Quito que iniciaron este proceso de inclusión y en un primer momento, desentrañar qué pasó con estas estrategias, en qué consistieron, cuáles fueron los resultados y la importancia y relevancia de estos procesos. Se entrevistó a los actores que en estos años llevaron a cabo iniciativas de incorporación política a los sectores urbanos, para indagar sobre las estrategias, la población indígena incluida, las mujeres que formaron parte, la relación de esta población con sus familias, espacios de origen, organizaciones de base, segundo grado o regional, la relación con otras organizaciones en Quito.

En ese sentido la periodización usada es la que fue elaborada en investigaciones previas, por Herrera y Santillana (2009) que va del levantamiento de 1990 y el intento de levantamiento del 2005, y que muestra un importante proceso de movilización indígena que marca la ruta del proceso político para el movimiento social. La organización atraviesa por profundas transformaciones que lo convierten en un movimiento político social con un complejo ámbito de influencia institucional y legal. La periodización profundizará en algunos hitos y relatos relevantes sobre la relación con otros actores, las estrategias utilizadas y las demandas que permitieron no solo articulación del tejido social sino la construcción de “autoridades” y liderazgos con capital simbólico suficiente para generar legitimidad de liderazgos de indígenas mujeres.

## **2.1 El movimiento indígena ecuatoriano**

La literatura sobre el movimiento indígena ecuatoriano aborda la configuración de su identidad política (Herrera, 2003), su constitución como actor político a partir de los años 90 (Guerrero y Ospina, 2003), la conformación de su proyecto político (Santillana en Ospina et al, 2006), su participación electoral y la llegada a gobiernos locales (Ospina et al, 2006), su aporte en la profundización de la democracia, sus avances en nuevas gobernanzas territoriales y ambientales (Ospina et al, 2006), el tipo de demandas de clase, étnicas y culturales y los distintos momentos de su accionar político (Zamosc, 1993; 2005). Inicio con el trabajo de Augusto Barrera, sobre el movimiento indígena que recoge los momentos primeros del movimiento en los años 90 (Barrera, 2001) y su artículo sobre los actores sociales y el sistema político<sup>4</sup>; así como el trabajo de Ana María Larrea<sup>5</sup>, para el Observatorio Social de América Latina del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Ambos trabajos plantean la existencia de debates internos en el movimiento indígena a inicios de los 90 en la relación con sectores urbanos y las estrategias que de ahí devinieron. Además tomamos la investigación inédita de Herrera, Andrade y Ospina del Instituto de Estudios Ecuatorianos sobre el mapa de movimientos sociales del Ecuador del año 2009, porque se menciona la existencia de otros movimientos sociales urbanos a lo largo de estas últimas décadas. El objetivo de esa investigación fue indagar sobre los movimientos sociales existentes en el país y su relación con el actual gobierno de la Revolución Ciudadana.

Trabajos como los de Barrera, Larrea y Guerrero y Ospina nos muestran cómo la izquierda ecuatoriana en la década de los 80 se encontraba en una profunda crisis de

---

<sup>4</sup> Barrera fue parte del espacio de las fuerzas sociales antineoliberales en los años 90 y 2000 y una de las corrientes urbanas que confluyó en el Movimiento Por la Unidad Plurinacional Pachakutik, posteriormente creó el Foro urbano que luego fue parte de Alianza País, actualmente es alcalde de la ciudad de Quito por el movimiento político del gobierno de Rafael Correa.

<sup>5</sup> Ana María Larrea trabajó como investigadora, ha sido directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos y fue muy cercana a los procesos de formación política del movimiento indígena tanto de la Ecuarrunari como del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi; fue asambleísta alterna en la Asamblea Constituyente del 2008, por Alianza País y actualmente es subsecretaria de planificación de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Senplades.

representación y de movilización. Esta crisis se caracterizó porque la organización sindical no alcanzaba a representar al conjunto de los sectores empobrecidos del país al concentrar su plataforma de lucha en sus demandas gremiales. Estos estudios reflexionan sobre la crisis de la izquierda en el espacio urbano, sin embargo no se adentran en aquellos sectores urbanos por fuera de las organizaciones sindicales.

En los años 80, surge la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, organización que estructurará al movimiento en las siguientes décadas. En medio de la crisis de la izquierda tradicional, la CONAIE organiza un levantamiento en 1990 para demandar al Estado ecuatoriano tierras y resolver conflictos de tierras no resueltos desde la Reforma Agraria en los años 70. De esta manera, el movimiento indígena aparece en el escenario político (campo popular y del conjunto de las fuerzas políticas del país) como el actor político con una alta capacidad de movilización. El levantamiento de 1990, “jugó un papel cohesionador indiscutible (...) muchas organizaciones dispersas que mantenían lazos eventuales o no los tenían, empezaron a vincularse de forma permanente a la organización nacional” (Guerrero y Ospina, 2003: 37).

A lo largo de los 90, el movimiento indígena incorpora además de la demanda por la tierra otras reivindicaciones antineoliberales y de este modo genera un efecto democratizador en la sociedad ecuatoriana (Barrera, 2001: 12). La explicación que nos ofrecen estos autores es que a mediados de los años 90, la lucha antineoliberal dinamiza las propuestas del movimiento indígena y lo conduce a un escenario nacional con capacidad de representar al resto de actores sociales e interlocutar con el Estado. La situación en las comunidades campesinas e indígenas del país era preocupante, por un lado se había producido un deterioro de las condiciones de intercambio entre productos industriales y agrícolas, se habían agudizado la minifundización de los predios rurales de propiedad indígena y había una fuerte limitación en el acceso al mercado laboral urbano y una baja en los salarios reales para la mano de obra no calificada (Barrera 2001, Guerrero y Ospina, 2003). A esto se suma el quiebre de la administración étnica, que como señala Andrés Guerrero (1993) implica la trilogía del poder: cura, hacendado

y teniente político debido tanto a los cambios en la estructura agraria local como al ascenso de organizaciones indígenas en la disputa por el poder local.

Es en ese contexto de nuevo marco de relación del movimiento indígena por efecto de la migración (Barrera, 2001: 7) que se generan una serie de alianzas sociales que dan paso a la conformación de una Coordinadora de Movimientos Sociales.

En este punto es importante dar cuenta de esa experiencia, sin embargo además de lo que recoge el autor no existe un trabajo de investigación que muestre la articulación de organizaciones de mujeres, barriales o nuevos espacios gremiales laborales en esta. Posteriormente la literatura producida muestra la conformación del movimiento político Pachakutik como un proceso entre algunos sectores, pero tampoco aquí se evidencia la estrategia, relación y caracterización con espacios urbanos organizados. En efecto todos estos trabajos coinciden en mencionar y relatar en términos generales sobre la relación del movimiento indígena con organizaciones petroleras, sindicatos eléctricos (Ruiz, Miguel; Suárez, David; Jurios, Lama, 2009), pero no se aborda por ejemplo la relación con organizaciones de mujeres, ni tampoco existe una etnografía de las articulaciones y estrategias políticas con sectores urbanos. Pero fundamentalmente, en todos los trabajos escritos sobre movimiento indígena hace falta un estudio sobre la articulación de indígenas urbanos a la estructura del movimiento indígena y sobre el papel de las mujeres indígenas en estas dinámicas. Esta investigación se inscribe en esa necesidad por indagar sobre la incorporación política que hace el movimiento con otros sectores, para la comprensión de su estrategia en la conformación de hegemonía en el campo popular. El propósito es dar cuenta de ese proceso en la incorporación de mujeres indígenas de la provincia de Cotopaxi, cuya trayectoria política se constituye en el tránsito por la migración a la ciudad y el regreso a sus espacios políticos en la provincia.

Finalmente, la literatura sobre el movimiento indígena desde hace algunos años se pregunta por las causas de la crisis del movimiento. La primera hipótesis sobre la crisis es que el movimiento indígena deja las reivindicaciones de clase para concentrarse en las demandas étnicas y que la esfera de lo étnico es parte de un contexto de discurso



multicultural y por lo tanto neoliberal, que subordina al movimiento a la lucha por los derechos colectivos y la institucionalidad en el Estado, y abandone la necesidad de transformar estructuralmente al Estado (Bretón, 2001). La segunda explicación que hay es que el movimiento entra en un proceso de cooptación de la cooperación y la lógica de las ONG, que distorsiona la agenda interna del movimiento y que le supone una dependencia alta en términos de gestión, decisión, ejes temáticos y lógicas de funcionamiento interno. El tercer argumento es que el movimiento indígena se ve rebasado por su entrada al juego electoral que le cambia las prioridades como movimiento social y que el proceso de diferenciación social interno sumado a un contexto de migración y de transformación del agro, implican que la base política del movimiento que es la comunidad, entre en crisis y por ende, el movimiento también (Sánchez Parga, 2010).

Por su parte Ospina propone que la crisis del movimiento indígena reside en la debilidad del resto del campo popular donde existan varias organizaciones que permitan el fortalecimiento del movimiento indígena. Ramírez sostiene que esta crisis se caracteriza como una crisis de representación y movilización del movimiento y cuya explicación es la ambigua e indefinida separación entre movimiento social y movimiento político que por un lado, muestra el dilema en el que se encuentra el movimiento cuando pasa a representar al resto de las fuerzas sociales y debe transformar su identidad étnica, identidad que le confería la fuerza y la cohesión en un primer momento (Ramírez, 2009: 65); y que se refleja por otro lado en la ausencia de cuadros políticos que permitan dar cuenta de los desafíos y nuevos horizontes del movimiento en relación al Estado y a la compleja sociedad ecuatoriana. El movimiento indígena es para Ramírez, el actor con capacidad para conducir políticamente al conjunto de la izquierda ecuatoriana. Entonces, ¿cómo diseñar una estrategia que le permita al movimiento ampliarse pero donde la identidad no se diluya generando una crisis o debilidad en la cohesión interna? ¿Cuál es la estructura que tiene y cuál es la que necesita para “ampliarse” o generar hegemonía social? ¿Es posible que la identidad se universalice sin desaparecer?

En ese sentido, este estudio tiene como propósito indagar sobre una explicación de la crisis del movimiento indígena desde una lectura sobre cómo se construye esa hegemonía en el campo popular y qué es lo que cambia para que la pierda. Mi investigación propone indagar por aquellas relaciones entre campo y ciudad como un nuevo espacio de explicación sobre las posibles articulaciones políticas y las estrategias aplicadas. Además plantea la necesidad de mirar esos lazos y vínculos políticos de mujeres trabajadoras domésticas, existen y como se producen, mantienen y recrean, y si no existen por qué ocurre esto en términos estratégicos y estructurales.

La narrativa sobre el movimiento indígena ecuatoriano estudia su constitución y la relación con otras organizaciones sociales es un campo analizado desde el relato general de las alianzas para la movilización de la década de los 90. Hace falta entonces una memoria sobre el detalle de la relación con otras organizaciones, que para esta investigación es relevante la relación con organizaciones urbanas. Es en una lectura de estas alianzas donde se vislumbrará la estrategia interna y externa del movimiento indígena en relación a sectores urbanos. Constituye un ejercicio de memoria interpretar los elementos del ejercicio político del actor más relevante del escenario ecuatoriano de las últimas dos décadas; pero además permite complementar la narrativa sobre el movimiento indígena desde la perspectiva de sus alianzas y estrategias internas de incorporación de lo social a lo político. De esta manera se indagará sobre las condiciones políticas en las que el movimiento construye sus apuestas tanto en su debate y acción colectiva, en el tiempo coyuntural y programático, como en la perspectiva de la ampliación de sus bases sociales, representación del campo popular, sostenimiento de la cohesión interna y procesamiento de las demandas de los sectores sociales que lo conforman.

En ese sentido, mi investigación propone indagar por aquellas relaciones entre campo y ciudad como un nuevo espacio de explicación sobre las posibles articulaciones políticas y las estrategias aplicadas. Además plantea la necesidad de mirar esos lazos y vínculos políticos de mujeres trabajadoras domésticas, existen y como se producen, mantienen y recrean, y si no existen por qué ocurre esto en términos estratégicos y estructurales.

## **2.2 Periodización y profundización de hitos sobre el movimiento indígena: legitimidad y estrategias en la incorporación política de indígenas urbanos**

### **2.2.1 El paso de la lucha por la tierra al surgimiento de sus propias organizaciones**

A lo largo de toda la historia del Ecuador la resistencia y participación de los pueblos indígenas y campesinos ha sido central en la democratización del país; para esta investigación iniciaremos con las luchas campesinas y los procesos de reforma agraria de 1964 y 1972 que rompieron con las relaciones de dominación de la hacienda. Este primer hito nos arroja argumentos para entender cómo se configura la legitimidad del movimiento para ampliar su base social. Así mismo, nos muestran el carácter de la acción colectiva del movimiento y nos explican las apuestas programáticas y de alianzas, las gruesas redes tejidas en la estructura organizativa y su funcionamiento.

Como sostienen las investigaciones sobre la reforma agraria en el país (Chiriboga, 1988; Martínez, 2006; Herrera, 2008), esta fue producto de la acción de las organizaciones campesinas y sectores de izquierda en los años 60 y 70, pero fue resuelta desde el Estado sin la participación plena de las organizaciones y los sectores campesinos directamente involucrados. La reforma agraria es derrotada en su objetivo aparentemente central de distribución de la tierra, pero tiene éxito en el objetivo de las élites serranas de disolver los movimientos agraristas. Como consecuencia se produce una derrota de las organizaciones campesinas agraristas que converge con el conjunto de demandas de las comunidades campesinas e indígenas en torno al ejercicio de relaciones de colonialidad; que como demandas y correlato político estaban ausentes de estas organizaciones. Es entonces que se da paso al surgimiento de organizaciones que constituyen el pilar de lo que a partir de los años 90 conoceremos como CONAIE. En efecto las reformas agrarias de 1964 y 1972 rompieron con las relaciones de dominación de la hacienda (Santillana y Herrera, 2008), pero la persistencia de las relaciones coloniales en la vida cotidiana de las comunidades, en su relación con las autoridades formales y los poderes locales no se resolvieron con los dos procesos de Reforma Agraria. “La ampliación de la acción estatal hacia el sector rural propició, efectivamente la desprivatización de los conflictos agrarios atrapados hasta entonces en los confines

del poder hacendatario y estimuló el incremento de la espiral organizativa del mundo indígena” (Ramírez, 2009: 67).

Si bien la apuesta de las organizaciones campesinas y los sectores de izquierda marxistas radicales era avanzar en la resolución de la lucha de clases con la reforma agraria, al ser este proceso ejecutado desde arriba, las organizaciones exclusivamente campesinas encuentran en la entrega de tierras un límite en su discurso y entran en un proceso de desgaste, que acaba debilitando a la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, vinculada con el Partido Comunista, y genera una división de la FENOC (actual FENOCIN) vinculada al Partido Socialista y en sectores que confluyen en la creación de la Ecuarunari (entrevistas a Floresmilo Simbaña y Luis Andrango). La Ecuarunari y la FENOC habían conformado el Frente de lucha campesina por la Reforma Agraria cuyo objetivo era consolidar el proceso de unidad internos de indígenas, estudiantes, campesinos y obreros; este frente sin embargo se disuelve finalizando los años 70, pero constituiría parte de la memoria del movimiento en la idea de crear una organización y por lo tanto una estructura que unifique a indígenas y campesinos.

Al interior de la FEI, organización fundamentalmente de reivindicación sindicalista, de los trabajadores de las haciendas y agrarios, se producía ya un debate sobre la identidad que no es recogido por el Partido Comunista (entrevistas a Blanca Chancoso y César Pilataxi), tampoco este debate sobre la identidad indígena es central en la acción concreta de la FENOC que durante los años 60 y 70 se encarga de enfrentar los conflictos cotidianos sobre tierras; de la Reforma Agraria como objetivo estratégico las organizaciones campesinistas pasan al cumplimiento de ciertas leyes y artículos de la Reforma Agraria. Es aquí donde el Estado entra a cerrar los conflictos reales sobre los cuales el movimiento indígena y campesino de esta década se asienta, y con esto le quita a la FENOC la esfera de disputa y por lo tanto la referencialidad política de sus bases, que rompen con la FENOC.

La expresión social de este rompimiento en el movimiento campesino, sumada a la urgencia del debate sobre la identidad y la problemática colonial deviene en política con

la conformación de la Ecuarunari. Como recuerda Cesar Pilataxi, histórico dirigente indígena del pueblo kayambi:

(...) la Ecuarunari empieza a surgir en Cangagua y el conflicto que genera la organización primero antes que la tierra, es el conflicto de las comunidades contra la chichería, porque la chichería era una expresión de opresión terrible. ¿Cuál era el conflicto? El conflicto es que hay una iglesia en el Mercado Central, perdón, en la cabecera parroquial hay los comercios, las chicherías y solo hay una misa, entonces todas las comunidades tiene que bajar a la misa al centro y ahí las chicherías y los mercados de ahí que es dominado por no indígenas les obligan a vender, a que consuman chicha y les obligan a comprar cosas (Entrevista Cesar Pilataxi).

El conflicto cultural colonial pasa entonces a primer plano, entonces la visión discursiva de la Ecuarunari tiene más vigencia que la que en esos años sostenía la FENOC. Posteriormente veremos cómo en los años 90, como no se resolvió el problema de la tenencia y la propiedad de la tierra, sino que se define esto desde el Estado, la disputa por la tierra surge en primer plano y vuelve a articular la acción del movimiento indígena. A mediados de los años 70, esta avanza con la estrategia de la educación y formación política en articulación con las acciones de la izquierda y sectores progresistas de la posteriormente conformada Iglesia de los Pobres.

En los años 80, el movimiento que tenía la iniciativa en la acción y el discurso político, y quien posicionaba la demanda públicamente reconocida, era el movimiento sindical. La Central de Trabajadores del Ecuador, CTE, y la CEDOC, disputaron durante gran parte de la década la representación del conjunto de organizaciones barriales, feministas, campesinas y populares. Sin embargo, gana la presidencia el Partido Social Cristiano y se produce un triunfo ideológico de la derecha sobre el movimiento sindical y los partidos Socialista y Comunista, que implicó el control de esta sobre el Estado y la organización de la sociedad, y que sumados a la crisis de la izquierda, la hace retroceder políticamente (Ayala Mora 1994: 61). A finales de los 80 la izquierda tradicional atraviesa por una fuerte crisis no solo ideológica, causada por la caída del Muro de Berlín y la arremetida neoliberal, sino estratégica, sus propuestas no logran romper con el carácter gremialista, reivindicativo y sindical. A esto se suma que la represión por un

lado que dificultaba a la izquierda la construcción de una dinámica organizativa, que implicó que las organizaciones tradicionales de izquierda y los sindicatos atravesaran por rupturas, procesos de descomposición y corrupción, pérdida de legitimidad en la esfera pública y erradas estrategias políticas.

Sin embargo, este proceso no operaba de la misma manera para otras organizaciones. A partir de los años 80, la Ecuarrunari logra el derecho al voto de los analfabetos, que dada la histórica desigualdad social constituía un sector fundamentalmente indígena. Permite de esta manera construir un referente en la profundización de la democracia; pero además en articulación con la corriente de teología y pedagogía de la liberación que en esos años se levanta en el continente latinoamericano, aborda la educación como una demanda central del movimiento. Las dos corrientes que confluyen en la constitución de lo que en los años 90 es el movimiento indígena son, a) la nueva izquierda articulada mayoritariamente a través de la teología de la liberación y la figura de Monseñor Leonidas Proaño que planteaba el debate de lo popular, lo comunitario y la humildad y dignidad de los empobrecidos como condición del sujeto de cambio, la liberación a través de la educación y la práctica ética como constitutiva de una vida cotidiana y germen de la acción revolucionaria<sup>6</sup>; y b) la corriente marxista cuyo debate central fue la lucha de clases, el anti imperialismo, el sujeto revolucionario y el partido como estructura para llevar adelante el proceso de transformación y movilización (Guerrero, 1996; Ibarra, 1999; Cueva). En el año 81, la FENOC, FEI y Ecuarrunari convocan a la marcha denominada “Mártires de Aztra” para la salida del Instituto Lingüístico de Verano con el objetivo de “luchar contra el imperialismo y el colonialismo” (entrevista a Blanca Chancoso), a esta marcha asisten diez mil indígenas y campesinos fundamentalmente de la Sierra y Amazonía del Ecuador.

La década de los 80, es también la década en donde los partidos de izquierda y centro incluyen en sus listas a indígenas como candidatos. Pero como bien sostiene Blanca: “(...) para los obreros y sindicatos el indígena era el compañero de lucha, pero nunca le

---

<sup>6</sup> Forman parte de esta corriente el Movimiento Revolucionario de los Trabajadores, parte del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, Movimiento Revolucionario Cristiano.

vieron como el compañero que puede estar solo, con vocería colectiva desde su comunidad u organización, era como que no estaban muy convencidos de que el indígena, el campesino pudiera, entonces había que ‘ayudarle’” (entrevista Blanca Chancoso).

A finales de los 80, se produce un nuevo intento desde la nueva izquierda revolucionaria cristiana, los jóvenes, las mujeres, Alfaro Vive Carajo y la izquierda tradicional sindical marxista, para articularse; pero se ven derrotados con el rompimiento de los sindicatos, y por lo tanto con la vocería y débil representación en el campo político popular.

Para ese entonces ya estaban conformadas dos organizaciones regionales, la Ecuarrunari en 1972, y la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) a inicios de los 80. Posteriormente el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) que en 1986 se convierte en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Ospina y Guerrero 2002: 17). Según Maldonado (2008: s/p), la conformación de la estructura organizativa del movimiento es un proceso que reúne a varias perspectivas ideológicas; por un lado, a las organizaciones de la sierra que estaban vinculadas a la iglesia católica y a la izquierda marxista (comunista, socialista, maoísta); por el otro, a las organizaciones amazónicas, en especial la Federación Shuar<sup>7</sup> que plantea la discusión y construcción de un Estado Plurinacional y la defensa de los territorios; y, finalmente, las corrientes de pensamiento indigenista de la sierra norte, en especial Cayambe y Otavalo una zona de importantes capas de comerciantes y artesanos. Lo fundamental para el propósito de nuestra investigación es dejar sentado que ya en la década de los 80 hay varias organizaciones indígenas de carácter regional y local que confluirán en los años 90 en la CONAIE; es decir que el movimiento indígena condensa

---

<sup>7</sup> Las organizaciones de la Amazonía se habían formado a la sombra del tutelaje evangelizador de los misioneros jesuitas desde los años 50 y luego en la resistencia a la expansión petrolera orquestada por el Estado desde los 70.

una “estructura descentralizada” compuesta por una multiplicidad de organizaciones de base comunal, articuladas por organizaciones de segundo grado y tercer grado<sup>8</sup>.

Es ahí cuando a inicios de los años 90, este conjunto de vínculos y demandas sobre la identidad y la colonialidad y el racismo en la vida cotidiana, el territorio, la profundización de la democracia y la conformación de la democracia como régimen social, sumados a la necesidad de una vocería propia sin intermediarios ya sea de la izquierda tradicional, la izquierda mestiza o la social democracia, confluyen en el primer levantamiento de la población indígena desde el regreso a la democracia de 1990. Este primer levantamiento indígena nacional tiene como eje el reconocimiento de los diversos pueblos y nacionalidades como sujetos sociales y políticos y la entrega de tierras en el Oriente ecuatoriano. Al año siguiente, se produce una movilización de los pueblos amazónicos por el reconocimiento de sus territorios ancestrales, que muestra el debate interno del movimiento donde se articula territorio, nacionalidad y reconocimiento en su existencia como sujetos sociales. En el 92, se da la movilización por el reconocimiento de 500 años de resistencia indígena, negra y popular, cuyo objetivo es ya la denuncia del carácter colonial del Estado y el discurso de encuentro y descubrimiento que ocultaban el genocidio y la imposición de la Conquista española; pero además si bien la iniciativa fue de la CONAIE, el reconocimiento a diversas resistencias permitió ya la confluencia de obreros, estudiantes, mujeres, organizaciones negras, campesinas.

Entre 1990 y 1994, el movimiento indígena se consolida en los procesos de movilización y contención política; es la fuerza de la protesta la que obliga a la sociedad y al Estado a reconocerlos como una fuerza política y establecer el diálogo. En 1994, se presenta el proyecto político del movimiento indígena, el Estado Plurinacional, que ya

---

<sup>8</sup> Según los datos del CODEMPE, en el sector indígena existen 209 organizaciones de segundo grado en las cuales participan 1.229.651 indígenas. Según Pablo Ospina (2008: s/p), “la estructura de la CONAIE es todavía una federación descentralizada de organizaciones de base que en conjunto agrupa entre 100.000 y 150.000 familias”.



se encuentra en los debates de los 80<sup>9</sup>, pero que en este año se formalizará y constituirá la concreción programática más elaborada del movimiento indígena hacia la sociedad ecuatoriana.

El Estado Plurinacional se convierte en la plataforma de lucha que al interior del movimiento indígena le permite el reconocimiento de distintos pueblos y nacionalidades indígenas, su diversidad cultural y social reflejada en sus relaciones y conocimientos<sup>10</sup>, así como su autonomía frente al Estado en el control de los recursos productivos y la tierra.

El Estado Plurinacional implicó 1) la demanda por la conformación de un modelo económico mixto que garantice igualdad, dignidad y justicia para todos en armonía con la naturaleza (la lucha contra la explotación); y 2) su crítica al carácter uninacional, colonial y excluyente del Estado y la sociedad (la lucha contra la exclusión y la marginación). Esta dualidad permite que las demandas propias del movimiento indígena como el reconocimiento de la diferencia étnica, se articulen con demandas de clase, como la crítica al modelo de acumulación creando un campo de comunicación y participación de otras organizaciones que son parte de la resistencia contra el neoliberalismo y que se expresan claramente en las movilizaciones contra las leyes de modernización agraria de 1994 y la campaña por el No en el referéndum impulsado por el presidente Sixto Durán que, en 1995 intentaba legitimar sus propuestas privatizadoras. En un contexto en el que el neoliberalismo intenta separar la economía de la sociedad y la política, la CONAIE vincula la dimensión política de la democracia

---

<sup>9</sup> Hay varios supuestos sobre el origen de la propuesta; sin embargo, como lo anota Galo Ramón, se construyó entre los años 70 y 90, y se nutrió de tres grandes vertientes de pensamiento: “1.) De la experiencia acumulada en las características de la comunidad andina que aunque ha sufrido grandes transformaciones ha preservado una identidad comunal territorial y cultural; 2.) De la experiencia de los grupos étnicos de la Amazonía y en general de la foresta tropical para defender sus territorios; y 3.) Del pensamiento indigenista latinoamericano, una temprana autocrítica de los estados nacionales; y una creativa búsqueda de nuevos modelos organizativos que permitieran la participación indígena” (Ramón 1998: 1).

<sup>10</sup> En esto se incluye sus formas de hacer justicia, formas de organización social y política, la aplicación de la salud intercultural y ancestral, el uso de recursos productivos, etc.

con la social y económica; permite que la sociedad en su conjunto demande la presencia del Estado y la recuperación de su rol en la garantía de inversión social y distribución, sino que además propone que el fortalecimiento de la sociedad, su organización y la participación en las decisiones, es decir que se avance en la configuración de una esfera pública estatal y no estatal que amplíe los derechos de la población. El contenido de clase de las demandas del movimiento indígena, el Estado plurinacional y su capacidad de movilización y resistencia al neoliberalismo, constituyeron en las últimas dos décadas, propuestas de articulación política. Como sostiene Franklin Ramírez, “el rechazo a la agenda neoliberal se había constituido, ya para entonces, en el nudo articulador de sus iniciativas colectivas y discursos políticos” (2009: 71).

En un contexto en el que el neoliberalismo intenta separar la economía de la sociedad y la política, el MIE vincula la dimensión política de la democracia con la social y económica; permite que la sociedad en su conjunto demande, no solo más Estado donde no hay Estado (inversión social, rol de distribución), sino más sociedad y participación en las decisiones (configuración de esfera pública estatal y no estatal que amplíe los derechos de la población).

### **2.2.2 Constitución interna, representación del campo popular y relación con organizaciones urbanas**

Sin embargo, las gruesas líneas que explican los levantamientos de los años 90 y la construcción del proyecto político, requieren de una mirada sobre la estructura, el debate programático, la referencialidad y dinámica de la CONAIE como estructura descentralizada de base comunal y finalmente la interpretación de lo que significó la relación de la CONAIE con los sectores urbanos organizados que formaron parte del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, la Coordinadora de Movimientos Sociales y organizaciones LGBTI y rockeros en la ciudad de Quito. Posteriormente ahondaremos en la estrategia específica que tuvo el movimiento indígena con indígenas urbanos migrantes en Quito.

El período 90-94 también se presenta como el período en donde el movimiento indígena y con mayor fuerza discursiva y de movilización, la CONAIE, atraviesa por una doble constitución: a. al interno la CONAIE, avanza en su referencialidad como gobierno de los indígenas y b. hacia el campo popular como vocero de varias organizaciones y demandas urbanas, populares y rurales. En cuanto a la constitución interna, cabe recordar que el levantamiento de los años 90 orientado a la entrega de tierras a pueblos y nacionalidades indígenas del oriente ecuatoriano constituyó un hito en el debate sostenido por la CONAIE y Ecuarunari durante los años 80, en el procesamiento e intermediación de las demandas por tierra y conflictos desatados a partir de la Reforma Agraria organizada desde arriba. En la segunda mitad de la década de los 80, la CONAIE se hacía eco de alrededor de 400 conflictos por tierras (entrevistas Floresmilo Simbaña, César Pilataxi y Guillermo Churuchumbi; Ospina y Guerrero). Luego del levantamiento del 90, la CONAIE elabora un pliego de demandas al entonces gobierno de Rodrigo Borja, para la resolución de estos conflictos que eran fundamentalmente conflictos por titulación de tierras e invasión a tierras comunales. La mayor parte de estas demandas llevadas por la CONAIE al gobierno de Borja, fueron resueltas; en cambio, aquellas peticiones que no se incorporaron al pliego de demandas del movimiento, no fueron resueltas.

(...) hay un caso emblemático, el de Yuracruz que es un conflicto de tierras que subsiste hasta ahora; los dirigentes de Yuracruz son convencidos por el gobierno de Borja que si forman parte de la CONAIE, su conflicto no se resolvería, porque la CONAIE no tenía capacidad ni intención de recoger sus demandas. Resulta que este conflicto no fue puesto por la decisión de sus dirigentes en el pliego que presentó la CONAIE... y hasta ahora se mantiene (entrevista Floresmilo Simbaña).

La CONAIE se va construyendo como instancia que interpela e intermedia entre las comunidades y el Estado ecuatoriano. El ser parte de la CONAIE no solo se debía a una afiliación política ideológica o de identidad *per se*, sino que se articulaba en la capacidad de esta para representar políticamente las demandas que se hacían presente en lo social rural. La CONAIE inicia entonces su configuración interna como referente organizativo de los cabildos y comunidades rurales; se perfila entonces como la

instancia que gobierna a los indígenas. El gobierno del movimiento indígena entonces debe entenderse, como la instancia de referencia política que logra procesar lo social, articula de esta manera una base comunal y canaliza estas demandas a través de su estructura organizativa y de sus redes de intercambio y politicidad internas. Se conforma de esta manera como una instancia de representación y por lo tanto logra mediante la incorporación de demandas concretas de las comunidades rurales, la incorporación política de estas como parte de un sujeto colectivo político.

En su análisis sobre el movimiento indígena ecuatoriano, Barrera indaga en la relación entre crisis política y estructura de oportunidades para la acción colectiva (Barrera, 2001: 68), su hipótesis central es que la crisis política por la que atravesaba el país en los años 80 y 90 fue una oportunidad para el surgimiento del movimiento indígena como actor político. Tomando a Tarrow, Barrera propone que el conflicto entre las élites ecuatorianas, la ausencia de una convergencia fija y estable de los grupos dominantes, la existencia de aliados lo suficientemente fuertes de los actores movilizadores y la creación de espacios de participación constituyeron el marco de oportunidades para la acción colectiva (Barrera, 2001: 68). La crisis política es caracterizada como aquella que se produce como causa de la ruptura, la falta o el detrimento del consenso procedimental, “no solo supone el disenso respecto de las acciones políticas, sino la discrepancia respecto a las modalidades de su propio procesamiento” (Barrera, 2001: 63).

La crisis en el país se produce en el régimen económico, como una ruptura de la regulación de las competencias entre el sector privado y el público; en el régimen político, deterioro de la relación entre gobernantes y gobernados, expresada en la incapacidad de los gobernantes de incluir o procesar demandas sociales; modo en el que los bloques sociales y políticos se conforman en torno a la reforma; elaboración y difusión de discursos que resignifican la reforma (Barrera, 2001: 66).

Este proceso que articula conjuntamente construcción de proyecto programático condensado en el planteamiento del Estado plurinacional, auto constitución descentralizada y por redes, cohesión interna, representación política de las demandas y

conflictos en lo social; enfrenta en los años 90 el problema político del Estado que no encontraba concreción desde los años 70, y que no se soluciona con la participación de indígenas en listas de los partidos de izquierda y centro izquierda. A la disputa del Estado, tanto como unidad de poder como estructura (Poulantzas), el campo popular le da salida a partir de la movilización y demanda al Estado de profundización de la democracia y ampliación de la democracia a la esfera de la igualdad y los derechos y la resistencia a las políticas neoliberales. A partir de la segunda mitad de los 90, la salida se amplía a la participación electoral con carácter de vocería propia, y se crea para el año 95 el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik.

Es en se contexto de lucha antineoliberal y disputa al Estado, que el movimiento indígena construye relaciones con sectores urbanos. La tendencia frecuentemente citada en la literatura sobre el movimiento indígena en la década de los 90, es la de los sectores urbanos de la ciudad de Quito y Cuenca que confluyen para la creación de Pachakutik (Ospina y Guerrero; Barrera; Ramírez).

La orientación hacia el poder del movimiento es también amplia y ambigua. Por un lado, con la creación de Pachakutik como movimiento político hay una clara demanda y estrategia para obtener y gestionar poder; pero al mismo tiempo como movimiento social la orientación estuvo definida para resistir, interpelar y presionar a los gobiernos y al Estado, para que incorporen derechos colectivos, cambien la orientación neoliberal, para profundizar la democracia y democratizar la política y para posicionar la demanda de plurinacionalidad. Las estrategias usadas son parte de lo que Ramírez señala sobre el movimiento, la poca claridad entre los espacios y los cuadros del movimiento social y el movimiento político (Ramírez, 2009). Para la literatura sobre movimientos sociales, la integración y cohesión es central en este tipo de actores políticos, pero hay poca claridad en los roles y hay cierta variabilidad en las formas de acción y organización interna (Ibarra, 2001: 29-30).

Los recursos movilizados fueron de tipo simbólico, el movimiento indígena se convirtió en un “reducto ético” en medio de la crisis de legitimidad de los sectores políticos tradicionales del país, adquirió legitimidad por su capacidad de movilización y de

propuesta frente al Estado<sup>11</sup>, pero también por su eficiencia en el recogimiento, procesamiento y gestión de las demandas de sus miembros. El movimiento se asentó sobre una estructura organizativa amplia y por la conformación de identidades políticas basadas en vínculos ligados al territorio y el significado de la comunidad, y cuya manera de funcionamiento fue la conformación de redes que permitieron incorporar distintas dimensiones en la vida cotidiana.

Denominaremos a esta corriente como “tendencia pragmática” debido a que su práctica política y el formato que establecieron como relación con las dirigencias tanto de la CONAIE como de la Ecuarrunari reflejan el debate sobre lo estratégico programático y lo pragmático como vías para “construir o alcanzar el poder”.

La tendencia pragmática urbana estaba socialmente constituida hasta los años 90 por sectores barriales articulados en demandas por terrenos para construir viviendas (caso Itchimbia) y acceso a servicios. Pero muchos de sus integrantes tenían varios años de militancia en organizaciones de izquierda. Esta tendencia adquiere además la actoría como ONG y como asesores del movimiento:

(...) son un montón de residuos de los 80, ellos se refugiaron en la CONAIE para sobrevivir. En términos individuales y colectivos tienen un acumulado de militancia de por lo menos 20 años, por lo tanto tenían capacidad para la conducción, de incidencia incluso, de manejo del movimiento indígena. (...) Recuerdo como con la llegada de Ricardo Ulcuango a la presidencia de la Ecuarrunari, casi inmediatamente estos señores vinieron a presentarse como agentes de las ONG a decir aquí hay proyectos, escojan (entrevista Floresmilo Simbaña).

Esta tendencia sumada a la corriente de los sindicatos petroleros, eléctricos y colegios de médicos devino en la coyuntura de la consulta popular contra las privatizaciones en 1995, en la conformación de una Coordinadora de Movimientos Sociales. Para varios dirigentes de la CONAIE si bien esta relación le permitió a la CONAIE abrir sus

---

<sup>11</sup> Como sostiene Ibarra, “la acción colectiva suele ser la herramienta para ejercer el liderazgo con el objetivo de estimular la organización y el apoyo de la gente” (Ibarra, 2001: 36).

relaciones con los sectores urbanos y organizaciones populares, también significó la reducción de su lucha en dos sentidos: debate únicamente de lo electoral y poca capacidad para la construcción y profundización política de su proyecto de Estado plurinacional; y la concentración de su accionar colectivo en la coordinación para la resistencia de leyes, políticas y amenazas neoliberales.

Al mismo tiempo, el movimiento alcanza entre el 95 y el 96 una relación de debate político y coordinación en lo urbano con organizaciones LGBTI, que mediante la minga por la despenalización de la homosexualidad logra en 1996 su objetivo. Sin embargo, debido a los propios conflictos internos del incipiente movimiento LGBTI y la entrada de la dinámica liberal y de agendas de ONG y de derechos sobre las identidades sexuales, que estas organizaciones se rompen y se corta la relación con el movimiento indígena.

La actoría del movimiento indígena se define en el aumento de la capacidad organizativa indígena que le permite adquirir autonomía en un contexto de “ampliación de los marcos de relación social del mundo indio por efecto del incremento de la migración indígena a las ciudades, el acceso de los dirigentes indígenas a la educación formal y a los procesos de capacitación técnica promovidos por las ONG” (Ramírez, 2009: 70).

La otra tendencia que se enmarca en la relación del movimiento indígena con sectores urbanos es la que provenía de la izquierda articulada en la Iglesia de los Pobres y el socialismo democrático. Esta relación estuvo marcada por debates políticos y durante la década de los 90, por una coordinación en el accionar político que devendría en la entrada de esta tendencia a Pachakutik. Es decir, “el eje de reactivación política del campo popular y de la izquierda nacional se debe al éxito político de la CONAIE en las negociaciones de la Ley Agraria, el proceso de contagio de sus repertorios de lucha hacia otros conflictos sociales” (Ramírez, 2009: 71).

Finalmente, la resistencia al Acuerdo de Libre Comercio para las Américas y posteriormente el Tratado de Libre Comercio entre Ecuador y los Estados Unidos abrió

un nuevo ciclo de demandas en el movimiento indígena y en el conjunto del campo popular. La oposición al TLC con EEUU significó para el movimiento mostrar los límites de la lucha en el marco de una democracia liberal y de participación, en esa medida la resistencia a esta nueva fase del neoliberalismo le enfrentó al movimiento con el problema de la producción y el modelo de desarrollo hegemónico. El movimiento indígena entra a mirar los problemas de la realidad global a diferentes escalas; pero al mismo tiempo le significa un esfuerzo por recuperar y actualizar problemas no resueltos: tierra, agua, producción, transformaciones en lo rural, modelo de desarrollo.

Pero además en términos organizativos internos y externos, el movimiento tuvo la necesidad de coordinar con sectores urbanos y diversificar su relación canalizada a través de la lucha específica contra el TLC. En ese marco es que se oxigenan las relaciones con la tendencia pragmática cuando el movimiento coordina logísticamente las acciones colectivas contra el TLC con sectores urbanos de Quito como los rockeros. La relación con la tendencia programática muestra sus tensiones y divergencias en cuanto a sus prácticas y participación en la toma de decisiones fundamentalmente en Pachakutik; y alcanza su mayor conflicto en la apuesta de Pachakutik por una alianza con el entonces candidato Lucio Gutiérrez que desemboca en la presidencia de éste y la ocupación de cargos en Ministerios y Subsecretarías de la alianza MPD y Pachakutik que dura ocho meses. Esta alianza termina en el rompimiento de las relaciones de Pachakutik con el gobierno del coronel Gutiérrez debido a la apuesta del gobierno por avanzar en un proyecto de nuevas élites y articulación con un proyecto imperialista, consolidación del neoliberalismo y desmantelamiento del Estado.

Al mismo tiempo, se produce una ruptura al interior de Pachakutik de la tendencia de la izquierda de la Iglesia de los pobres y el socialismo democrático por diferencias irreconciliables con la tendencia pragmática y la orientación de Pachakutik condensada en su alianza con Lucio Gutiérrez. A partir de ese momento el movimiento indígena se queda no solo sin interlocutor político al interior de Pachakutik, sino que canaliza su relación con los sectores urbanos a través del colectivo rockero Diabluma, pero únicamente en el marco de la coordinación logística y de resistencia al TLC.



Se hace entonces evidente que el movimiento indígena por un lado no logra resolver interna, orgánica y estratégicamente la problemática a la que se enfrenta con la resistencia al TLC; ni tampoco reactualizar en lo político programático las demandas y conflictos de las nuevas realidades rurales y urbanas, migración, empleo múltiple, informalización y resignificación de redes y vínculos de sus bases. Pareciera también que hacia lo externo, debido a la debilidad del conjunto de actores del campo popular a mediados de los años 2000, y a la ausencia de una estrategia de incorporación política del movimiento a sectores urbanos indígenas y no indígenas de manera sistemática, tampoco consigue construir politicidad e interlocución política. Como las entrevistas realizadas señalan, el movimiento indígena sigue sosteniendo un proyecto para el conjunto del país en su accionar político, pero no alcanza a representar la realidad, es decir las condiciones materiales y objetivas, pero también de nuevas subjetividades y actorías sociales, en una respuesta política, estratégica y programática. Para el movimiento, especialmente en el ámbito de las dirigencias, la estrategia con sectores indígenas urbanos pasa por el fortalecimiento del poder comunitario en lo rural, ya que sostienen que los y las migrantes indígenas se articulan al movimiento a través del sostenimiento de sus vínculos con sus comunidades.

Sin embargo, este análisis no es suficiente para mirar en detalle no solo el carácter de los vínculos de los migrantes con sus comunidades, o para reflexionar sobre las mujeres indígenas migrantes de Cotopaxi en la ciudad de Quito; sino que estas repuestas lo que visibilizan es justamente una distancia entre lo social del movimiento y lo político en cuanto a las dirigencias. Como sostiene Blanca Chancoso, es imprescindible pensar en una comunidad ambulante que permita la articulación política de las nuevas realidades migrantes y urbanizadas al movimiento indígena.

### **Capítulo III**

#### **Mujeres indígenas: representaciones y la educación como capital simbólico**

El objetivo de este tercer capítulo es doble: en primer lugar, reflexiona sobre la construcción de la identidad de ser mujer indígena en Ecuador a través de un recorrido propuesto por Andrea Pequeño, que visibiliza la representación de las mujeres indígenas en varios documentos producidos por el Estado ecuatoriano, por la institucionalidad para los derechos indígenas en el Estado y por las organizaciones indígenas. Este análisis se enriquece con los aportes que elabora la investigadora peruana Carmen Blanco en su libro *Las hijas de la Pachamama* (2011), cuya lectura constituye una mirada de las mujeres indígenas “al interior del movimiento”. La tesis que organiza el libro es que la invasión colonial significó la imposición de un dominio patriarcal en las comunidades campesinas indígenas andinas, o como ella lo llama implicó una “invasión patriarcal” (Blanco, 2011: 72).

En segundo lugar, me propongo analizar la estrategia del movimiento indígena para la incorporación política de sectores urbanos indígenas al conjunto de demandas en la lucha por la democratización. Mostraremos cómo la educación se constituye como estrategia y capital social para la incorporación de las mujeres indígenas de la provincia de Cotopaxi a la estructura organizativa del movimiento indígena. El propósito final del presente capítulo es retomar la idea de que la identidad colectiva es una estrategia de articulación (Laclau y Mouffe, 1985) y canal de vinculación del movimiento indígena, y al mismo tiempo es escenario de disputa en el proceso hegemónico.

Como señalan Laclau y Mouffe y Mallon, la hegemonía como articulación, como proceso de negociación política y de procesamiento del conflicto implica la configuración y transformación de las identidades colectivas. En ese sentido elaborar una síntesis de las representaciones sobre las mujeres indígenas y las identidades construidas en dominación y resistencia sobre “ser mujer indígena” es necesaria para reflexionar sobre el significado de las actorías políticas de ellas en el movimiento. Pero

además porque al convertirse en un escenario de disputa, el discurso que se elabora sobre ellas o que ellas elaboran sobre sí mismas, permite ubicar la hegemonía en el proceso de producción de marcos discursivos. Es decir, lo que se construye como identidad de las mujeres indígenas dirigentes de Cotopaxi está determinado tanto por el contenido que adquiere la identidad colectiva paraguas, el ser indígena, que permite que sean parte del movimiento, como por la agencia de ellas en ese proceso de negociación de qué significa ser indígena y qué significa ser mujer indígena.

Como veremos, la producción de marcos discursivos no radica únicamente en la producción de representaciones intelectuales ni mucho menos académicas, sino que también se va definiendo en la acción y agencia de los actores. En ese sentido este capítulo también muestra el accionar político de las mujeres indígenas en esa disputa por el sentido interno del movimiento.

### **3.1 Representaciones, identidades y resistencias de las mujeres indígenas**

Las imágenes sobre las mujeres indígenas dependen del contexto sociohistórico en el que han sido producidas, pero además han sido elaboradas como “discursos representacionales” (Pequeño, 2007: 15) que informan sobre los “indios imaginados” (Muratorio 1994: 10 en Pequeño, 2007: 15). La investigadora Andrea Pequeño cuestiona gran parte de la literatura que trabaja la identidad étnico racial y sus representaciones porque consideran el mundo indígena como un todo homogéneo que no discute ni la diversidad que lo compone ni las desigualdades y el conjunto de relaciones presentes en él, como las relaciones de género. Devela que en la mayoría de esta literatura las mujeres indígenas son representadas como seres manipulados, por fuera de la historia y como identidades rígidas y predeterminadas (Pequeño, 2007: 17).

Como ejemplo el trabajo de Crain (2001) quien investiga el caso de las mujeres de Quimsa en Ecuador, aquí se propone a las mujeres indígenas como guardianas de la identidad de la comunidad en donde la vestimenta “tradicional” las liga a la representación de lo auténtico como sinónimo de permanencia en el campo. Crain sostiene que lo urbano implica un proceso de “desindigenización” y redefine su estatus

étnico. Las mujeres aparecen como “agentes de conservación de los rasgos culturales de sus colectividades” (Pequeño, 2007: 18). Esta mirada deja de lado la existencia de cambios y diversidades en las mujeres indígenas, en un ejercicio que las deshistoriza. De acuerdo a esta tesis, las mujeres indígenas serían “más indias” (De la Cadena, 1991) debido a que poseen “una característica cultural adscrita al género femenino” (Pequeño, 2007: 19); esta característica cultural naturalizada es la de cuidar y mantener la cultura impidiendo el contacto con lo exterior, constituyéndose como transmisoras de identidades colectivas. Este trabajo cuestiona esa mirada esencialista y naturalizante de lo que constituyen las mujeres indígenas, sugiriendo una construcción que permita la abrir la construcción de las identidades en escenarios de disputa, donde los actores, en este caso las mujeres indígenas no están preconstituídas ni pueden asumirse como actoras fijas en el tiempo, si no de acuerdo a lo que van produciendo en los distintos contextos por los que sus actorías políticas transitan. Finalmente, la autora nos propone que al convertirse el movimiento indígena en actor político a través de la movilización, logró disputar la construcción de su propia representación (Pequeño, 2007: 16).

Se revisan varios documentos elaborados por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, CODENPE, en el que las mujeres indígenas aparecen “como representantes de las colectividades y son convocadas como tales en cuanto son –por el discurso dominante- concebidas como “más indias” y consideradas –desde el propio sector indígena- como guardianas y reproductoras biológicas y culturales de su grupo” (Pequeño, 2007: 31).

En la representación de las mujeres indígenas como resultado del V Censo poblacional realizado por el Estado ecuatoriano en el año 2000, las mujeres son sujetos que se han quedado colgadas en el tiempo y que deben ser incorporadas en esas identidades rígidas al mundo moderno (Pequeño, 2007: 39). En el uso que se da de las imágenes de las mujeres indígenas en los textos de educación pública, la investigadora concluye que la mujer indígena es concebida en tanto su rol como reproductora biológica pero también cultural de su etnia (Pequeño, 2007: 45).

mediante este recurso se las indigeniza, se las convierte en símbolos de una cultura tradicional-rural arcaizada y –al escencializarlas– las transforma en un icono pictórico y estático. Dentro de este discurso, la feminización de las colectividades es la oferta de contacto con un mundo primitivo, puro y pasado y, en virtud de esta naturaleza femenina, se propone y promociona un territorio dispuesto a ser conocido, descubierto y conquistado” (Pequeño, 2007: 45).

Por último, la autora explora la representación de las mujeres indígenas en el mapa de América, producto elaborado en la II Cumbre de Pueblos Indígenas de Abya-Yala en el año 2004, en plena lucha contra el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas en donde las organizaciones indígenas superan la racialización y feminización de la geografía, invirtiendo las relaciones de poder (Pequeño, 2007: 361-62).

Existe un común denominador en toda la literatura que se sitúa como mirada interna del movimiento (documentos que forman parte de la institucionalidad femenina indígena, investigaciones elaboradas por mujeres indígenas) y en los discursos orales de las lideresas indígenas cuando se refieren a ellas mismas: se sitúan en una mirada de larga data, es decir en un período de memoria larga que va desde la existencia de culturas pre incaicas, pasando por la constitución del incanato, para luego llegar a la invasión y colonia española, continuar con la configuración de Estados nacionales y finalizar con la historia “reciente”. Es en ese contexto que las mujeres indígenas ubican sus reflexiones y construyen sus identidades. Consecuentemente, iniciaré con un muy breve recorrido sobre cómo se miran así mismas las mujeres indígenas en esta memoria larga.

La literatura sobre el papel de las mujeres indígenas en las sociedades andinas pre incaicas sugiere que tuvieron importantes roles como sacerdotisas y médicas, “encargadas del culto a la Pachamama y la Mamakilla o madre luna” (Blanco, 2011: 35), y también se desempeñaron como líderes político religiosas de sus ayllus.<sup>12</sup> De hecho el tejido de la zona andina fue desarrollado fundamentalmente por mujeres. Investigaciones como la de Irene Silverblatt (1990) proponen que con la constitución

---

<sup>12</sup> Para un desarrollo más amplio revisar Rostorowsky, María 1988. La mujer en la época prehispánica. Documento de trabajo No. 17, Serie Etnohistoria No.1, Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

del Estado inca, “las mujeres heredaban a sus antepasadas mujeres y los varones a sus antepasados varones” (Blanco, 2011: 43).

En este punto quisiera señalar que la bibliografía sobre relaciones de género en sociedades precolombinas y coloniales muestra la tensión irresuelta sobre el momento en que aparece el patriarcado en las sociedades andinas. Por un lado se propone que este surge con la invasión española, otros sugieren que en sociedades precolombinas a pesar de que las mujeres tenían papeles relevantes en la dinámica política, religiosa y económica, existían relaciones desiguales de género. Si bien reconocemos ese debate, nuestro interés es mostrar cómo las propias mujeres indígenas han elaborado un discurso sobre el apareamiento del patriarcado en sus comunidades ligándolo con la colonia española. Sin duda, la invasión española y la colonia imprimieron un tipo de articulación específica entre estructuras coloniales, patriarcales y de clase que significó una desestructuración de las sociedades andinas, en donde las mujeres indígenas estuvieron sometidas al “uso de violencia sexualizada convirtiendo de esa manera los cuerpos de las mujeres en un botín de guerra más” (Blanco, 2011: 50). Como sostienen investigadores como Macera (1978) y Lumbreras (1974), los invasores legitimaban a través de las violaciones y concubinatos forzosos a las mujeres indígenas, el despojo de las riquezas de la sociedad inca y la expropiación de las tierras que las mujeres tenían. A esto se sumó que “las mujeres indígenas de las elites perdieron la representación política y la posibilidad de tener cargos políticos” (Blanco, 2011: 53), con la inauguración de un sistema de tutelaje que las obligaba a someterse a sus maridos de acuerdo a la ley española.

En el caso de las mujeres comuneras que no pertenecían a las elites, el sistema colonial las afectó al imponer una serie de impuestos a los ayllus, que eran pagados en tejidos elaborados por las mujeres: “Muchas mujeres fueron llevadas a trabajar a los obrajes, grandes fábricas textiles donde las explotaban” (Blanco, 2011: 55). La obligación de que los hombres comuneros provean de mano de obra a las mitas mineras significó una migración masculina y por lo tanto una sobrecarga laboral para las mujeres en los ayllus (Blanco, 2011: 54).

Pero las mujeres indígenas también fueron importantes en toda la resistencia de los pueblos indígenas al yugo español. Durante todo el régimen colonial, la literatura advierte de la presencia de mujeres indígenas en la dirección de los levantamientos contra el pago de impuestos y el sistema mitayo y de obraje (Silverblatt, 1990: 126-143). Así mismo

muchas mujeres criollas y mestizas se sumaron a la lucha independentista (...) sin embargo, a pesar de sus aportes económicos, logísticos (comida, lugares para esconderse), aportes organizacionales e incluso militares, ellas fueron vistas y recordadas más en calidad de 'esposas de', 'amantes de', 'madres de' héroes criollos masculinos (Blanco, 2011: 65-66).

Con el surgimiento de las repúblicas y los estados nacionales, las mujeres indígenas siguieron participando en revueltas por la reforma agraria, contra el sistema de haciendas y han sido fundamentales en la demanda por los derechos para los trabajadores en las haciendas, contra los abusos de la Iglesia católica y por la demanda de educación bilingüe.

En ese sentido, se reconoce la existencia de estructuras de opresión, dominación y explotación presentes en las sociedades andinas contemporáneas, que constituyen problemas históricos que definen los actuales problemas de las mujeres indígenas. Estos son racismo, capitalismo, patriarcado y colonialismo (Blanco, 2011: 78-87). Eso significa que las mujeres indígenas en el campo tienen triple rol, por un lado son responsables de la reproducción de la familia, es decir del sostenimiento de la economía del cuidado, las tareas domésticas, y la crianza de los hijos, los ancianos y el marido; además tienen un rol productivo, aquí son determinantes en la producción de alimentos, actividad que puede generar o no ingresos, en la crianza de animales menores, y la producción agrícola y actualmente en la elaboración de artesanías para la venta; y finalmente, un papel en la gestión comunitaria que implica ser responsable de los hijos ante la escuela, llevar a cabo trámites, ser parte de las mingas, desempeñar trabajo organizacional, etc.

En un contexto de feminización del campo y de la pobreza, que se refiere a que existe una mayor cantidad de mujeres en relación a los hombres que viven, trabajan y sostienen el campo pero que además son muchas más en situación de pobreza, el triple rol de las mujeres indígenas del campo, al que se podría sumar el trabajo de cuidado de la naturaleza, ha implicado que en el campo las mujeres trabajen veinte horas más por semana que los hombres (Aguinaga, 2012, s/p). A esto se suma la existencia de violencia machista en sus comunidades y familias, que ha significado mayores dificultades para las mujeres no solo en sus vidas cotidianas si no en el camino de su actoría política.

Pero ¿cómo se ven las mujeres indígenas así mismas en el largo camino de la resistencia? ¿Cuáles son sus demandas y cuál es el significado de su actoría política tanto para sus vidas como para el de otras mujeres y del mismo movimiento?

En este sentido, las mujeres indígenas han construido una actoría política compleja que se enmarca por un lado en su autoreconocimiento como portadoras y defensoras de la cultura que van resistiendo en sus espacios cotidianos de manera colectiva (Blanco, 2011: 113-116), en la defensa de los territorios de los pueblos y nacionalidades indígenas y el cuidado de la naturaleza, la soberanía alimentaria y el agua (Blanco, 2011: 117-120); en su lucha por una participación política plena en todas las instancias de la estructura organizativa del movimiento indígena; pero también en la demanda por una vida libre de violencia, en ese sentido han articulado la lucha por los territorios con la lucha por la soberanía de sus cuerpos (Blanco, 2011: 121).

Han desarrollado además una importante institucionalidad dentro del movimiento indígena mixto, pero solo de mujeres indígenas en el ámbito nacional y regional. Desde esa perspectiva están las experiencias de la coordinación de mujeres como parte de las Cumbres de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya-Yala en 2004, en este espacio se trabajaron los derechos de las mujeres como parte de los derechos colectivos, las mujeres en la construcción de poder y democracia, la identidad y la cosmovisión, el modelo de desarrollo y el impacto de la globalización desde la mirada de las mujeres, y la violencia y discriminación contra la mujer indígena (Blanco, 2011:



131). Una segunda experiencia es el Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas creado hace 15 años como un espacio para generar articulaciones entre las dirigencias indígenas nacionales y las organizaciones indígenas de base, el Enlace tiene incidencia con espacios de mujeres indígenas en la ONU y se ha constituido como un espacio de formación de indígenas profesionales. A pesar de la enorme carga de machismo en las organizaciones indígenas, dirigidas de Cotopaxi como Cecilia Velasque lograron desempeñarse como secretaria técnica del Enlace y posicionar que la existencia de espacios solo de mujeres constituye una estrategia para abrir más espacios de análisis, discusión y valorización de las mujeres.

(...) los hombres decían ay por qué se reúnen solo las mujeres, pero nosotras les decíamos necesitamos nuestro propio espacio, donde tenemos que debatir nuestras propias necesidades, nuestras propias estrategias inclusive y de ahí juntarnos con los compañeros de alguna manera para equilibrar la igualdad de condiciones, no? (Entrevista C.V., 2011).

En cuanto al ámbito nacional, las mujeres de Cotopaxi han sido pioneras en la creación de espacios y encuentros solo de mujeres, por ejemplo en el año 1999, Norma Mayo, importante dirigente de la provincia de Cotopaxi, organiza el primer Congreso de Mujeres con la participación de 700 mujeres de todo el país. En este Congreso se definen tres acuerdos centrales. “(...) crear una organización nacional de mujeres indígenas del Ecuador, la conformación de una directiva para esta organización y finalmente, el dar seguimiento a la coordinadora de Mujeres y del Enlace Continental” (entrevista N.M., 2011).

Mi hipótesis sobre el significado de la actoría política de las mujeres indígenas e que estas no solo luchan por demandas de reconocimiento y dignidad, si no que han logrado construir un proceso de disputa del sentido político del movimiento mostrando sus límites internos para la incorporación política de otras experiencias que permitirían ampliar su base social y avanzar en la construcción del estado plurinacional como proyecto profundamente anti colonial. Las mujeres indígenas nos muestran que las experiencias de vida que implican tránsito por las ciudades y desempeño de empleados

domésticos remunerados y trabajos precarios, son experiencias que develan otra parte de la estructura colonial presente en la sociedad ecuatoriana.

Antes de pasar a la última parte de este capítulo, quiero recapitular señalando algunos puntos centrales para la presente tesis. En primer lugar, que es a través de las historias de vida y de los recorridos de las mujeres indígenas de Cotopaxi donde podremos ir construyendo reflexiones sobre su identidad colectiva. Por lo tanto, acojo la propuesta de Laclau y Mouffe (1985) sobre la transformación de las identidades en el proceso de articulación. Así como Andrea Pequeño este trabajo se inscribe en una mirada historizada sobre las mujeres indígenas en donde su construcción política como actoras se convierte en mecanismo para disputar su propia representación. Y así como Carmen Blanco, la actoría de las mujeres indígenas al ser histórica y situada, se ubica en un contexto de desigualdades y opresiones patriarcales al interior del movimiento. En ese sentido, el reconocimiento de las desigualdades en las relaciones de género en el movimiento indígena fortalece la idea de que éste es un campo de fuerzas (Roseberry, 1994) no monolítico, en donde el marco de relacionalidad (Sayer, 1994) se negocia entre distintos grupos como parte de un proceso hegemónico (Mallon) en la construcción de su organización interna.

El siguiente capítulo nos mostrará como en el proceso de configuración de dirigencias políticas de las mujeres indígenas sus identidades van transformándose y van ampliando “vitalmente” el sentido de la identidad política el movimiento. Pero también de las limitaciones de éste para procesar políticamente lo que arrojan estas experiencias.

Ahora pasaremos a mirar la capacidad del movimiento para incorporar, procesar y negociar políticamente a sectores indígenas urbanos y cómo la demanda de la educación constituye un capital social central en la disputa de las mujeres indígenas por la definición de su identidad política y en su participación en la estructura organizativa.

### **3.2 La apuesta por la educación: incorporación política y configuración de mujeres indígenas como sujetos políticos**

Como vimos en el segundo capítulo, luego de la derrota sufrida por los movimientos agraristas de los años 60 y 70, la demanda por tierra de las organizaciones se amplía a la demanda por la educación en los años 70 y fundamentalmente deviene en estrategia en la década de los 80.

Sobre la experiencia educativa intercultural bilingüe en la provincia de Cotopaxi, el trabajo de Carmen Martínez muestra cómo los salesianos fueron un actor relevante en la construcción de procesos organizativos indígenas a partir de la conformación de escuelas que articularon la enseñanza en quichua, los conocimientos del sistema educativo tradicional y el desarrollo de habilidades útiles y técnicas para los jóvenes de las comunidades. En lo que Martínez llama “combinar la evangelización de los campesinos indígenas con su desarrollo humano” (Martínez 2004: 1) y que recoge los planteamientos de la Teología de la Liberación y la educación popular, se formaron dirigentes indígenas y campesinos fundamentales para el proceso organizativo del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi y para espacios por fuera de la provincia como la dirigencia en Pachakutik y la CONAIE. El argumento central de la antropóloga es que la acción de la Misión Salesiana contribuyó a que “Cotopaxi sea una de las provincias del Ecuador, con mayor solidez y militancia del movimiento indígena” (Martínez, 2004: 2).

La entrada de los salesianos a Zumbahua, a fines de la década de los setenta se orientó a acompañar a los campesinos en sus demandas por el acceso a la tierra pero también en su demanda por la educación. Esta última como resultado de las dificultades para realizar los trámites que la reforma agraria arrojó a los sectores campesinos. En efecto, una mayoría abrumadora de indígenas se encontraban en situación de analfabetismo, las mujeres constituían un 95% de la población analfabeta (Manangón, Baltazar y Trávez 1992 en Martínez, 2004). En 1976 comienzan las primeras experiencias de educación indígena a través de un proyecto de alfabetización que formará parte de la campaña nacional de alfabetización durante el gobierno de Roldós. El proyecto salesiano “señala

que la educación fiscal hispana no era adecuada para los indígenas porque imponía patrones culturales extraños y el horario y el calendario escolar eran incompatibles con el trabajo del campo” (Martínez, 2004: 15).

Martínez narra cómo se conforma una red de escuelas primarias bilingües que fue reconocida por el Estado ecuatoriano como Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC), y que formó parte de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) creada en 1988 (Martínez, 2004: 2). Este paso significó una institucionalización, formalización y profesionalización de los maestros bilingües que desembocó en el surgimiento del colegio bilingüe Jatari Unancha entre 1989 y 1991. A partir de 1994 se crea un programa universitario de Licenciatura en Educación Intercultural Bilingüe para maestros rurales y técnicos en agronomía como parte del Programa Académico Cotopaxi, PAC, inserto en la Universidad Politécnica Salesiana).

Cotopaxi es una provincia inmersa en la dinámica migratoria y ha sufrido un deterioro en las últimas décadas de las economías campesinas, esta complejidad ha implicado que proyectos educativos como el impulsado por los salesianos adopten un enfoque que supere el campesinista. Como relata Martínez, “se buscó formar maestros rurales y expertos en desarrollo agropecuario. Se trató de educar a los niños en las escuelas primarias para que sean campesinos modernos que, sin embargo, sepan respetar la sabiduría agrícola de los mayores y apreciar las técnicas tradicionales” (Martínez, 2004: 11).

Una de las conclusiones a las que llega Martínez es que el surgimiento de la educación intercultural bilingüe se explica como una estrategia frente a la ausencia del Estado ecuatoriano para garantizar educación en zonas rurales y como respuesta a la discriminación que había contra los campesinos en las escuelas fiscales hispanas.

Cómo explica la investigadora que el proyecto salesiano de educación haya sido tan reconocido y continúe existiendo en Cotopaxi, básicamente porque es un sistema que se acomoda a la realidad de los estudiantes, por ejemplo adapta el calendario de la educación secundaria a la situación socioeconómica de los estudiantes, por ejemplo que

el Colegio Jatari Unancha es semipresencial, las clases son los fines de semana. “Los salesianos fomentan la participación de la mujer, sobre lo que comentaré más tarde, y acceden a que las estudiantes acudan a clases con sus hijos, los alimenten mientras estudian, o los dejen jugando cerca de las aulas. Esto permite que las jóvenes madres combinen la educación con el cuidado de sus hijos” (Martínez, 2004: 19).

Finalmente, la experiencia de educación intercultural bilingüe fomentó la organización política y la cultura indígena. Se “(...) promovió la conciencia política de los indígenas y les formó como futuros líderes. Los salesianos fueron actores centrales de este proceso de organización indígena en la provincia a nivel de comunidad, de organización de segundo grado y provincial” (Martínez, 2004: 23).

Durante los años de conformación de las primeras organizaciones de segundo grado en la década de los 70, que luego pasarían a formar parte del entramado organizativo de la Ecuarrunari, la posibilidad de que hubiera maestros y maestras indígenas se convierte en una ganancia estratégica:

Empezamos a hacer reuniones con las comunidades, a convocar con las comunidades, es que cuando ya la gente supo que (haciendo un paréntesis), supo migrar hacia donde la gente de las comunidades sin que aún yo me hiciera conocer, son ellos quienes me celebraron mi graduación, sus aportes incluso y la esperanza de decir por fin “tenemos alguien nuestro”, esas eran las palabras: tenemos alguien nuestro que va a estar con nosotros (entrevista Blanca Chancoso).

Maestras indígenas se convierten en alguien propio de las comunidades en las que pueden confiar porque no son mestizas, pero sobre todo porque son indígenas; opera aquí una memoria colectiva impregnada en el sentido común de las comunidades sobre la historia de dominación compartida y en la “natural” relación de confianza entre indígenas. Pero además ellas representan a quienes por sus conocimientos y su experiencia en el mundo tradicionalmente mestizo, el de la educación, adquieren mayores herramientas para la intermediación de la dinámica de injusticia en las que cotidianamente viven las comunidades con las autoridades formales. Maestros y

maestras indígenas son quienes pueden transitar entre dos mundos y conllevan la posibilidad de lo público.

El ser educadora implica en ese momento específico del movimiento, la concreción de un capital simbólico legítimo capaz de articular a las comunidades y comunas. Como relata Blanca, Chancoso, indígena de Cotacachi, primera y única mujer que ha alcanzado la presidencia de la Ecuarunari, encargada de la Escuela de Mujeres Dolores Cacuango, y una de las más importantes dirigentes del actual movimiento indígena, se vincula con el movimiento indígena a partir de sus estudios como maestra.

(...) los días sábados cuando no teníamos espacio en casa ni en donde, en las esquinas de la ciudad empezó a hacer reuniones, comenzamos a encontrarnos con los cabildos de las comunidades donde acudían a informar sus problemas, porque ya nos fuimos conociendo; entonces los otros que eran de otra comunidad, otra zona con los que yo estaba ahí, en la otra zona empezamos a encontrar y a reunirles de una zona con la otra zona y es así como nos vamos conociendo las comunidades, son vínculos que tenemos, que comenzamos en la casa de un compañero, comenzó a ser nuestra sede, que los sábados ya no eran días de feria para nosotros, eran asambleas grandes dónde se iban todo el día queriendo resolver los problemas de las comunidades: abusos de autoridad, problema del racismo, los maltratos que tenía en los buses, la cuestión de los diezmos y primicias con la iglesia... (Entrevista Blanca Chancoso).

Esta experiencia fue la semilla de lo que se conformó como la Confederación Campesina Indígena de Imbabura, que posteriormente se convirtió en la Federación de Indígenas y Campesinas de Imbabura, FICI.

Les convocábamos ahí, ya sabían, nos encontrábamos, ya nos iban mirando (...) hasta ochenta gentes teníamos que pedir la casa a alguien, entonces ya se sabía en donde era pues ahí nos buscaban y nos sentábamos a resolver las decisiones colectivas comunitarias y en los días domingos nos empezaron a invitarnos a sus comunidades, entonces no acababa el sábado ahí sino que el sábado recogíamos todo el que pasaba y tratábamos de resolver los sábados ahí citándole a alguien: si es que era entre comunero citándole ahí en ese espacio para resolver amigablemente, si no era comunero de todas formas, le citábamos para ver si es que acogía y si no acogía entonces ya sabía que ya no era con una persona que enfrentaban sino con todo el

conglomerado, entonces aceptan la propuesta o no, no más. Entonces los domingos era la visita a la comunidad donde mayor problema tenían, allá nos reuníamos todos, ya eran asambleas provinciales, ya no era asamblea comunal sino que era provinciales, entonces por lo menos siempre nos reuníamos, la más pequeña reunión era de ciento cincuenta gentes siempre eran... no habían ni ONG, ni proyectos, ni teléfonos, ni pasajes, no teníamos nada. Nosotros íbamos así, ni conocíamos, nos decían en tal comunidad, se bajan, entonces a qué hora es en tal centro, entre los otros grupos de los maestros, jóvenes, estábamos, citábamos en un cierto lugar de la estación desde el bus, a determinada hora y ahí íbamos en grupo por la terminal cuanto sea al lugar de la reunión, se llevaba lo suyo y cada quién con su grano de maíz, con lo que sea; y la comunidad nos invitaba un poco de tostado, un mote, unas papas, porque es era el almuerzo general y desde las diez, terminábamos a las cuatro de la tarde, retornábamos a las casas cada quién. Son trabajos de base de la comunidad, que sin vivir en la comunidad es un trabajo que iniciamos desde abajo. Son momentos que cómo se van resolviendo con las comunidades, resolviendo problemas, situaciones, pero estando ahí (entrevista Blanca Chancoso).

Como podemos ver en este relato, una de las vías para que las mujeres indígenas construyan liderazgo es su acceso a la educación. Sin embargo, en ese momento esa vía no era una vía pensada por las mujeres indígenas, tampoco constituía una estrategia orgánica del movimiento indígena, era fundamentalmente una demanda por el acceso a la educación y por la ampliación de la justicia social.

A partir de los años 80, el movimiento desarrollará la propuesta sobre la educación como parte de la estrategia de formación, articulación y vinculación política, reafirmación cultural y dignificación; pero además incorpora la educación intercultural bilingüe como uno de los primeros contenidos de la plurinacionalidad. La forma que adquiere la propuesta es la conformación de un sistema de centros de educación intercultural bilingüe que en la ciudad de Quito se refleja en la constitución de dos centros de alfabetización adonde acudían a finales de los 80 y la mitad de los años 90, indígenas migrantes mayoritariamente hombres provenientes de Chimborazo y Cotopaxi. El uno en el panecillo y el otro en San Roque.

Como relata José Atupaña, uno de los alfabetizadores y educadores durante los años 80 y 90, entre 1984 y 1985 la conformación de estos centros pilotos se debieron primero a un motivo para “aglutinarnos, encontrarnos entre indígenas migrantes en Quito”. Posteriormente con la legitimidad que alcanza la CONAIE en el levantamiento del 90, se conforman ya estas experiencias como centros de alfabetización y educación intercultural bilingüe. Aquí los educadores indígenas preparaban módulos de diversas materias algunos en castellano y luego se terminaba hablando en quichua, luego fueron incorporando conocimientos en quichua y se elaboraron módulos también en este idioma. A la estrategia de educación se suma el encuentro cultural e intercultural de los indígenas migrantes quienes acudían en la noche luego de sus trabajos en la venta de productos agrícolas en los mercados, y de las ventas informales que realizaban en la ciudad de Quito.

José recuerda que en los años 90 la CONAIE no solo se encargó de enfrentar y representar los conflictos por tierras de las comunidades, sino que su acción fue clave en la asesoría jurídica de los conflictos de los indígenas urbanos con las ordenanzas municipales contra los informales y las ventas en mercados. Es ahí donde la CONAIE construye representación con estos sectores, que no solo se sentían parte de esta porque sus comunidades eran parte de la CONAIE en el ámbito rural. Los migrantes indígenas en Quito fueron actores clave que a través de redes familiares y comunales sostuvieron la llegada de la población indígena comunal rural en las movilizaciones y levantamientos de la CONAIE a lo largo de toda la década de los 90 y parte de los 2000 en Quito.

La demanda de educación que abarcó la década de los 80 y la mitad de los años 90, constituyó la narrativa de confluencia de las mujeres indígenas y les permitió avanzar en su conformación como sujetas políticas al interior de sus organizaciones mixtas. La demanda por la educación es valorada como una posibilidad de dignificación de la vida de las mujeres. Las mujeres indígenas organizadas en la década de los 80 en torno a la alfabetización plantearon que la superación del analfabetismo no era solo una demanda de autonomía como la posibilidad de escribir su firma para algunos trámites, sin la presencia del marido, padre o hermano, o la importancia de poder apoyar a sus hijos con



las tareas escolares; constituía además un paso en la conformación de una vida digna. Para ellas la demanda de dignidad, el dotarle contenido a la vida permitía superar la inequidad; porque permitió redefinir la relación de tutelaje sobre las mujeres indígenas. Las alfabetizadas pudieron ampliar su margen de autonomía al dejar de necesitar un hombre para ciertas actividades y avanzar en su participación política tanto como autoridades en sus organizaciones como posteriormente a partir de la mitad de los años 90, en cargos del sistema formal de participación.

Las mujeres indígenas en la década de los 90 sostuvieron tres elementos que formaban parte de los contenidos disputados en la demanda de educación: 1) el sistema capitalista recluía a los más pobres a la inequidad e impedía su acceso a la educación, trabajo digno; 2) el capitalismo limitaba el acceso de los indígenas, pobres y sobre todo de las mujeres a los espacios públicos; y 3) el machismo era uno de los mayores problemas de las comunidades y en las organizaciones que afectaba a las mujeres y las subordinaba a roles domésticos, por lo tanto la educación era la puerta para la entrada de las mujeres como sujetos públicos. Pero además permitió desenvolverse mejor en los distintos circuitos de capitales en los que las comunidades estaban inmersas; y acceder a un conjunto de derechos como tener acceso a un mejor trabajo y crédito productivo, que sin la lectoescritura se volvían imposibles. El acceso a la educación significó también ampliar los términos y márgenes de negociación de las mujeres indígenas con sus organizaciones mixtas y abrió la posibilidad de configurar con un mayor capital simbólico sus propias organizaciones de mujeres.

En conclusión a partir de los años 90, las mujeres indígenas no solo denuncian la naturalización del espacio doméstico y el rol que las mujeres ocupan sino que fortalecen su demanda por capacitarse, estrategia que les permite incorporarse a la toma de decisiones que, estará presente a lo largo de las últimas dos décadas.

Pero cómo se concreta y por qué vías la demanda de educación y formación política de las mujeres indígenas de Cotopaxi, cuáles son las otras vías que permiten su construcción como sujetas políticas; sobre qué vínculos y ejes se asientan estas estrategias, cuáles refuerzan y cuáles se reconfiguran y se generan; cómo funciona esta

red de relaciones y capital simbólico, bajo qué condiciones, en qué circuitos, en qué se diferencian estas redes de circulación y constitución de politicidad en las mujeres indígenas de Cotopaxi? Estas preguntas serán desarrolladas en el siguiente capítulo.

## Capítulo IV

### **Mujeres indígenas de Cotopaxi: proceso hegemónico y marcos de disputa**

En los últimos 25 años, el movimiento indígena ecuatoriano ha ampliado y complejizado sus demandas sobre lo territorial, lo agrario y lo productivo; en otros momentos ha incorporado políticamente a sectores urbanos indígenas en una estrategia de alfabetización y educación bilingüe. En este capítulo final veremos el camino de las mujeres indígenas de Cotopaxi en el proceso de articulación y de disputa de los marcos discursivos del movimiento. Se mostrará cómo la estructura de oportunidades, es decir ciertas condiciones y la combinación de educación formal y política lo que genera capital social y cultural y de esta manera las mujeres adquieren legitimidad en el movimiento. Esta dinámica se produce a partir de la negociación política de las demandas de las mujeres indígenas y los límites del movimiento para procesar el conjunto de las experiencias, laborales e identitarias, que las mujeres adquieren en sus trayectorias para convertirse en dirigentes. Sus historias darán cuenta del tipo de identidad colectiva que se conforma, de los vínculos que se establecen en contextos de migración y dominación; y de qué es lo que incorpora políticamente el movimiento de estas identidades y vínculos.

En el segundo capítulo se mostró en primer lugar, cómo el movimiento indígena a lo largo de los últimos 30 años, se constituyó como un sujeto político con experiencia de relación y articulación con sectores urbanos; con capacidad para la incorporación de demandas y de interlocución y mediación con el Estado; con una estructura organizativa compleja que se articula territorialmente, y que va traduciendo políticamente las definiciones de territorio, comunidad y relación con el movimiento. En el tercer capítulo reflexionamos sobre el significado de la actoría política de las mujeres indígenas y la articulación con su identidad colectiva. Comprendimos además cuáles fueron las demandas y ejes de articulación política de los migrantes indígenas en la ciudad de Quito y fundamentalmente de las mujeres indígenas para construirse como actoras políticas. Finalmente, el objetivo de este último capítulo es fortalecer la idea de que el

movimiento indígena no es un actor monolítico atemporal y predeterminado, sino que existe como actor histórico, compuesto por distintos actores, con identidades que se van negociando dentro del marco de una identidad política, el ser indígena. Un actor que contiene la diversidad y por lo tanto el antagonismo, en donde los diversos grupos que lo componen y los conflictos producto de estas relaciones, se procesan y negocian políticamente. Uno de estos grupos lo constituyen las mujeres indígenas, que para la investigación que propongo son dirigentes de la provincia de Cotopaxi. Para convertirse en dirigentes del movimiento recorren una serie de experiencias que incluyen migración a las ciudades y desempeño de trabajos domésticos remunerados e informales. Esto se produce en el contexto de una estrategia de formación política y educación formal que se configura como capital social para las mujeres y que mejora su posibilidad de ser parte de la estructura organizativa del movimiento. Las mujeres indígenas van construyendo sus demandas, discursos e institucionalidad propia en la trayectoria de sus dirigencias y van disputando sentidos internos e identidades que fortalecen su capacidad política y su entrada a la esfera de lo público. Sin embargo, como se propone en este capítulo último, el movimiento tiene enormes dificultades para incorporar toda la experiencia de ellas en su construcción política, lo que nos sugiere que el resultado de esa negociación política arroja pistas para mirar cómo los límites internos del movimiento pueden significar límites para ampliarse y disputar el conjunto del campo popular.

Ya que el propósito es aportar sobre cómo se produce la configuración de la hegemonía interna del movimiento y el papel de las mujeres indígenas de Cotopaxi en este proceso hegemónico, nos concentraremos en analizar entrevistas a profundidad e historias de vida de dirigentes indígenas de Cotopaxi que nos mostraran desde su experiencia de vida y política organizativa, los recorridos para ser dirigentes, los obstáculos, imaginarios y posibilidades en esos recorridos; el papel de la organización; el sostenimiento de vínculos en sus experiencias de transición por la ciudad y el empleo doméstico; la relación entre lo social y su traducción en lo político; la constitución de ellas como referentes políticos de otras mujeres. Recapitemos, cuando hablamos de hegemonía estamos refiriéndonos a la posibilidad de articulación interna de las demandas y la actoría política de quienes conforman al sujeto político (Laclau y

Mouffe, 1985). En ese sentido, el avance de la articulación interna de las mujeres implica que constituyan una fuerza subalterna dentro de lo subalterno.

El capítulo se levanta en diálogo con las voces de las propias actoras. He escogido a mujeres indígenas dirigentes de Cotopaxi con distintas experiencias organizativas, pero que tienen en común un largo y temprano recorrido político en las distintas instancias de la estructura organizativa del movimiento. Son ellas quienes a través de sus historias las que nos muestran el camino y el contexto personal y social de cómo fueron volviéndose dirigentes de organizaciones de segundo, tercer y cuarto grado, grupos de mujeres, asesorías técnicas de las organizaciones y las instituciones ganadas por Pachakutik, representantes electas en el ámbito provincial, delegadas en la institucionalidad indígena del Estado. Sus trayectorias nos colocan los elementos para comprender el surgimiento de ellas como actoras políticas pero también van mostrándonos las tensiones, conflictos y obstáculos para serlo tanto en relación a la sociedad civil como al interior del movimiento indígena. Sus voces dan cuenta de aquello que permite que ellas sean dirigentas, es decir del conjunto de características personales, familiares y organizativas que se ponen en juego (Bourdieu); de su configuración como referentes de otras mujeres en un contexto mixto, pero también de los espacios de mujeres que se van abriendo con su actoría política; de las demandas y ejes de movilización de las mujeres indígenas. Finalmente, son sus reflexiones las que van develando la ausencia estratégica al interior del movimiento indígena para incorporar políticamente a migrantes mujeres indígenas, pero que fundamentalmente nos plantean sus comprensiones políticas de aquello que constituye la base de traducción e incorporación política en el movimiento: territorio y comunidad.

El capítulo está organizado de la siguiente manera: una contextualización de la vida política de Cotopaxi a través del surgimiento del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi; y la conformación de las mujeres indígenas como actoras políticas: el papel de la educación, la identidad y dirigencia, el tipo de vínculos construidos en la migración; luego analizaremos las condiciones y vínculos de mujeres indígenas de Cotopaxi que no son parte del movimiento indígena, que pasaron por la experiencia de

la migración y que se mantienen en el empleo doméstico. Finalmente, reflexionaremos sobre el tipo de relaciones sociales formadas, las nociones de territorio y comunidad.

#### **4.1 La provincia de Cotopaxi: movilizaciones y actorías políticas del MICC**

La provincia de Cotopaxi constituye una importante e histórica provincia para el movimiento indígena del Ecuador (Martínez, 2004; Egas, 2010). Desde el retorno a la democracia y la posibilidad de que los analfabetos tengan derecho al voto, la mayoría de población de la provincia está habilitada para participar en la política formal. Cotopaxi además fue una provincia central en los levantamientos y movilizaciones ya a finales de los años 80 y fundamentalmente en los años 90, en donde el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi fue la organización de segundo grado quien a través de las diversas organizaciones de base y comunidades, se constituye uno de los ejes de la organización indígena de la sierra ecuatoriana.

Está ubicada en la Sierra central ecuatoriana, a 150 kilómetros al sur de Quito. Está habitada por aproximadamente 400.000 personas de las cuales un 39% se reconocen como “indígenas” (ver HCPC 2004 [2002] y Ospina et al 2005a). De acuerdo con el Censo de Población de noviembre de 2001, el 70% de la población de Cotopaxi vive en áreas rurales dispersas. Es una provincia que enfrenta una fuerte migración temporal (como trabajadores asalariados en ciudades o en otras zonas agrícolas), y una importante feminización del campo (SIPAE 2005 e Ibarra y Ospina 1994). La cifra de pobreza son alarmantes y muestran que casi el 50% de las parroquias de Cotopaxi tiene una incidencia de la pobreza (medida por NBI) superior al 90% de los hogares. La feminización del agro y la ganadería son muestras del proceso prolongado de eliminación de las economías campesinas. No es extraño entender por qué es justamente en esta provincia que los indígenas organizados en el MICC se movilizan y constituyen una de las zonas más relevantes en los levantamientos desde 1990.

El Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), se crea 1970 y es filial de la CONAIE. Las demandas del MICC pasaron de la lucha por la tierra y contra el sistema de hacienda en los años 70 hacia la demanda por la educación. Así como

señalamos en el capítulo anterior en relación a la CONAIE, el MICC se desempeñará como una organización con capacidad para recoger, procesar y efectivizar las exigencias de las comunidades en la provincia: logrará recuperar y entregar tierras a algunas comunidades (Egas, 2010: 26). Esta estrategia consigue generar presión sobre la tierra y los hacendados venden sus tierras a menores precios a los indígenas y campesinos y se avanza de esta manera en la recuperación de tierras comunales. Ya en la década de los 80, el MICC con el apoyo de los salesianos logra una implementación efectiva de educación intercultural.

Paralelamente el MICC inicia su trabajo con ONG en torno a proyectos de desarrollo productivo; estas ONG fueron el Centro Andino de Acción Popular (CAAP), SWISSAID y la CRUZ ROJA Suiza. El CAAP no solo elabora proyectos productivos sino que avanza en “un proceso de documentación para la discusión teórica de los problemas rurales de Cotopaxi que ha contribuido para el debate agrario y rural en las ciencias sociales” (Egas, 2010.31). De lo mapeado por Egas, otras ONG serían: HEIFFER, IEE, ECOCIENCIA, DYA, APN, COMUNIDEC, PLAN INTERNACIONAL, FUNDEAL. El papel que han desempeñado las ONG en el proceso interno de las organizaciones de segundo grado ha sido un área de grandes debates en la investigación ecuatoriana; pero más allá de detenernos a valorar su presencia es importante señalar que el proceso político actual del MICC ha estado acompañado de varias de estas instituciones privadas de desarrollo (Egas, 2010: 31).

Como bien propone Egas, la relación que el MICC sostiene con la Iglesia alrededor de la educación intercultural, la comunicación y posteriormente en torno a proyectos productivos y de desarrollo como el caso de FODERUMA, “representan la acumulación de un ‘capital político’ inicial que le servirá posteriormente al MICC para desarrollarse y desenvolverse en escenarios provinciales y nacionales” (Egas, 2010: 28). Es así que la Iglesia promueve la comunicación rural a comienzos de la década de los 80, en donde surge el sistema de comunicación campesina indígena con la creación de Radio Latacunga. Este proyecto significó “la instalación de una cabina radiofónica en cada organización campesino-indígena de la provincia con el objetivo de motivar la

producción de programas informativos y educativos para que sean retransmitidos por Radio Latacunga” (Egas, 2010:28).

La radio había constituido desde su creación un medio a través del cual se catalizaba la organización social; la radio, en los primeros momentos de apareamiento en la escena rural habría constituido una forma de acceder a la comunicación, una forma globalizada de relaciones nuevas, constituía la nueva forma de “estar juntos” (Egas, 2010: 28).

El estudio de Egas muestra la existencia de algunas estrategias de la provincia de Cotopaxi para la implementación de un sistema de educación intercultural bilingüe. La mayor iniciativa es quizás el Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi (SEIC) que:

(...) ha desarrollado una experiencia educativa al servicio de la población indígena quichua hablante de las zonas de Chugchilán, Zumbahua, el Bajío (Saquisilí, Pujilí, Poaló) y Panyatuc; en las primeras desde 1976; y en la última desde 1988 [...] que se identifican como escuelas indígenas porque el proceso educativo es eminentemente antropocéntrico en cuanto ha confluído en el fortalecimiento de la identidad cultural [...] de los comuneros quienes son los educandos y a la vez los dueños de su propia educación (Martínez y Burbano, 1994: 11 en Egas, 2010: 26).

La segunda experiencia es la del Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (PEBI), que se inicia en 1981, que trabaja en “investigación didáctica y lingüística, entrenamiento y formación de educadores bilingües, producción de material didáctico y difusión de la lengua y la cultura quichua” (Krainer, 1996: 47). La tercera es el resultado de la estrategia de la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe (DINEIIB) que consistía en incorporar a las escuelas hispanas a la administración de la DINEIIB con sus delegaciones provinciales (Egas, 2010: 27). Finalmente la cuarta iniciativa es la impulsada por el Centro de Investigación para la Educación indígena (CIEI) y su objetivo principal es “la alfabetización, post-alfabetización, y educación bilingüe, intercultural, infantil” (Egas, 2010: 27).



Para el levantamiento del 90, el MICC y sus organizaciones fueron parte de la planificación de este levantamiento, es así que participaron la UNOCIZ, UNOCAM, UNORIG y UNOCANC (Egas, 2010: 33).

Desde su llegada a gobiernos locales, el MICC conjuntamente con Pachakutik diseñó un Plan Participativo de Desarrollo Provincial de Cotopaxi (PPDC) que sostiene que:

La generación de un nuevo modelo de gestión para el desarrollo provincial que tiene como objetivo crear las condiciones para pasar de una administración provincial tradicional hacia la construcción de un gobierno provincial, basado en la transparencia, la democratización y la gestión para el desarrollo de Cotopaxi (HCPC 2002: 12).

Alcanzó la alcaldía de Saquisilí desde 1996 hasta el año 2006 y el Consejo Provincial desde el año 2000 con la figura de su ex presidente, César Umajinga, dirigente de Zumbahua. Han tenido algunos importantes líderes que se convirtieron en diputados y parlamentaristas como Jorge Guamán y actualmente es Dioselinda Iza, dirigente de la organización de segundo grado de Toacazo, quien preside el MICC.

El Ecuador vive un proceso de descampesinización muy fuerte que ya no se caracteriza por la migración temporal sino que ahora implica una migración permanente. En una primera etapa, las condiciones de pobreza de la población indígena sometida a la hacienda dio como resultado una migración temporal: la gente del campo salía de sus comunidades hacia la ciudad con el objetivo de tener más recursos y regresar al agro. El retiro del Estado del agro que trajo como consecuencia la modernización capitalista y la privatización del campo en detrimento de los campesinos y los indígenas (Zamora, 2005; Ospina y Guerrero, 2003: 304-353) generó una segunda migración, esta vez permanente que no devolvió a la gente a sus comunidades.

La descampesinización refleja la inviabilidad de la agricultura por parcelas y la posibilidad de abandonar la comunidad y debilitar las comunas y las prácticas comunitarias. Pero cuando la agricultura no es viable y la migración se vuelve permanente, las comunidades son abandonadas y la base social que las sustenta comienza a resquebrajarse en su composición: las relaciones de parentesco se debilitan, el cabildo

puede dejar de ser la instancia de decisión (Santillana en Ospina et al: 2006). Sin embargo, falta indagar más profundamente sobre los lazos que existen entre quienes migran a las ciudades y sus comunidades y familias.

Esto ha significado que además de la feminización del campo, se produzca una desvalorización de las actividades agrarias, asentada por una fuerte migración masculina hacia las ciudades, aunque también hay un tipo de migración femenina hacia centros urbanos que realiza trabajos domésticos. A pesar de que el MICC busca canalizar recursos públicos por medio de las organizaciones, no siempre lo logra. En zonas donde existen organizaciones de segundo grado la organización puede ser exitosa en sus intentos, pero allí donde las OSG no han podido conformar estructuras y cuadros técnicos propios no hay mayor éxito. Un ejemplo de organizaciones de segundo grado fuertes es la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi (UNOCANC) ubicada en la Parroquia de Toacazo, filial del MICC, Ecuatorunari y CONAIE, quienes tienen una larga experiencia de proyectos productivos, recuperación de semillas y cuidado de páramos; y que a través de procesos de formación política y alianza con organizaciones de mujeres populares, han llevado a una de sus dirigentes al cargo de presidencia del MICC.

Toda esta participación sumada a la representación que significó la creación de Pachakutik, implicó cumplir una serie de características para quienes asumían puestos de dirigencia. Era necesario “tener una trayectoria de liderazgo que se construye desde tempranas edades a través del involucramiento en actividades políticas y de desarrollo” (Egas, 2010: 41). Ya la investigación de Egas sobre el proceso organizativo del MICC, devela la importancia de acumular capital para ser candidato o dirigente.

cuando se decide sobre la participación de algún candidato es importante que sea conocido y que haya trabajado conjuntamente con el movimiento para demostrar que realmente ha acumulado cierta cantidad de experiencia para poder desempeñar bien las exigencias de la dirigencia. En ese sentido, el ser dirigente o candidato implica una acumulación de *habitus*, de “sentido del juego” que permite saber las tácticas y estrategias que se deben acatar en momentos de toma de decisiones (Egas, 2010: 41).

Una de las hipótesis que el trabajo de Ospina et al (2006) sugiere para la investigación en Cotopaxi, es que dadas las condiciones de deterioro ambiental, de decampesinización y de migración de la provincia, la entrada a la política formal y los cargos públicos se han convertido en una estrategia de empleo. Esta misma tesis es corroborada por Egas.

(...) lo que se produce es un relativo apaciguamiento del subempleo a través de los proyectos de desarrollo, las organizaciones de segundo grado (OSG), otras formas organizativas de base (comuna, juntas de agua, comités barriales) al captar proyectos de desarrollo, juntas parroquiales y dignidades provinciales (prefectura, alcaldías, concejerías y concejalías), que promueven el empleo de los pobladores locales y beneficiarios. Este planteamiento invita a pensar que si el empleo se concretiza efectivamente en estos espacios éste no es abundante y no alcanza “para todos”. Esto sugiere que la práctica que aparece como legítima en esta dinámica es la de la circulación de los cargos, lo cual se manifiesta en varios testimonios de manera positiva o negativa, es decir, hay quienes cumplen con la reciprocidad en los cargos y quienes “acaparan” y no dejan entrar a nuevas personas (Entrevistas a M. A.; C. G., J. T., N. I., A. C.15) (Egas, 2010: 42).

Esto significa que en la estructura organizativa del MICC y en Pachakutik es clave la circulación de cargos pero también para lograr una representación y una relación territorial con las distintas zonas de la provincia y sus organizaciones.

#### **4.2 Las mujeres indígenas de Cotopaxi: una mirada sobre sus dirigencias**

“Los movimientos de mujeres han mostrado dificultades para tender puentes con las mujeres indígenas” (Prieto et al., 2005: 156).

En el trabajo comparativo de María Arboleda sobre género en los procesos recientes de participación y gobernanza territorial de Cotacachi y Cotopaxi, que forma parte del estudio sobre movimientos sociales, gobernanza local y desarrollo territorial en ambos lugares, coordinado por Pablo Ospina, la pregunta es cuál es la forma de participación, representación y construcción del poder de las mujeres indígenas en procesos de gobernanza territorial y ambiental en Cotopaxi (2006: 153). Arboleda sostiene que en relación al género, los espacios de gobernanza local inaugurados y creados por el

movimiento indígena en su acceso a cargos públicos elegidos; presentan dos promesas y dos riesgos. Las promesas serían la democratización de las sociedades locales con el ofrecimiento de la participación y la representación de las mujeres, como sectores históricamente excluidos; y la justicia como escenario de la legitimación de sus necesidades e intereses en la esfera pública. Los riesgos por otro lado, son la continuidad entre el sistema de autoridad indígena y el sistema de poder local que implica la subordinación de las mujeres indígenas; y el otro reto es evitar la subordinación y al mismo tiempo preservar las identidades de género y cultural.

Desde los años 90, con la constitución del movimiento indígena como actor político las mujeres indígenas han sido claves en la demanda por defender la propiedad comunal de la tierra, pero además han luchado por la valoración de ellas como mujeres indígenas, la defensa de sus oportunidades educativas, laborales y políticas, combatir el maltrato masculino; la configuración de opciones económicas justas, el derecho a la participación comunitaria, organizativa y política; y finalmente la llegada a cargos públicos (Arboleda, 2006: 158). Así como a finales de los 80, autores como Rosero planteaba como tema central la creciente participación de las mujeres en sus comunidades producto de su trabajo productivo y las transformaciones de la organización comunal (1986); Arboleda sostiene que los ingresos propios de la producción favorece el avance de la autonomía y la movilidad de las mujeres indígenas.

Es en ese contexto de cambios en el gobierno local, con la llegada de Pachakutik al gobierno provincial de Cotopaxi, que se produce la emergencia de grupos de mujeres indígenas y de lideresas. Cabe recordar que si bien existen relaciones de poder que reproducen roles de género en el movimiento indígena como construir a las mujeres indígenas como portadoras de la cultura, desde muy temprano, tanto el Movimiento indígena y campesino de Cotopaxi, MICC, como la Ecuarrunari, impulsan la organización de mujeres indígenas, conformando por ejemplo la Secretaría de Mujeres en todo el país y en espacios provinciales (Arboleda, 2006: 162).

La conclusión a la que llega la autora es que las mujeres indígenas asumen nuevas obligaciones productivas y comunitarias pero ven bloqueadas sus demandas por la

ampliación de derechos y que es ahí donde se gesta la necesidad de organizarse y de situar el género como una categoría de disputa (2006: 163-164). En Cotopaxi existen un conjunto de lideresas como Norma Mayo, Cecilia Velasque, Dioslenida Iza, Lourdes Tibán, Blanca Guamangate, que son consideradas como parte de estos nuevos liderazgos indígenas condicionados por la posibilidad de acceso a la educación, la tierra, los recursos productivos y los espacios y esferas públicas. Estos nuevos liderazgos articulan la auto organización como principio político que no se desvincula de sus organizaciones mixtas y que forma parte de la estructura de organizaciones del movimiento indígena; las posibilidades que se abren en términos políticos con la migración masculina; las nuevas normas electorales que benefician a las mujeres (2006: 188) Sus demandas principales son la conformación de modelos integrales de desarrollo, el rescate de saberes ancestrales y la articulación con economías alternativas, y finalmente el cambio político que de paso al sostenimiento de la vida en las comunidades.

En su investigación sobre dirigencias de mujeres indígenas en algunas provincias del país, Prieto et al sostienen que: “Mientras el país se ha visto remecido por las voces de los pueblos y nacionalidades indígenas, las mujeres blancas y mestizas, especialmente aquellas educadas y localizadas en espacios urbanos, han cabildeado para poner sus agendas e intereses en la discusión política” (2005: 156).

La hipótesis de estas autoras es que en el movimiento indígena no existe una agenda específica para transformar las relaciones de género pero que impulsa prácticas destinadas a la equidad de género “en el marco de sus luchas por el reconocimiento como pueblos y nacionalidades” (Prieto et al, 2005: 156). Las mujeres indígenas critican las agendas que la cooperación promueve porque son agendas que no se incluyen elementos culturales e históricos de las mujeres indígenas y son vistas como una oposición de las ONG. El argumento de las autoras es que el mundo indígena reinterpreta las relaciones de poder de género, entonces a la par que fortalece los elementos comunitarios obstaculiza una agenda autónoma de las mujeres pero “facilita las prácticas por la igualdad de las mujeres” (Prieto et al, 2005: 156). La literatura sobre las mujeres indígenas plantea tres líneas de hipótesis. La primera propone que existe en

ellas una práctica de resistencia al discurso estatal que homogeniza, y que esa práctica resignifica los roles occidentales asignados a lo femenino y masculino mostrando que las mujeres indígenas ocupan roles en las esferas de la producción y reproducción (Radcliffe, 1993). La segunda línea nos dice que las mujeres indígenas han construido una estrategia en donde al subordinar las demandas de género a los derechos colectivos, pueden posicionarse sin temor a que las califiquen negativamente al interior de sus organizaciones mixtas (Minaar, 1998). Finalmente, la tercera línea de investigación concluye que existe un feminismo indígena que aparece como crítica al feminismo eurocéntrico, blanco y de clase media, las mayores representaciones de este feminismo son el feminismo multiracial y el poscolonial (Baca Zim, Thorthon Dill, 1996; Moharty, 2003).

El trabajo de Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño se propone otra línea de interpretación para su investigación sobre la lucha de las mujeres indígenas ecuatorianas de Cotopaxi, Chimborazo. El argumento se basa en que existen distintos lenguajes en las mujeres para la superación de desigualdades étnicas, que no se reducen al feminismo como única plataforma de lucha de las mujeres. Como muestran las investigaciones sobre mujeres indígenas, existen por un lado una serie de mujeres que se declaran feministas como es el caso de las mujeres mapuches en Chile (Richards 2002, Hernández y Sierra, 2004); pero también hay otras mujeres como las indígenas ecuatorianas que apuestan por construir un lugar autónomo dentro de las organizaciones indígenas mixtas y participando en espacios propios alrededor del Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador, CONMIE.

Las autoras establecen que existe un desencuentro entre las mujeres indígenas y los movimientos de mujeres que radica en:

- a. Los movimientos de mujeres en Ecuador no reconocen la existencia de una cosmovisión indígena que vuelve a las mujeres indígenas distintas en cuanto a su matriz cultural, roles y asignación de significados sobre lo femenino y lo masculino.

- b. Estos movimientos no comprenden que las mujeres indígenas transitan entre roles productivos y reproductivos<sup>13</sup>, sino que interpretan sus vidas bajo parámetros urbanos, de clase media y occidentalizados, develando las fracturas entre las mujeres indígenas y las mujeres mestizas urbanas.

Estos desencuentros suponen:

- a. Perspectivas diferentes sobre las relaciones de género, racismo y discriminación
- b. Una tensión entre la importancia de las relaciones comunitarias y las reivindicaciones individuales de las mujeres.

En Ecuador, se produce una particular articulación entre género, clase y etnia que se expresa en las nociones de respeto, discriminación y violencia (Prieto et al., 2005: 157). Estos serán los ejes de demanda y lucha de las mujeres indígenas.

El mundo indígena ha construido la noción de complementariedad como matriz de la relación entre lo femenino y lo masculino; esta “se presenta como un conector entre esta división sexual del trabajo flexible y las ideologías de género que hablan de una cosmovisión que considera a hombres y mujeres como equivalentes e iguales” (Prieto et al., 2005: 158).

Pero otras investigaciones muestran que en realidad el mundo indígena está atravesado por una serie de jerarquías pero también de igualdad en las relaciones de género “que abren y cierran opciones a las mujeres indígenas” (De la Cadena, 2000). Las autoras

---

<sup>13</sup> Para este tema, la investigadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui propone que la imposición del neoliberalismo en el campo, implicó que se conciba a las mujeres indígenas solo en el espacio de la reproducción, victimizándolas y miserabilizándolas; esto se tradujo en un conjunto de paquetes de “ayuda” del Estado y de las agencias de cooperación para que las mujeres indígenas asuman también roles en lo productivo a través de proyectos productivos. El resultado concluye Rivera fue una sobrecarga laboral mayor para las mujeres indígenas, y una pérdida del estatus construido en sus esferas comunitarias, que antes de la llegada del neoliberalismo y desde la Colonia les permitió transitar entre el mundo de la producción y la reproducción con distintos estatus y poder (Rivera Cusicanqui, 1996).

sugieren romper con esquemas dicotómicos y analizar abiertamente las construcciones complejas de las relaciones comunitarias y colectivas (Prieto et al., 2005: 159).

Es importante señalar que la literatura sobre las relaciones entre mujeres y hombres en el mundo indígena, propone que la complementariedad debe mirarse más allá de lo físico o de los roles sexuados, más bien debe entenderse como parte también del mundo metafísico (Prieto et al., 2005: 160); porque el hombre y la mujeres son seres interdependientes y que forman un “par primordial” (Lajo, 2002 en Prieto et al., 2005: 159). Es decir que es el carácter colectivo de la estructura social del mundo indígena que organiza el conjunto de las relaciones (Prieto et al., 2005: 160).

Es este carácter colectivo el que permite la reproducción material y simbólica de las comunidades indígenas, como muestra un estudio sobre mujeres kichwas en Otavalo la base donde se reconstruye el orden cultural y económico del sistema social y de las relaciones de género no está compuesta únicamente por la esposa y el esposo sino que incluye una serie de dualidades y de relaciones con hijos e hijas (Prieto et al., 2005: 161-163). Además las mujeres tienen funciones activas en el mundo productivo y reproductivo, que transita entre la flexibilidad y un orden más jerárquico, dando cuenta de “un sistema de diferencias complementarias que incluyen género y generación” (Prieto et al., 2005: 163).

Otra parte de la literatura sobre mujeres indígenas y discurso político, les confiere a las mujeres el rol de cuidadoras de la identidad colectiva, vinculándolas directamente como eje del ámbito de las tradiciones (De la Cadena, 1992). El argumento de Marisol De la Cadena, es que las mujeres indígenas “son más indias” porque están más fuertemente ligadas al ámbito rural y al mundo de tradiciones, donde se “crean identidades de vital importancia para la reproducción cultural del grupo” (Crain, 2001: 353).

Siguiendo la línea de este importante estudio, abordaré en las historias de vida de las lideresas indígenas de Cotopaxi, cuáles fueron sus trayectorias, sus hitos, su vinculación con las organizaciones del movimiento indígena, su acceso o no a espacios formales de educación y de formación política, su paso por trabajo doméstico



remunerado, la existencia de redes familiares o sociales que permitieron o facilitaron que se configuren como dirigentes; es decir se requiere una biografía de las lideresas para encontrar no solo las causas de su organización, sino también los mecanismos de incorporación política del movimiento indígena a sectores femeninos, y los vínculos con otras mujeres indígenas migrantes, específicamente el caso de mujeres indígenas urbanizadas en situación de trabajo doméstico.

#### **4.3 Apuntes para la comprensión de la hegemonía: dirigencias, representación y estructura organizativa. Historias de mujeres indígenas de Cotopaxi**

Sostengo como argumento central que la lucha de las mujeres indígenas de los años 70 y 80 articuladas en la demanda por tierras y educación, la educación formal como estrategia familiar, personal y organizativa sumada a la experiencia política familiar, visiblemente encarnada en el padre, son los tres factores determinantes en la configuración de las mujeres indígenas como actoras políticas.

En el capítulo anterior vimos cómo las mujeres indígenas de los años 70 fueron claves en la constitución de la estructura organizativa del movimiento, es decir fueron ellas también quienes aportaron en la conformación de las organizaciones de segundo grado que luego alimentaron la formación de organizaciones provinciales. Pero gran parte de estas mujeres emprendieron esta minga para la estructuración del tejido organizativo a través de la educación. La lucha por la inclusión de analfabetos al aparato electoral participativo, mayormente indígenas y sobre todo mujeres, a finales de los años 70, sumada a la demanda por derechos históricamente negados a la población indígena como el acceso a la educación formal, el surgimiento de corrientes de teología de la liberación de la Iglesia de los Pobres y el importante legado de educación popular de los años 70 y 80 en el continente, fueron el contexto que permitió que las experiencias de educación formal y popular se convirtieran en una estrategia central para la formación de mujeres indígenas. Fueron muchas de estas mujeres quienes regresaron a las comunidades como alfabetizadoras y educadoras comunitarias, y a partir del surgimiento de un nuevo capital simbólico propio al interior de la población indígena, la educación, se convirtieron en legítimas voces que se articularon con demandas y

dirigencias locales, dando paso a la conformación de organizaciones de segundo grado. Posteriormente, la demanda de educación se trasladó a la demanda por educación intercultural bilingüe y alfabetización que impregnó gran parte de las experiencias de articulación de sectores indígenas migrantes a la ciudad de Quito, con la Ecuarrunari o con las organizaciones de segundo grado y comunidades.

Pero la demanda de educación sostenida por las mujeres en los años 80, permitió en gran parte que la siguiente generación de mujeres indígenas tenga mayor acceso a educación formal. En efecto, se desarrollaron una serie de experiencias de educación impulsadas por la Iglesia, que para el caso de Cotopaxi fueron fundamentalmente sostenidas por salesianos. Aparecen colegios a distancia, como el Jatari Unancha, que suplieron en parte las deficiencias de la educación hispana y permitieron a la población indígena combinar sus trabajos en el campo con la educación. De esa generación de mujeres indígenas que nacieron a finales de los años 60, inicios de los 70, existe un importante grupo que ha logrado no solo ser parte de la estructura organizativa del movimiento, sino que como en el caso de Cotopaxi son dirigentes de diferentes instancias, participan como candidatas y son elegidas autoridades y forman parte de equipos técnicos.

(...) empecé siendo educadora comunitaria, antes eran muy conocidas las alfabetizadoras, educadores comunitarios o profesores rurales, empecé en una escuela unidocente, y con todo, antes un educador era considerado no solamente el que va a dar clases, también era el que formaba parte de la comunidad en calidad de secretario, el que llevaba las actas o de líder que apoyaba en la comunidad (...) cuando estaba en Quito estudiando la universidad, los fines de semana venía a dar clases en el colegio Jatari Unancha en Yanahurco, y después también venía a dar clases al Colegio Chaquiñán en la extensión Latacunga (Entrevista B.G.).

Estas experiencias son centrales cuando vemos que todas las mujeres entrevistadas han vivido en contextos de discriminación y explotación que como parte de una sociedad abigarrada, muestra las estructuras patriarcales, coloniales y de explotación laboral. Como luego veremos, ese contexto hostil es el mismo que fue definiendo la forma, dinámica y contenido de sus trayectorias políticas.

(...) en la escuela, si habían compañeritos de más por arriba, eran aun más discriminados, si a nosotros nos llamaban indios, ellos eran re indios, venían de una hora de camino, sin embargo este esfuerzo no era visto bien, no tenían buenas notas, entonces eran los peores para los profesores, que el indio, que el vago, que el ocioso, que apestan, que ni sé qué (...) mi mami me cuenta que había un profesor que les decía que nosotros como indios no teníamos derecho a educarnos, más bien teníamos derecho a ser zapateros, albañiles, que eso nos pertenecía a nosotros, que la educación era para gente blanca (...) cómo pudieron venir a decirme que Sebastián de Benalcázar fue tu padre fundador, y teníamos que grabarnos eso en la cabeza, creer que él era mi padre, entonces uno vivía con un complejo de inferioridad increíble, con vergüenza (...) desde primer curso me viví peleándome de trompones con los hombres, si no me gritaban india, me gritaban longa, si no me gritaban longa, me gritaban Chilindrina, me hacían sentir mal diciendo que mi apellido es de india (Entrevista F.Ch, 28 años).

Como es común en la vida de las comunidades rurales de la sierra central del Ecuador, la familia se reparte las tareas que permiten su reproducción, de esta manera los hijos e hijas asumen desde niños tareas en el cuidado de animales, cocina y deshierbe. En ese sentido, todas sin excepción, transitaron entre la escuela, el colegio y el trabajo del campo y la casa y vivieron situaciones de pobreza en su infancia y adolescencia en un contexto donde el Estado ecuatoriano no se hizo cargo de la educación ni de las condiciones para que los sectores más empobrecidos del país puedan estudiar. Aquí se visibiliza lo que en el anterior capítulo se mostró, la sobrecarga laboral feminizada y los varios roles que las mujeres desempeñan en el campo:

(...) toda mi secundaria trabajé. De aquí salíamos a las 7 de la mañana, mi mamá siempre se levantaba como 3 de la mañana, 4 y media se iba a los cerros a cargar hierba, y nosotros mismo cogíamos el café, siempre nos dejaba haciendo un arroz, café con machica, desayunábamos y nos íbamos caminando largo hasta la escuelita, regresábamos 12 del día, regresábamos a pastar los chanchos, íbamos por leña, pero de aquí una hora y media cargar la leña, la hierba a las espaldas, luego regresar a cocinar, los deberes entonces eran a partir de las 8 de la noche (Entrevista F.Ch, 28 años).

(...) a las 5 de la mañana nos despertábamos, tomábamos un vasito de chaguarmishqui y al colegio, y bastante energía y bajábamos

caminando, y llegábamos a las 7, a 5 y media se hacía casi hora y media así para caminar, y bajábamos corre, porque en la mañana fresco y uno se camina tan pronto, entonces yo bajaba caminando, igual al regreso subía caminando, y me recuerdo que lo que me daba colación mi papá, mi mamá era en esa época de 1 sucre y con eso subía comprando, había tiendas al pasar todo el camino, me recuerdo que en San Juan había una señora que hacía melcochas, me iba comprando dos reales de melcochas y con pan y nos agachábamos a tomar agua en un río grande que pasaba y con eso subíamos y llegábamos a la casa, con mis hermanos, con amigos y amigas que en el camino ya se iban quedando, pero yo era la última en llegar, entonces después de lo que llegaba mi madre nos daba de almorzar y a cada uno nos entregaba una tarea, sea para ir a desyerbar la chacra o para ir a coger leña, para ir a coger agua o para ir a cuidar al ganado, entonces nos apoyábamos con ese dinero, era la finalidad, era trabajando dentro de la agricultura (Entrevista N.M.).

Al legado de la lucha de mujeres indígenas de los años 70 y 80, se suma el imaginario de las familias nucleares de las ahora dirigentes, para que sus hijas estudien y acaben al menos la escuela y el colegio. Hay repetidos relatos de recuerdos sobre por qué para el padre, de manera más explícita, y en menor medida la madre, hay una aprobación y un incentivo para que sus hijos e hijas estudien

(...) mi mamá, mi papá nos educaron ya que crecieron con lo que ellos nos dicen hasta ahora, que la educación es la mejor herencia que pueden dar los padres, porque la educación no la puedes vender, no la puedes regalar, no la puedes empeñar, en relación a los terrenos (...) mi padre siempre nos enfatizaba que ha sufrido golpeadas, ha sufrido maltratos, le han insultado, que indio por aquí, que indio por allá, y que para sus hijos él no quiere eso, entonces que la solución para eso era mandarles a estudiar (Entrevista F.Ch, 28 años).

La reacción de los padres frente a la posibilidad de que sus hijas no culminen sus estudios no se hacía esperar. Uno de los relatos cuenta cómo debido a persistentes situaciones de racismo, ella decide regresarse a su comunidad y las palabras y la situación de sus padres le hace regresarse a Quito.

(...) yo vine un fin de semana y dije yo no quiero estudiar más, el lunes no me voy, pero mi mamá me hizo sentar en una mesa y me dijo, verás si vas a la universidad primero no salir embarazada, no vas a buscar marido, ni novio, vas a estudiar, segundo si iniciaste estudiar,

terminas de estudiar, no que a medio año no quiero (...) en ese tiempo mis padres sacaron un préstamo de mil dólares, y era bastante, mi madre me dijo el dinero que yo gasté no es en vano, aquí se hace un esfuerzo así que tú no regresas, regresas cuando te hayas graduado, entonces ya pues, con el rabo entre las piernas tuve que regresar otra vez a Quito a estudiar (Entrevista F.Ch, 28 años).

Lo que planteo es que la educación debe verse en primer lugar como una oportunidad, para trabajar sobre este concepto usaré los aportes de Tarrow sobre la estructura de las oportunidades en la teoría de los movimientos sociales. La pregunta central que Tarrow responde en su trabajo sobre los movimientos sociales, es por qué se produce la acción colectiva. Para el autor no son las necesidades de la gente o las causas de su queja, las razones por las cuales la gente decide organizarse, para él la respuesta está en las oportunidades para que se produzca esa acción colectiva (Tarrow, 2004: 109, 111 y 116). La hipótesis de Tarrow es que los movimientos sociales están más relacionados con las oportunidades que permiten la acción colectiva, y más restringidos por los límites para que estas se den, que por los obstáculos que arrojan las estructuras sociales y económicas. El concepto de oportunidad política aborda el contexto de manera distinta a las teorías estructurales que explican la acción colectiva a partir de la situación objetiva de los actores y sus necesidades. El contexto adquiere una relación directa con “las dimensiones consecuentes del entorno político” (Tarrow, 2004: 116) es decir con los incentivos para que la gente forme parte de la acción colectiva.

En ese sentido, lo que es determinante para la acción colectiva es el acceso a los recursos necesarios y la posibilidad para que sean usados; por lo tanto, lo que debe mirarse es el tipo de oportunidades, el lugar que estas ocupan, cuáles son los obstáculos para que la acción se produzca plenamente y finalmente cuáles son las amenazas que existen sobre los intereses de los sectores que se organizan y qué tipo de valores son asignados a la acción. Otro elemento de la teoría de la estructura de las oportunidades es la importancia de la percepción que los actores tengan sobre lo que “pierden” si es que no actúan, si es que el coste de la inacción es elevado, entonces actuarán (Tarrow, 2004: 110).

Las oportunidades que resultan favorables para que la acción colectiva se produzca son el acceso institucional, los conflictos entre las élites, las alianzas que se fragüen y si se consigue disminuir la capacidad represora del Estado (Tarrow, 2004: 110). A su vez la existencia de oportunidades favorables para la acción colectiva permite abrir espacios políticos para otros actores, se produce entonces una especie de irradiación de las oportunidades para que otros puedan actuar. La oportunidad política es el “modo en que las movilizaciones se contagian a partir de grupos con profundos agravios y abundantes recursos a otros con menos quejas y recursos” (Tarrow, 2004: 117). Para nuestro estudio, por un lado, es la acción colectiva del movimiento indígena la que muestra el carácter del poder, es decir la vulnerabilidad de las élites políticas y económicas del país; por otro, la educación como oportunidad para las mujeres indígenas devela el rostro que el poder adquiere como estructura de dominación patriarcal y colonial sobre las mujeres. Muestra la negación de la dignidad y el desarrollo pleno a las mujeres indígenas por parte del Estado ecuatoriano, pero también revela que la lucha por la educación de las organizaciones indígenas y en especial de las mujeres en estas, a partir de los años 70 y 80 permitió que las nuevas generaciones de mujeres indígenas puedan incorporar en su imaginario la educación como una posibilidad para mejorar sus condiciones de vida pero también para ser parte activa de la estructura organizativa del movimiento y ganar legitimidad y por lo tanto avanzar en la construcción de ellas como actoras políticas.

En efecto la estructura de oportunidades en la acción colectiva sugiere modelos, marcos y estructuras de movilización que crean nuevas oportunidades, ideas y argumentos con los que otros se identifican (Tarrow, 2004: 131). Es en esos marcos de acción colectiva que el movimiento indígena se legitima y dignifica no solo para la sociedad ecuatoriana, sino para el conjunto de organizaciones y sectores que forman parte del campo popular.

#### **4.4 Trayectorias en la migración**

Como nos recuerda Martínez, ya desde el período de la hacienda había una dinámica de migración a áreas de agricultura comercial en la costa del país, vinculada con la búsqueda de medios que cubrieran las necesidades de la hacienda (Martínez, 2004: 8).

La migración se ve asentada a partir de la reforma agraria, en donde a pesar del proceso de distribución de la tierra y con el ingreso de los campesinos al mercado laboral, los ingresos que percibían por el trabajo agrícola no era suficiente para la economía familiar. Además de esta migración hacia la costa, “otros comenzaron a migrar a las ciudades de Latacunga y Quito para trabajar en la construcción y como empleadas domésticas” (Martínez, 2004: 8). La mayoría de las comunidades en la provincia de Cotopaxi se caracterizan por ser economías de subsistencia que se mantienen gracias a los ingresos de la migración y en pocos casos, donde se ha logrado diversificar la producción y existe una tradición, complementarla con otras actividades, por ejemplo la artesanía en el caso de Tigua (Colloredo-Mansfeld, 2003).

Martínez muestra a través del trabajo de Colloredo-Mansfeld, cómo muchas de las representaciones de lo indígena están ligadas directamente al campesino y al mundo rural, desconociendo que la población indígena tiene una experiencia histórica, asentada en las últimas décadas de combinar actividades productivas, transitar entre el campo y la ciudad y desarrollar vida cotidiana y vínculos en todos los espacios.

Mientras que las publicaciones sobre los indígenas y su política conjuran cosmologías naturales, organizaciones campesinas y agricultura, la gente indígena por su parte vive una mezcla de vidas rurales y urbanas. Trabajan en ciudades, rentan apartamentos, bautizan a los niños en barrios urbanos, compran en los mercados y organizan asociaciones políticas y económicas en las ciudades. (...) Viviendo en las ciudades, la gente indígena interactúa repetidamente con sus comunidades y fuera de ellas de formas fluidas que no están atadas a divisiones categóricas de gente y lugares (Colloredo-Mansfeld, 2003: 275-76, en Martínez, 2004: 13).

En el caso de las mujeres indígenas de Cotopaxi, el trabajo de Martínez sobre ellas en los procesos educativos del proyecto salesiano muestra cómo las mujeres si bien han sido representadas más cerca de la comunidad, y como portadoras y cuidadoras de la identidad étnica y la cultura, en sus trayectos reales “incluyen contactos íntimos con la ciudad y la cultura urbana y conocimientos” (Martínez, 2004: 14).

Todas las mujeres indígenas entrevistadas provienen de familias que han vivido la migración fundamentalmente de hermanos y hermanas, tanto a Quito como a Latacunga (Entrevistas F.Ch, D.I, C.V, N. M, L. T, C.G, M.L.Ch, B.G), ver anexo 1.

Pero una vez, hay un consenso y una voluntad familiar para que ellas estudien, los caminos de las entrevistadas nos muestran la dureza de la experiencia migratoria y de la experiencia de educarse en condiciones no solo de pobreza de sus familias, sino de racismo y machismo. Todas accedieron a becas entregadas por la cooperación o la Iglesia<sup>14</sup>, que permitieron pagar las matrículas de las universidades, algunos materiales y libros, pero tuvieron que combinar estudio y trabajo para poder sostenerse económicamente y regresar los fines de semana a sus comunidades y familias, en donde o aportaban en el trabajo agrícola y de la casa, o daban clases en escuelas comunitarias, y de donde llevaban algunos productos de sus tierras para alimentarse el resto de la semana.

(...) la universidad ya me fui a Quito... fue muy difícil para mí, era una separación afectiva de mis padres, yo me iba llorando, todo el camino me iba llorando (...) además al irme a la universidad la discriminación fue muy fea, el mismo hecho que no me incluían en el grupo, era gente que hablaba cosas que yo nunca había escuchado, como subir en una banca y ponerse a bailar, o que hablen de comidas diferentes, yo les observaba, no sabía de que hablaban (...) habían clasificaciones, que de los más ricos que vienen de ni sé qué colegio, que de los más guapos, pero no había pues una clasificación para los indios y yo era la única ahí (...) entonces en una ocasión, una compañera íbamos a hacer un deber y al hacer el trabajo, ella me empujó y me dijo que los indios no iban ahí, yo solo le miré y a mí me daban ganas de llorar, cogí mis cosas y me fui (Entrevista F. Ch., 28 años).

(...) era sacrificado para sacar el título de profesora primaria pero créame, siempre con el afán de que tengo que sacar otro título superior a esto y con el reto de seguir estudiando, tuve que ir a Quito, tuve que ir al pre universitario, siempre había psicosis, como que viene una provinciana. De esos qué van a poder pasar el preuniversitario. Fue una historia difícil pero no imposible (Entrevista B.G.).

---

<sup>14</sup> Todas las entrevistadas con beca la recibieron de la Fundación de derecha alemana, Hans Seidel o del Instituto Salesiano.



(...) en mi época no todas iban a la escuela y no todas teníamos ese mismo derecho, porque los privilegiados al estudio o al trabajo, o a salir de la casa siempre eran los varones, los hombres, y que a las mujeres siempre nos decían que tú no debes estudiar, tú no debes salir de la casa, tú tienes que cocinar, tú tienes que cuidar los animales, tú tienes que ir a coger leña, a cocinar, a lavar, y éramos justamente dedicadas a eso, y cuando yo primeramente me fui a la escuela, no todas mis compañeras de la comunidad iban a la escuela. Entonces, fue tan duro para mí la escuela, porque me recuerdo cuando yo me fui a primer grado, incluso no había dinero, nuestros padres no tenían dinero, que hay veces que agarrábamos solo un cuadernito y un lapicito, bajábamos a veces sin zapatos, descalzos (Entrevista N.M, 39 años).

La estructura colonial racista en nuestro país está profundamente vinculada con una estructura de clase, las mujeres de esta historia vienen todas de orígenes campesinos que enfrentan contextos de mayor empobrecimiento al llegar a la ciudad porque no cuentan con un Estado o una comunidad que permita reproducir su materialidad en mejores condiciones.

(...) era como reciprocidad, tú tenías que venir acá a trabajar, y mi madre por el trabajo, como si nos pagara la universidad y el arriendo. Por eso es que en la universidad casi una no salía, al menos los fines de semana para nosotros era bien sagrado, porque sabíamos lo que teníamos que venir a hacer, porque si no le ayudábamos a mi madre, tampoco había para la educación (Entrevista F.Ch., 28 años).

(...) de ahí después me dediqué ya a terminar de hacer la tesis, de graduarme, me gradué y para mí eso era bastante claro yo no culpo a mis padres porque mi papá si trabajaba bastante para alimentarnos, nunca nos hizo falta la comida, sin embargo, no nos pudo dar nunca la educación, no era que no quería, sino que no tenía, no había, éramos bastantes hijos y no tenía (...) ya cuando estuve en colegio y casé ahí yo ya trabajaba, tenía sueldo, y terminé el bachillerato. De ahí ya me fui a la universidad, estudié comunicación social, me encantaba (Entrevista D.I., 46 años).

(...) yo reconozco haber nacido en cuna de pobreza, porque eso me ha permitido valorar todas las cosas que hago y todo el esfuerzo que hago es pensando en la situación que uno ha vivido y que tiene que hacer por la sociedad Estudié psicopedagogía, tenía unos 20, 21 años (...) vivía en la casa de mi tío, no pagaba arriendo ahí, eso quedaba en Solanda y la universidad en la 12 de octubre, me tocaba caminar desde

la 12 de octubre hasta la Villaflora y a veces de la Villaflora hasta Solanda, cuando había paros de buses o cuando no tenía para el pasaje, entonces o caminaba desde Solanda hasta la Villaflora y desde la Villaflora alcanzaba el pasaje hasta la universidad o viceversa, esa era la situación, porque la beca no era completa, la beca era para colegiatura y pago de semestre (...) tuve que salir de la casa de mi tío y arrendé cuartito y compartir con unos amigos, pero tocaba pagar arriendo, logré encontrar sacando copias en el centro de copiados de la Universidad Católica, entonces número de copias que sacaba, número que me reconocían, número que me pagaban (...) si perdí la vista era porque antes las copadoras eran una brutalidad, tenía que girar la cara y ahí igual, afectaban los rayos a la vista igual pero era la única forma. Entonces esas y otras iniciativas me servían para qué? Para pagar el arriendo, y de pronto también sobrevivir (...) a ratos comía y a ratos no comía (...) solía vender el diario Ultimas Noticias que era en la parte de la tarde y cuando no teníamos entonces yo salía a vender la lotería (Entrevista B.G.).

(...) Cuando llegué a mi tercer curso, bueno ahora ya está cambiado, al tercer curso no me quedaba a los supletorios, yo venía, también migraba todas mis vacaciones, migraba acá a la ciudad de Quito a trabajar de empleada doméstica, entonces ahí yo ya ganaba mi platita y me recuerdo que comencé ganando 25.000 sucres, y esos 20.000 sucres yo me guardaba para comprar los zapatos, las medias y el uniforme y si es que me sobraba pues me compraba la lista de útiles que nos mandaban, desde tercer curso (...) Yo trabajé verá, iniciábamos en octubre las clases y terminábamos justo por estas fechas, entonces yo trabajaba julio, agosto y en septiembre ya teníamos que regresar, yo trabajaba cada año dos meses y medio hasta tres meses, porque yo me retrasaba en ingresar, yo me matriculaba, pero yo ya me iba después de 15 días hasta que culmine en los tres meses igual en el trabajo y decía muchas gracias. Yo hice estando en tercer curso, cuarto curso, quinto curso hasta sexto curso estaba, son cuatro años (Entrevista N.M.).

Muchas además fueron madres, con historias de violencia y maltrato

(...) a ver yo la secundaria ya casé, bueno después estaba en la organización y al final padre me obligó a casar, porque yo no quería casar, casé a los 18 años y 8 meses, y después ya tuve mi hijo, yo tuve muchos problemas con mi esposo, se chumaba, me insultaba, me quería pegar, a veces me pegaba, me trataba mal, pero como mi papá me hizo casar y yo tenía miedo a mi papá, me decía que no puedo separar, que tenemos que aguantar, que tenemos que soportar, y yo me decía no y no, entre mi dije voy a estudiar. Yo nunca podía responder,

porque siempre me maltrató, y ya estaba humillada, callada, o sea nunca podía alzar la voz y responder, yo solo lloraba cuando mi esposo hablaba, y un día le dije verás, yo voy a dedicar a estudiar (...) y entré a estudiar y era reportera en radio Latacunga y me inscribí en proyecto de FODICORE para los comunicadores, y ahí le dije a mi esposo ya terminalmente hasta aquí llegamos, le dejé y me vine vivir a Latacunga (Entrevista D.I., 46 años).

Inclusive quienes no cuentan con el apoyo total de sus familias y son criticadas sobre todo por sus familias ampliadas, es decir por sus abuelas y abuelos; o son sujetas de dudas por parte de sus comunidades, luego de que las mujeres van alcanzando puestos, cargos y reciben reconocimiento y se les busca para que asuman tareas, la reacción de familias y comunidades es de reconocimiento y admiración.

(...) para las mujeres de mi familia, mis abuelitas, se opusieron completamente, que las mujeres no deberíamos ir al colegio porque las mujeres servimos bastante para la cocina, para el pasto, para el campo (...) que para que le van a mandar a estudiar, que tiene que quedarse en la casa, que solo los blancos estudian (Entrevista F.Ch., 28 años).

(...) lo que pensaba mi familia y la comunidad cuando me fui a estudiar, era más crítica que apoyo moral, decían que cómo ya viejos vamos a estar estudiando, pudiendo hacer estudiar a los hijos, que no tienen que hacer, que no sé qué. Claro yo estaba ya en la organización, algunos me apoyaban (Entrevista D.I., 46 años).

(...) siempre la familia pensó que me voy a hacer madre soltera, que me voy a morir, que me voy a casar, cualquier cosa menos que voy a estudiar, peor en Quito, pero mi papá me dijo “no, déjenle que vaya a estudiar, y ayudemos”, claro yo venía creo al mes a la casa y lo que llevaba a Quito eran papas, esas cositas, pero más de eso no tenían, pero esa fue su forma de ayudar (Entrevista B.G.)

En otra de las entrevistas, se resalta el hecho de la capacidad y tenacidad de cada una de estas mujeres que se enfrentaron al sistema desigual y discriminatorio, “(...) cuando decidí estudiar en la universidad, me dijeron en mi comunidad, y mi familia que las mujeres no tenían derecho y que era una pasadera de tiempo, pero yo continúe y ahora me dan la razón” (Entrevista L.T., 42 años).

En ese sentido, la posibilidad de estudiar y regresar a las comunidades, nos muestra tres situaciones. La primera que las mujeres regresan a las comunidades porque se logran articular a una estructura organizativa que les permite volverse útiles, visibles y reconocidas en lo público.

(...) a pesar de todo, yo sé que mi familia es de aquí, no vino de otro lado, mis abuelitos fueron de anaco, quichua hablantes, nosotros somos de aquí, nosotros nos reconocemos como indígenas (...) mis padres nos decían indios somos, indios hemos de morir (...) ir a la ciudad fue bien complicado pero yo nunca me olvidé de quien era, porque yo creo que el momento en que tú te olvidas de quien eres, de tu identidad verdadera, si te olvidas de eso, estás perdida, porque te quedas en el aire, en nada te quedas en cero, te quedas en el viento como dice Jorge Icaza, eres un huayrapamushca, no eres nadie y cuando no eres nadie, absolutamente nada, lo único que queda es morir (Entrevista F.Ch, 28 años).

O como se muestra en esta entrevista a una lideresa, “(...) mi papá me dijo, a ver hija, pero estudia, yo te ayudo pero estudias, pero no serás como todos los profesionales que se han ido por acá, han ido a estudiar y nunca han regresado, ese ha sido uno de los principales elementos para que yo haya regresado y a trabajar por mi tierra” (Entrevista B.G.).

La educación es un capital cultural determinante en la legitimación de su palabra. Así como lo hallado por Egas, el paso por la educación formal es determinante en aquello que es valorado en las organizaciones (Egas, 2010.44), si bien se produce una ambivalencia que estará presente también en las mujeres indígenas, sobre la formación académica, esta es un elemento de capital cultural. Se cuestiona en efecto que la educación formal sea tan importante porque no da cuenta de la realidad mayoritaria de la población campesina e indígena y porque no resuelve otros elementos que también se requieren en un dirigente o candidato, como ser honesto, consultar, tener experiencia organizativa. Pero además el paso por la educación es vista como un camino de diferenciación social y de lejanía con las bases y comunidades rurales, generalmente porque está asociada con la salida de estas y la migración hacia las ciudades.

Aquí es necesario hacer una precisión, lo público no es solo el escenario político mayoritariamente compuesto por hombres y ubicado tradicionalmente en la esfera de la participación política formal; lo público se amplía tanto para la participación política de las mujeres como en el ámbito de organizaciones de base, segundo grado y grupos de mujeres que no pertenecen en estricto sentido a la esfera de la política formal.

(...) yo creo que todas las mujeres son luchadoras, que todas las mujeres llevan en su cuerpo una cicatriz, y esa cicatriz es dolor, es sufrimiento, es esfuerzo, es trabajo, esa cicatriz nadie nos la puede quitar, no aquella belleza que aparentan los televisores, con unas joyas muy caras, no el indio no es así, y todas las mujeres para mí son luchadoras, porque todas las mujeres, mi madre, mis hermanas, mis vecinas, yo, a todas las he visto luchar, por la vida misma, tal vez no han dicho voy a luchar y salgo a las calles a gritar, no, pero yo les he visto luchar y las cicatrices que llevan en sus manos, sus cuerpos, las cortaduras que llevan, todo eso representa y vemos que eso sí es una lucha (Entrevista F.Ch., 28 años).

El segundo resultado, es que las mujeres indígenas que estudian se ven incentivadas a participar políticamente porque sus padres tienen una experiencia política que se constituye tanto como un capital simbólico de reconocimiento por parte de la comunidad, la organización de segundo grado como del MICC; como en un legado que se transmite a ellas.

(...) yo tengo que reconocer a un buen padre que tengo en calidad de líder, inclusive una trayectoria, el empezó con el sistema de escuelas indígenas de Cotopaxi, él fue junto a otros compañeros que fundador las escuelas Quilotoa en ese entonces ubicadas en las parroquias de Zumbahua y Chugchillán, fue el primer presidente incluso de las Escuela de Cotopaxi, don Manuel Guamangate (...) somos siete hermanos, soy la segunda hija de todo el pelotón y entonces a temprana edad ayudé a mis hermanos a mis hermanas a ayudar a crecer, inclusive mi papá que haga lo que siempre ha hecho; liderar procesos organizativos (Entrevista B.G).

(...) había ido a solicitar la capacitación hacia Cotopaxi y uno de los paquetes de capacitación estaba yo en la fundación y dice que vaya yo a capacitar en Cachialto, no me olvido hasta ahora, vine a Cachialto y yo era la misma y me dice “Blanquita, usted es la hija de Manolo Guamangate?”, Claro soy hija de Manolo Guamangate, soy estudiada,

soy preparada vengo aquí, sí” y comenzamos la capacitación (Entrevista B.G).

(...) creo que el hecho de poder seguir estudiando o el hecho de que yo personalmente haya tenido esa facilidad de poder estudiar como indígena y es que me ha servido mucho, para qué?, para el apoyo de nuestras compañeras de nuestros compañeros, más que todo para nuestras compañeras, porque a más que estaba estudiando a mí siempre me ha gustado la organización, porque mi padre era dirigente, era líder, siempre era dirigente, siempre hacía sus gestiones, siempre estaba en reuniones, siempre estaba en mingas comunitarias (Entrevista N.M.).

(...) mi papá era analfabeto pero siempre fue secretario y líder de las organizaciones a pesar que era analfabeto. A los 45 años de edad, él supo leer y escribir a través del programa de alfabetización Monseñor. Leonidas Proaño que se implementó en la época de Jaime Roldós, ahí fue recién puso su nombre, pudo escribir su nombre y apellido y para firmar en la cédula como agricultor. Entonces eso hizo que mi papá, él decía que no quería que sufran sus hijas como él tuvo que pasar para luchar por las tierras, constituir a las comunidades jurídicamente, para poder conseguir servicios básicos. Él nunca, no podía hacer los oficios pero él dictaba en cambio a alguien que sabía escribir a máquina de escribir; hacia los oficios presentaba y sacaba todas las cosas y una de las ventajas-digo yo- de mi papá ha sido –a pesar que éramos mujeres- porque eso hace 20 a 30 años atrás eso era imposible, increíble!! que las mujeres puedan ir al colegio al menos, creo que ha sido una de las ventajas más grandes al menos que en mi casa mi familia ha tenido (Entrevista N.M.).

A diferencia de los hombres de sus familias que migran, las historias explican por qué estas mujeres entran a participar en política: a pesar de sus experiencias de migración, regresar significa estar más cerca de la base donde se erige el movimiento indígena, es decir articularse a dos de los elementos centrales en la conformación tanto de la estructura del movimiento como de la dirigencia de éste: territorio y comunidad.

(...) ya el Movimiento Pachacuti empezó el proceso ya en el 96, y en el 96, recuerdo que rogando se lo mandó a un diputado que era Leonidas Iza, ya en el 97 ya como que ya no eran tan rogado pero de pronto, o también ya había un reto en el 96, 97, de llevar un asambleísta, y comenzamos a trabajar pero para ello, me convence bonito, y me dice no? Y me dice “Vengase al Cotopaxi, ayude a la provincia ya que ha estudiado, yo le ayudo buscando, dice, será que le

van a ayudar en Provona”, qué, yo qué sabía, un proyecto que habían estado trabajando para bosques andinos por acá por los Ilinizas, ni sé cómo, y voy a hablar con ellos para que me den viendo. Decidí venir, dejando el trabajo que yo hacía, pero para eso yo ya había recorrido ya como unos ocho meses, una cosa así, y luego ya me vine y en ese recorrido yo había recorrido ya el Chimborazo, porque habíamos apoyado por allá por Colta, habíamos ido también por el sector de Cayambe, Cotopaxi aquí con UNOCAN Noroccidente, alguna cosa así era, lo cierto era que yo ya estaba fogueándome en el proceso también y luego pues con convencimiento del hombre vengo acá y no había estado trayéndome para dar ningún trabajo en esa Institución que él hablaba, sino más bien para venir a hacer trabajo de equipo en lo que significa el Pachacutic, entonces justo venimos y comenzamos en el movimiento, a hacer el trabajo, si cabe la palabra, en minga –ahí si existía la minga y el trabajo colectivo para llevar asambleístas ...constitución y ni sé qué, ni sé cuánto. Me metí de lleno y armamos el trabajo un frente de trabajo, recorrimos toda la provincia, empezamos de la nada, nadie tenía recursos era un recorrido, más bien así, a las organizaciones a las, invitándole más bien, tiene que reconocer a las instituciones que estaban atrás apoyándonos, pero eso era esporádico, no, y nos metimos un buen equipo de jóvenes, entre hombres y mujeres, a echar a empujar, y de aquellas que estuvimos en el proceso, eso si debo decir, es Cecilia Velásque y mi persona, y empezamos ahí, de Lourdes hasta ahí no sabíamos, pero, en todo caso, apareció luego y comenzó a caminar, y luego fuimos ya tres mujeres en el trayecto caminando, era mi persona, era Cecilia y era Lourdes (Entrevista B.G.).

#### **4.5 Identidades colectivas**

Uno de los elementos que este estudio muestra es que la identidad es un elemento que al mismo tiempo que genera cohesión, pertenencia permite abrir opciones para que se integren otros miembros a la organización. En ese sentido, recuperaremos el debate sobre la identidad en el recorrido que sugiere Hernán Ibarra para la identidad étnica.

Ibarra parte de que la modernización del mundo indígena en las últimas décadas ha supuesto una serie de transformaciones en el agro que combinadas con la migración del campo a la ciudad, han significado un cambio en la identidad indígena contemporánea. Su argumento principal es que de la construcción negativa de la identidad indígena que inició con la época liberal en el siglo XIX y que se consolidó en el siglo XX, se pasa desde los años 90 a una configuración positiva gracias a los levantamientos y

movilizaciones del movimiento indígena. Además de su contribución en el surgimiento de las organizaciones indígenas, Ibarra considera central el rol de los intelectuales indígenas en la producción de discursos sobre identidad (Ibarra, 1999: 71).

La identidad es una construcción de múltiples dimensiones (individual, colectiva), Ibarra propone que para saber el significado de las diferentes concepciones sobre lo indígena basta revisar las políticas estatales en contraste con las definiciones elaboradas por las organizaciones indígenas (Ibarra, 1999: 71). Realiza entonces, un recorrido desde el siglo XIX sobre las concepciones de lo indígena hasta fines de los 90. En el siglo XIX la noción de raza develaba lo indígena como genérico y le atribuía elementos culturales como lengua, costumbres y rasgos físicos. La identidad del indígena era una identidad negativa en relación al mestizo, todo lo que el mestizo no era, entonces era indígena. Posteriormente en los años 20, surge el indigenismo ecuatoriano, corriente intelectual asentada en las clases medias de la sierra: “los indigenistas reivindican al indio como sustento de la nacionalidad ecuatoriana” (Ibarra, 1999: 73).

A partir de 1937 con la promulgación de la Ley de Comunas se protege a las comunidades y entre los años 30 y 60, se va perfilando la idea que lo indígena es una problemática, en cuanto los indígenas no se han logrado integrar a la sociedad nacional. En los años 60, el problema deja de ser expresamente indígena y se transforma en agrario, la identidad recae en la concepción de campesino y está vinculado directamente con la demanda de reforma agraria (Ibarra, 1999: 75). Desde los años 70 con la instauración del Estado desarrollista, los indígenas son asumidos como sujetos de políticas públicas; con el regreso a la democracia en 1979 y el derecho al voto de los analfabetos, la población indígena es tanto campo de disputa electoral como sector con derechos políticos (Ibarra, 1999: 76). En los años 80, se produce un giro, se crean organizaciones indígenas y reaparece la noción de lo indio, la diferencia es que las organizaciones proponen auto definiciones (lengua, tradiciones, participación organizada, demandas unificadas) y sobre todo cuestionan al Estado nación ecuatoriano por su carácter colonial. A partir de esta década y fundamentalmente en los años 90, tras las masivas movilizaciones y levantamientos del movimiento indígena, la identidad étnica se convierte en positiva: lo indígena como sujeto de resistencia (Ibarra, 1999: 77).



Se produce también desde el campo de la antropología un neoindigenismo que se revaloriza el mundo indígena lo sitúa en la zona rural y le adjudica una cultura propia.

Pero qué ocurre con la identidad étnica cuando la población indígena atraviesa experiencias de migración, la investigación de Carola Lenz sobre la comuna de Shamanga en Chimborazo nos muestra cómo la migración masculina a la costa en búsqueda de trabajo, y un contexto en donde el régimen agrario de la hacienda estaba acabando dio como resultado una “comunidad como organización social y política” (Ibarra, 1999: 78). Esto significa que la comunidad es una institución autónoma del control de los mestizos, en donde se mantienen los lazos comunitarios, una cultura basada en idioma, costumbres y pautas organizativas que entra en tensión con el mundo no indígena. Ibarra nos recuerda la ausencia de análisis e investigaciones sobre los indígenas en las zonas urbanas, en sus circuitos de trabajo y en la reproducción de sus vínculos. La población indígena dice Ibarra, trabaja en la construcción, en el comercio informal o pequeño, en el servicio doméstico en el caso de las mujeres; también las nuevas generaciones que han pasado por la educación formal, son promotores de ONG, agencias estatales y dirigentes de organizaciones rurales (Ibarra, 1999: 79).

En este sentido, los intelectuales son para Ibarra “una de las fuentes principales del liderazgo de las organizaciones” (Ibarra, 1999: 83). Siguiendo a Gramsci, el autor nos propone que los intelectuales indígenas son intelectuales tradicionales porque cumplen el papel de mediadores en las sociedades rurales. El intelectual indígena se construye el paso por la educación formal, mostrando la importancia de la demanda por educación en los años 80; pertenece a la estructura organizativa del movimiento, ha atravesado por experiencias laborales como maestro, y se ubica en espacios alejados de la esfera cultural mestiza y sus planteamientos adquieren reconocimiento cuando transitan en esferas donde hay otros intermediarios (Ibarra, 1999: 80). Ibarra propone que existen dos acuerdos en el discurso indígena: la definición de nacionalidades<sup>15</sup> y de comunidad;

---

<sup>15</sup> El concepto de nacionalidad fue trabajado por Gladys Villavicencio e Ileana Almeida en los años 70 (1973). Pero más allá de discutir la autoría del concepto de nacionalidad, lo que es relevante para esta investigación es el uso, contenido y centralidad que las organizaciones indígenas le otorgan en la construcción del proyecto político alrededor de la plurinacionalidad.

ambos conceptos se articulan e integran en los años 80 y a mediados de la década, vinculan la cultura con el territorio, que como hemos visto constituye uno de los pilares de la estructura organizativa del movimiento.

Las organizaciones indígenas consideran que las nacionalidades son el conjunto de pueblos indígenas que forman parte de la CONAIE (Ibarra, 1999: 83); y la demanda por un Estado plurinacional se basa en nacionalidades que tienen territorios, pluralidad de lenguas, de sistemas de justicia, de relación con sus territorios (Proyecto político de la CONAIE, 1994). Un interesante estudio de José Almeida sobre identidades indígenas en Ecuador, muestra que la identidad étnica local está directamente relacionada con las tradiciones y valores culturales, y que las nacionalidades se refieren a los pueblos indígenas que tienen raíces, es decir materialidad y territorialidad.

El camino de las dirigencias de mujeres indígenas muestra un conjunto de identificaciones y representaciones, que radica en el reconocimiento de las propias mujeres indígenas, pero además en un reconocimiento de hombres indígenas y sectores mestizos. En una entrevista a una indígena joven, se puede ver la concepción sobre el ser indígena: “(...) al indio le hace la forma de pensar, la forma de acá adentro, de actuar como ‘nosotros’, de no pensar solamente en mí como en occidente, sino de pensar en un todo, entonces solo ahí somos indios” (Entrevista F.Ch., 28 años).

Y en otra, cómo la construcción de la identidad política tanto de ser indígena como de ser mujer pasan por la importancia de la organización “(...) Yo he tenido momentos de soledad y me han dado muchas ganas de dejar de lado la organización pero mi conciencia me ha hecho mirar que faltan por preparar más compañeras para que puedan continuar esta lucha y mientras eso no suceda no puedo abandonar mi organización” (Entrevista D.I., 46 años).

Preguntarnos por la conformación de la identidad política es un aspecto necesario en la indagación sobre aquellos que permite la existencia de una estructura organizativa, la construcción de legitimidad al interior de la organización y como irradiación al campo popular; la identidad política es entonces un factor con el que abordamos el proceso de

conformación de la hegemonía: cuál es el papel de la identidad en la construcción de un sentido común y dirección política moral; cuál es la identidad que se construye a partir de determinar estructura organizativa y cómo se transforma cuando el actor político avanza en el proceso de hegemonía. Es decir, la identidad política de las mujeres indígenas de Cotopaxi aparece como determinante en sus trayectorias entre el campo y la ciudad, entre el espacio mixto del movimiento indígena y el espacio político donde están las mujeres, ¿es un elemento estratégico de pertenencia y oportunidad? Pero además, la identidad generada en la estructura organizativa de la CONAIE y en los vínculos identitarios y de pertenencia política de qué manera determina la posibilidad de que el movimiento construya dirección y representación de distintas demandas del campo popular, ¿cómo lo indígena puede ser universal en la acción colectiva y en qué contexto pierde la potencialidad de universalizable?

La formación de las identidades políticas es la capacidad de los actores de constituir marcos de pertenencia, con una memoria compartida, colectiva, un lugar en el mundo común, posibilidades de identificación frente al mundo, y configuración de actores (Tilly, 2005: 60-61). Tilly explica la formación de identidades políticas como los “cambios en la conciencia de las personas implicadas y las alteraciones entre las personas y grupos afectados” (Tilly, 2005: 30).

Autoras como Maruja Barrig, sostienen que la identidad étnica se configura como “el territorio simbólico desde el cual los movimientos indígenas se perfilan en los escenarios públicos nacionales” (Prieto et al., 2005: 165). En ese sentido, al estar las mujeres ligadas a la reproducción del mundo de la identidad étnica, son actoras centrales en el éxito de la estrategia de posicionamiento y legitimidad del movimiento indígena. La demanda y posicionamiento de la identidad significa para las mujeres indígenas una oportunidad para la construcción de su actoría política. Teniendo en cuenta que lo comunitario es el eje de la estructura organizativa, social y política del movimiento indígena ecuatoriano, las mujeres indígenas cumplen un “papel social comunitario vital para la sobrevivencia y el bienestar del grupo” (Prieto et al., 2005: 165).

La identidad étnica cumple entonces un rol determinante en la configuración de las mujeres indígenas como actrices políticas porque da cuenta de una apuesta autoconsciente de ellas y de sus funciones en las organizaciones que se traduce en “una capacidad agencial y de resistencia” (Prieto et al., 2005: 168). Pero para explicar la complejidad e integralidad de su papel activo es necesario articular el debate de la identidad con el tipo de dirigencias, vínculos, trayectorias y estrategias que se desarrollaron. Dentro de esa perspectiva, las autoras miran las vidas de lideresas e intelectuales indígenas, porque es ahí donde “se abren prácticas por la equidad de género” que dan cuenta de la elaboración de agendas específicas para las mujeres. Mientras que para los años 40 y 50, Crespi sostiene que la falta de propiedad de las mujeres indígenas es la base de sus liderazgos estratégicos porque no estaban vinculadas a la tierra y los recursos del hacendado (Crespi, 1976). ¿Dónde radica entonces el liderazgo contemporáneo de las mujeres indígenas ecuatorianas? La pregunta es muy amplia, y sería un error pretender generalizar los liderazgos, por eso este trabajo se propone únicamente reflexionar sobre los liderazgos contemporáneos de mujeres indígenas de Cotopaxi. La respuesta que nos sugieren las autoras es que el liderazgo está alrededor de la educación, los proyectos y la representación comunitaria. El paso por la educación formal influye en que las mujeres indígenas se piensen como indígenas y como mujeres, es decir es un factor que estructura la autoconsciencia y por ende, su identidad. Desde los años 40, la demanda por educación es parte de las reivindicaciones de los pueblos indígenas, excluidos históricamente de los derechos sociales del país. A partir de las políticas desarrollistas en los años 50, y de la alianza de la Federación Ecuatoriana de Indios con el Partido Comunista Ecuatoriano, se amplía en el continente la cobertura de la educación pública y se crean escuelas sindicales en la zona de Cayambe a la par de que se inician procesos de alfabetización en kichwa. Tradicionalmente, los hijos varones fueron los que accedieron a estudiar ya que eran prioridad para las familias y comunidades porque eran considerados agentes dinámicos en la búsqueda de oportunidades de trabajo o en la representación de la comunidad en esferas públicas externas (Tene, 2000: 210-211 en Prieto et al., 2005: 170). Además el dominio del castellano que recaía sobre todo en los hombres de las comunidades era un capital importante para acceder al mundo mestizo y urbano.

Como señalan las autoras las mujeres indígenas deben “luchar contra las razones que privilegian la educación de los niños varones” (Prieto et al., 2005: 170), pero además contra la desigualdad histórica y la deuda del Estado ecuatoriano para garantizar la educación universal. Coincido con Prieto cuando afirma que las mujeres se ven sometidas a varias discriminaciones en su paso por la educación formal, tanto de género como étnico racial, pero también de clase. Las indígenas construyen en la educación una oportunidad y un capital simbólico importante en un contexto donde el sistema educativo se caracteriza por estar “alejado en sus formas y contenidos a la vida comunitaria” (Prieto et al., 2005: 172).

Como en otros estudios, las mujeres indígenas dirigentas de Cotopaxi son parte de una trayectoria política de la familia en donde sus padres las incentivan a que se eduquen (Prieto et al., 2005: 173). La educación se convierte en herramienta para mejorar la autoestima y valorar su identidad étnica.

#### **4.6 Mujeres indígenas en la dirigencias, reconocimientos y oportunidades**

Los relatos muestran que no todas las dirigencias y cargos de las mujeres indígenas tienen las mismas razones para mirarlas como referentes, ni son las mismas características y requerimientos que se necesitan para todas las dirigencias. De ahí que planteo que hay que hablar de distintos tipos de dirigencias de las mujeres indígenas de Cotopaxi. No es solo la diferencia etaria la base de las distinciones, sino también el tipo de cargo, de experiencia personal y anclaje territorial, y en suma de matices en el proyecto político del movimiento indígena en su conjunto, pero también en el tipo de actoría de las mujeres indígenas.

(...) no es solamente la organización, es la capacitación en temas políticos de cómo asumir roles, desde la condición de ser mujer, el problema es que le estamos dando la cuota a la mujer solamente porque la ley de elecciones pide que pongan mujeres y no por nuestros derechos, entonces lo que necesitamos es crear conciencia de que no necesitamos la cuota sino que nosotras tenemos ese derecho (...) pero para ocupar un cargo público se necesita voluntad política (Entrevista a L.T., 42 años).

(...) lo uno sería siempre no callar, siempre estar debatiendo, discutiendo, interesado por conocer las cosas, lo otro diría siempre estar peleando por los derechos de las mujeres, en especial pelear por la educación, solamente cuando una persona está preparada académicamente puede discutir con cualquiera, pelear con cualquiera (...) yo diría ser sociable, no ser sumisa, aportar con propuesta no solamente hablar con pocas personas sino hablar con muchas personas, ampliando criterios (Entrevista D.I., 46 años).

(...) las que estamos formadas, nacimos con ellas, las características no hay que descifrar, solo vivimos a diario ahí, en un territorio, de un sector, el tener la credibilidad de lo que dices cumples, demostrar capacidad, profesionalismo, si vamos a formar, nos formamos no solamente en los textos, en los libros, sino la formación con la práctica, correr los retos de inclusive de que, cuando estas al frente demuestras capacidad, si eres presidente de la organización demuestras, si es que eres secretaria, si es que eres tesorera, quien eres, demuestras tus capacidades, justo se empieza de lo más importante que es el debate, bajos como por ejemplo, la comunidad, la junta de aguas, la organización (Entrevista B.G.).

En ese sentido, una de las claves que proponen las mismas actoras es que “(...) para continuar con esta lucha es necesario elevar la participación de la mujer campesina e indígena capacitándola políticamente dentro de las mismas organizaciones y así inclusive proyectar esta participación más real a instancias como la Ecuarunari y la CONAIE” (Entrevista a D.I., 46 años). Y es que el objetivo del movimiento indígena y de las mujeres en la disputa por el objetivo político de éste, pasa por lo que la ex presidenta del MICC sostiene: “(...) estamos luchando por cambiar este sistema capitalista que provee a pocos muchos beneficios excluyendo a la mayoría de hombres, mujeres y niños de condiciones igualitarias para lograr una vida digna. Nosotras creemos en un poder social” (Entrevista D.I., 46 años).

Es decir que se encuentra en disputa la construcción del poder y de las estrategias de posicionamiento de las mujeres en este:

(...) de la política organizativa vinculan la mayoría, ya en la política electoral he visto que sí han buscado espacios algunas compañeras mujeres, yo diría que al menos para nuestro análisis no es solamente

llegar a ejercer un cargo a nombre de, yo al menos valoro que para nosotros como organización de mujeres buscamos cambios, no es que buscamos puestos, cargos (Entrevista D.I., 46 años).

Pero existen distintas diferencias en las dirigencias de las mujeres, quienes son “más orgánicas” y por lo tanto tienen una vinculación directamente territorial con sus comunidades y han sido parte de organizaciones de segundo grado e inclusive luego han asumido cargos públicos, y quienes han construido su camino político a través de la cooperación, el espacio electoral o la entrada a instituciones ganadas por el movimiento indígena.

(...) Aunque es real que muchas mujeres indígenas y campesinas han logrado estudiar y son profesionales, esta formación choca y no está acorde con la vida organizativa de las comunidades y su gente. En algunas existe el afán de protagonismo y egoísmo con claros fines de satisfacer intereses personales. Eso ha distorsionado la participación de la mujer creando la idea de “ser fáciles” al momento de tomar y apoyar decisiones (Entrevista D.I., 46 años).

(...) un buen trabajo técnico, si trasciende lo político, después de haber hecho toda esa trayectoria todo ese recorrido, pero aquí la autoridad, aquí el técnico que no entiende la parte técnica, tampoco entenderá la parte política, un político que solamente entienda la parte política y no entiende la parte técnica, difícilmente hará pensando la realidad de nuestra gente; será un demagógico, será alguien que ofrece y que no cumple, eso por ejemplo no es parte, ni de mi formación no es parte de ni mi personalidad, tener buenos padres, buena familia que me han enseñado, y buenos maestros!, que como de Julio Perelló, que hasta ahora no me olvido, que decía antes de salir de la universidad, “muchachos, nunca se olviden de donde fueron” (Entrevista B.G.).

(...) sé que Lourdes Tibán es una profesional igual que yo y es asambleísta y tiene sus roles y funciones y he tenido que chocar mucho con ella por ejemplo porque yo tengo mis roles y funciones, yo soy más grande en cargos y jerarquía, yo soy más grande que Lourdes porque ella es una asambleísta, y yo como dirigencia dentro de la CONAIE, yo era donde decía, haber Lourdes yo necesito que tú hagas esto, esto, esto, y se acabó y ahí había choques por ejemplo, ella decía cómo yo voy a estar mandada de Norma Mayo por ejemplo, entonces teníamos esos choques, es que a veces tenemos muchos celos de que nos quiten el poder o el ego, es importante la humildad, usted me ha visto que en la CONAIE me ha gustado decir las verdades, porque

nada saco alabándome, ni diciendo maravillas por otro lado, he tenido dificultades con la misma compañera Dioselinda Iza, porque Dioselinda tiene un proceso de casi 23 años si no es más, en el proceso organizativo de mujeres y ella nunca ha logrado llegar a nivel nacional, como yo lo llegué, ahora por tantas peleas que hubo iba a ir Cecilia Velásquez lo pusieron a Dioselinda Iza porque cuando asumí el cargo a nivel internacional fue peor, porque decía cómo es posible que Norma viene haciendo y ella va pasando, va pasando y yo con tantos años de experiencia recién estoy en la provincial, y que todas no tenemos esos mismos pensamientos, esas mismas oportunidades para poder establecer (Entrevista N.M.).

La bibliografía sobre dirigencias en partidos políticos y la teoría de movimientos sociales nos muestran que los dirigentes no son posibilidades masivas de las organizaciones. Requieren de una serie de características personales, pero también de las estrategias que desplieguen las organizaciones para su existencia, y de la capacidad de los futuros dirigentes en sintonizar simbólicamente con la estructura de su organización. Así mismo esa sintonía simbólica se articula con la posibilidad o no de procesar demandas sociales concretas y convertirlas en políticas, es ahí donde radica una parte de la representatividad de estos dirigentes.

Las mujeres indígenas en dirigencias son claves en la articulación de iniciativas y de demandas que están presentes en la base de sus comunidades. Son ellas quienes despliegan una estrategia que agrupa demandas por soberanía alimentaria, reconocimiento de otras posibilidades productivas de las mujeres como la artesanía, con la lucha contra la violencia, la conformación de espacios específicos de encuentro, fortalecimiento y toma de decisiones de las mujeres indígenas dentro de la estructura organizativa del movimiento indígena.

(...) Mi presencia como presidenta del MICC es el resultado de un proceso de empoderamiento de las mujeres indígenas y campesinas para cambiar muchas cosas. Nosotras queremos que desaparezca la violencia hacia las mujeres en nuestras comunidades, que se reconozcan nuestros derechos y el trabajo que hacemos. La realidad es que en gran parte de las comunidades el trabajo de las mujeres indígenas y campesinas no es valorado (Entrevista, D.I., 46 años).



Pero además son las mujeres quienes plantean que es necesario mirar lo territorial, lo comunitario y la articulación política de otros sectores para la construcción del Estado Plurinacional. Sus voces, todas, develan la necesidad urgente de reconocimiento y traducción de lo social, presente en las realidades concretas producto de veinte años de neoliberalismo y de cambios en la actual constitución, a una incorporación política, en donde es el movimiento indígena, para ellas, quien debe reconstituirse como actor político central en la producción de sentido y conducción.

(...) hoy entiendo que los mestizos también son la base, los mestizos son las conexiones, los que nos conectan con el otro mundo, yo antes creía que solo el indio tenía la razón, pero resulta que no (...) entonces sería importante que un movimiento indígena nuevo se preocupe de los migrantes que vienen a las ciudades, porque son los más vulnerables de ser delincuentes, para el consumo de drogas, están allá en las calles, pero igual siguen siendo indios, indios que ya se fueron y migraron a la ciudad pero son indios pues (Entrevista F.Ch., 28 años).

La conciencia de la necesidad de pensar en todos y todas, en la articulación y respuesta a esas demandas se hace mayor cuando quien habla tiene experiencia en un cargo de elección popular:

(...) no hay punto de comparación, porque no es lo mismo ser dirigente del MICC... que ser autoridad provincial, a mi me ha tocado pasar de todo, aquí tiene que ver con una visión más amplia, aquí están todos los sectores, no solamente las bases del movimiento indígena, no solo son mujeres, sino son todos, niños, adolescentes, hombres mujeres, indígenas, no indígenas, a todos!, y tener ese olfato de pensar en todos (Entrevista B.G.).

En el caso de las mujeres indígenas de Cotopaxi, a todo eso se agrega, debido al contexto patriarcal, colonial y de explotación, la formación formal y política, el capital simbólico de sus familias que sostiene vínculos familiares, y su capacidad política para abrir espacio a mujeres indígenas dando cuenta de sus demandas, pero combinando estas demandas muchas veces productivas, con reflexiones de su identidad política como mujeres indígenas.

(...) en el 99 hice el Primer Congreso de Mujeres el 28 de agosto, hice el primer congreso para que, para hacer aprobar estos ejes de la agenda y la aprobación misma de la agenda de las mujeres, entonces ahí tuve una participación de 700 mujeres, esto lo hice en la ESPE en Cotopaxi, estaba planificado para 30 mujeres, se me pasó demasiado, con 700 y más personas yo no tenía financiamiento, no tenía comida, no tenía materiales, fue para mí tan, tan... Yo no podía creer la convocatoria que logré tener para el Primer Congreso de Mujeres. Y en el Primer Congreso de Mujeres salieron 3 acuerdos muy fundamentales: que era el primero, crear la Organización Nacional de Mujeres Indígenas en el Ecuador, entonces quedó eso ya con una directiva en proceso de ser legal la organización y espero que la nueva dirigencia lo haga legal, quedó eso y lo segundo era que dentro del Congreso se habló, bueno se formó la directiva, lo otro era que aprobaron la agenda, y lo otro también que quedaron es dar seguimiento a nivel internacional sobre la Coordinadora de Mujeres y el Enlace Continental (Entrevista N.M.).

(...) yo también digo que hay que trabajar con los hombres y los hombres “ay por qué se reunían solo las mujeres”, digo sí-sí, tienen todita la razón, pero de acuerdo a las condiciones nuestras necesitamos primero nuestro espacio donde tenemos que debatir nuestro propio espacio, nuestras propias necesidades, nuestras propias estrategias inclusive y de ahí juntarnos con los compañeros de alguna manera para equilibrar la igualdad de condiciones entre paréntesis, ¿no cierto? Entonces yo siempre digo, al guagua de cinco años, hay que cuidar más que al guagua de 10 años, entonces a las mujeres yo creo que hay que dar un trato más específico que a la organización mixta en su conjunto, con eso no quiero decir que los pueblos indígenas que no sufran de racismo o que no sufran segregación, etc. ¿cierto? Al igual que ellos sufren, nosotros en cambio dentro de ellos sufrimos más las mujeres, ¿no cierto? triplemente, entonces digo y ha sido una de las que hemos buscado trabajar tantos años, solamente a nivel de mujeres y luego en espacios mixtos, o sea de hecho, no podemos desvincular porque si no ganamos el espacio .dentro de las organizaciones mixtas, nuestro discurso se puede ir al piso (Entrevista N.M.).

Las mujeres se propusieron combinar formación política con alcanzar cargos y abrir espacios solo de mujeres indígenas en sus organizaciones mixtas. Las mujeres indígenas ecuatorianas crean la Escuela Nacional Dolores Cacuango como estrategia para enfrentar la realidad de exclusión en la participación política de las mujeres (Palacios y Chuma, 2001 en Prieto et al., 2005: 175). Esta estrategia específica permitió la llegada de mujeres a la dirigencia de la CONAIE y la creación de dirigencia para la mujer,

argumentando que las mujeres tienen un “rol vital en la reproducción económica de la familia” (Prieto et al., 2005: 179). Esta estrategia confirmaría la hipótesis de Prieto et al. Cuando señalan que “la mejor manera de posicionar sus intereses (los de las mujeres indígenas) es participando en las luchas por el reconocimiento de sus derechos como pueblo y nación” (Prieto et al., 2005: 179). Sostiene que esto no es feminismo comunitario ni indígena sino búsqueda de la equidad de género, en donde la lucha contra la violencia de género se convierte en un campo de encuentro de las mujeres indígenas y mestizas.

Es decir dotando lo público y la concepción de hacer política de un elemento central: la resignificación de lo comunitario y el vínculo con las bases. Pero además con una conciencia clara de que hay machismo en sus espacios comunitarios, familiares, organizativos y que es también contra esto contra lo que tienen que luchar y construir estrategias contra la violencia y por la visibilización y participación política en dirigencias. Como una asambleísta indígena confirma, “(...) es que hay que estar ahí demostrar la capacidad de gestión porque siempre están poniendo en duda, que las mujeres no sirven, entonces ahí viene la gran posibilidad de demostrar si estamos o no en condiciones de superar ese prejuicio que existe frente a la mujer” (Entrevista L.T., 42 años).

(...) Otro aspecto es el machismo que existe en algunos niveles dirigenciales y organizacionales, eso hay que decirlo. A mí por ejemplo me ha tocado enfrentar estas situaciones, pero al final he tenido el apoyo suficiente para avanzar (...) Yo soy el resultado de los que las mujeres en la organización nos hemos reunido y capacitado para cambiar nuestra realidad especialmente al interior de mi organización, UNOCAN. Por ejemplo hemos combatido la violencia física y psicológica de forma frontal, a través de un mandato donde se castiga y sanciona a los agresores de los derechos de las mujeres. No ha sido fácil y esto es el resultado del trabajo de las propias mujeres (...) Mi rebeldía la entiendo desde la fuerza organizativa que busca cambiar un sistema opresor. Creo que también mi rebeldía nació y fue creciendo al ver como mi finado padre maltrataba a mi madre (Entrevista D.I., 46 años).

(...) me conocí más a nivel provincial con las mujeres y no solo con las mujeres sino también con las demás organizaciones y todo eso,

resolviendo conflictos, resolviendo tantas cosas y habían muchos problemas con mujeres que les agredían su esposo el rato de la borrachera y me dolió mucho al final del año que tuve una compañera que le violaron en Saquisilí, para mí fue muy duro porque me pusieron al frente, porque decían ahí están las mujeres, ahí está ese el rol, el papel de la compañera mujer, de la compañera dirigente, que resuelva, para mí fue muy duro, en cuanto yo tenía mi posición de que por violación teníamos que destituir al compañero dirigente y que pena que ahí que los compañeros y las compañeras, las mismas compañeras que no valoraron y no pensaron de que algún día ellas también iban a tener sus hijas, o algo les va a pasar a sus hijas y yo me enojé porque las compañeras llegaron a decir y que además a la compañera quisieron sancionarle a ella primero, porque dijeron que por ser mujer ella ha estado coqueteando con el presidente, con el dirigente, que la culpa es de ella, que no sé qué, que no sé cuánto; mire que las compañeras mujeres hablando en contra de la compañera mujer, para mí fue muy duro, yo tuve que pararme muy duro, hasta que a la final el compañero que había violado a la compañera me dijo: “ entonces cuánto hay que pagar de la violación”, y yo le salí diciendo que: “la violación no es negocio” (Entrevista N.M.).

(...) no estamos buscando la equidad, nosotros estamos ayudando a los varones; yo digo que no, o sea yo no ayudo a nadie, o sea yo hago lo que a mí me corresponde, lo que me da los derechos a más de lo que disque culturalmente me dicen que tengo que estar en la casa cuidando al wawa, cuidando al marido, etc. etc. a más de eso hago otras cosas: mi aporte político, mi aporte organizacional, cuando yo o en la mayoría de las escuelas por ejemplo ahora podemos ver que las presidentas de los Padres de Familia, de los “padres” de familia, son las mujeres, que contradicción! La mayoría de las directivas son mujeres y no son los varones, entonces la vida yo creo que hace diez años, comparado hace diez años atrás hoy es bastante ha cambiado, sí, cierto es, ha cambiado bastante, pero con eso no quiere decir que el tema de machismo haya disminuido drásticamente, por el contrario aún hay síntomas machistas y en la práctica bastante compleja la vida de las mujeres de los pueblos indígenas, mucho más en las comunidades, en las ciudades igualmente porque hay otras culturas que han incidido negativamente en los compañeros y cosas así, no? (Entrevista N.M.).

Las mujeres saben que la construcción de sus propias actorías pasan por el reconocimiento y la demostración de su constancia, presencia y capacidad “(...) todo ha sido a pulso y al trabajo, nadie ha dicho vea usted mujer, y te ganas el paso, o sea, usted indígena, váyase, yo comparto, insisto ¡Las mujeres tenemos que ganar los espacios

porque somos capaces!, como mujeres y como profesionales, esa es la categoría, que yo al menos he logrado conformar hasta la fecha” (Entrevista B.G.).

Las lideresas indígenas no solo se autoidentifican como mujeres e indígenas, sino que además visibilizan el machismo de sus espacios, lo cuestionan y denuncian poniendo en cuestión la misma idea de complementariedad, como un planteamiento filosófico pero no real del mundo cotidiano de las comunidades.

Las mujeres de Cotopaxi logran incorporar en sus vidas una dimensión política sobre lo doméstico remunerado. Como podemos ver en el relato N.M., dirigente que pasó en los años de estudio por el empleo doméstico.

(...) sí nos organizábamos entre las empleadas domésticas, como salíamos a veces los sábados, yo me recuerdo por ejemplo, en Los Chillos y acá en la González Suárez, yo salía a las 6 de la tarde, y todas las empleadas salían a las 6 de la tarde, era lindo peor que la universidad, y hacíamos amistad, y cada una nos preguntábamos cómo te paga a ti, cuánto te paga a ti, cómo te trata, sí, de esa manera si hemos organizado, y habíamos manifestado y habíamos dicho, si hoy no te pagaron tu mensual hagamos esto, de esa manera nos apoyábamos, yo en esa época en la González Suárez yo trabajaba con un mensualito y a la otra no le estaban pagando eso, y yo le decía no, dile que te suba, dile que te suba en este mes, porque tenemos el derecho, tú estás haciendo igual que yo y además tú estás con tres familias y yo estoy con una familia, entonces nos conversábamos así, entonces nos organizábamos de esa manera, entonces decíamos; dile a tu patrona que te suba, y ellas le cogían de buen lado y entonces sí les subían el mensual (Entrevista N.M.).

Este relato muestra su capacidad para transitar en esferas políticas que amplían el significado de ser indígena desde sus propias trayectorias.

#### **4.7 Identidad en redes y hegemonía**

Regreso a la pregunta sobre cómo se construye el proceso hegemónico como articulación de actores que forman parte del movimiento indígena. Como hemos visto

en el segundo capítulo, desde hace algunos años han aparecidos trabajos y artículos que ofrecen explicaciones sobre la crisis del movimiento indígena.

Sin desconocer estos tres grupos de argumentos, el presente trabajo se enmarca en el debate de la crisis del movimiento pero desde su posibilidad y estrategia de construcción de hegemonía social interna, es decir como constitución de su actoría política a través de la actoría de las mujeres indígena; y en la relación con otros sectores, que constituyen subjetividades en el marco de un proceso de diferenciación social de las dos últimas décadas neoliberales.

Para esto tomaré los aportes que hace la teoría sobre redes para explicar el tipo de vínculos que se construyen en la experiencia de las mujeres indígenas y su tránsito por las ciudades para acceder a educación y legitimarse a través de esta en la estructura organizativa del movimiento. Fundamentalmente porque las trayectorias de vida de estas mujeres develan las relaciones, oportunidades, estrategias y nociones que ellas tienen en relación a su pertenencia a la organización, la comunidad y la familia; dónde construyen su legitimidad y actoría política. Finalmente, la teoría de redes nos permite argumentar que es este tipo de relación y estructura en red la que va configurando la estrategia de incorporación política del movimiento a sectores femeninos en tránsito por la ciudad. Mi argumento es que es esta estructura en red articulada a una identidad afincada en nociones de territorio y comunidad producen un tipo de estrategia y capacidad para que el movimiento indígena incorpore políticamente demandas, sectores e identidades.

Por ejemplo, sobre los miembros de los movimientos sociales, Melucci dice que los militantes son quienes más integrados están a la estructura social y cumplen papeles centrales en las redes de las que forman parte. Los grupos sociales marginales se involucran en momentos avanzados del movimiento social, mayoritariamente por períodos cortos y donde la participación tiene costes más bajos (Melucci, 1994: 174).

Empecemos citando a Barnes quien a mitad de los años 50 realiza un estudio sobre las relaciones de amistad, familiares y de vecindad en un grupo de pescadores y concluye

que “la totalidad de la vida social se ha de contemplar como un conjunto de algunos puntos (nodos) que se vinculan por líneas para formar redes totales de relaciones” (Barnes, 1954: 43) Pero qué es una red social, es un grupo de actores, personas, organizaciones que sostienen un vínculo mediante una o varias relaciones sociales (Scott, 1991; Mitchell, 1973; Wasserman y Faust, 1994); estos vínculos pueden ser de diverso tipo, espacial, afectivo, laboral, organizativo, político, y pueden combinarse. El análisis de redes sociales se alimenta del debate estructuralista porque se basa en la estructura social como un modelo de relaciones determinadas que ligan una serie de personas, en este caso en una organización, lo interesante aquí es la estructura es una pauta que influye en la relación entre personas definidas, pero que también permite combinar la reactivación de cada integrante de la red.

Uno de los elementos a considerarse en el análisis de redes sociales es el comportamiento de los actores, asumido como una restricción estructural para el desarrollo de su acción; lo central aquí es definir el tipo de relación que mantienen. Este tipo de relación significa la existencia de ciertos comportamientos, o códigos que son compartidos por el grupo y que deben ser respetados como parte del acuerdo explícito o no entre ellos para mantener la red. Nos concentraremos entonces en el intercambio que se produce en esta red desde un enfoque relacional. Wellman sostenía que las relaciones sociales nos explican bastante bien las características personales de los miembros de una red, las reglas que permiten el funcionamiento de los vínculos (Wellman, 1983). Uno de los principios de una red es el mantenimiento de la cohesión del grupo, debido a que las relaciones que mantienen permiten cierto tipo de socialización, ideas comunes, comportamientos y patrones que sostienen la red, denominado principio de equivalencia; pero además determina los límites de alcance de esta, definen la frontera de este vínculo (Lorrain y White, 1971; Winship y Mandel, 1984). Existe también el principio de rango (Granovetter, 1973), en este caso la idea es que el tipo de relación y la cantidad de relaciones que tiene un actor le permite mayor acceso a recursos sociales, es decir operan como diría Bourdieu, como capital social.

El principio de intermediario que se refiere a la posibilidad que tiene un actor a alcanzar sus expectativas e intereses, aun eso signifique relacionarse y crear vínculos con

personas que no son parte de la misma red (Freeman, 1977). Powell sostenía que “las redes involucran una inversión en las relaciones, un sentido de beneficio mutuo, un nivel de confianza y un nivel de coordinación” (Powell, 1990). Por su parte White considera que las redes sociales se sostienen en la legitimidad y en la alienación (White, 2000: 98), es por eso que se refiere a ellas como conexiones reconocidas entre los actores.

La crisis del movimiento radica en esas articulaciones, y en ubicar cuáles son las nociones históricas del movimiento sobre territorio y comunidad que constituyen la base para la incorporación y ampliación política del movimiento indígena. Si la estructura organizativa del movimiento se sostiene sobre un conjunto de organizaciones cuya base es territorial, es determinante el significado de lo territorial y lo comunitario que define a esas organizaciones.

(...) todavía trabajamos en mingas, vivimos aún el randi-randi, el yo te doy y tú me das, la reciprocidad todavía existe, si alguien cocina algo por ejemplo, esto que le llaman calostro, hay que repartirlo, al menos mi madre, las mujeres aquí, tiene todavía eso de comunidad, de que yo no pienso solo en mi individual, sino que es en un todo que estoy pensando (Entrevista F.Ch., 28 años).

(...) Históricamente dentro de las comunidades existen normas y reglamentos que sus habitantes ejercen y obedecen. En el caso de las sanciones hay desde aconsejar con agua fría y ortiga, hasta sanciones con látigo y en algunos casos cargar tierra. Eso no nos hemos inventado de la noche a la mañana pero lo más importante es que sirve a las comunidades para controlar distintos males sociales que últimamente vienen de las mismas ciudades (Entrevista D.I., 46 años).

Esta es la concepción de lo que significa lo comunitario atravesado por la reciprocidad pero también con la necesidad de reglas y de control social que permitan la reproducción material y simbólica de otras comunidades políticas distintas a la representación única liberal o al imaginario del Estado nación. Para las mujeres indígenas “(...) todas las mujeres que estamos aquí en la legislatura somos de procesos organizativos, no es que viene de la calle o es que vinieron a ser migrantes, somos de



los territorios, tenemos una amazónica, una de Orellana, una de Morona, yo soy de Cotopaxi” (Entrevista L.T., 42 años).

Es decir que la concepción ligada a la representación territorial es central en su identificación como indígenas y miembros de la organización:

(...) Claro el problema es la dificultad de que encontramos que los migrantes no tienen su propio territorio y están por un lado, por otro y con gente de todo lado, no tienen su comunidad, no sienten su comunidad. Entonces ahí es cuando no pueden hacer con mayor fuerza, por más que sea asociación, o por más que se junten, a lo mejor se juntan para otras cosas pero no para analizar el tema comunitario y todo eso. Yo lo que veo es que el tema del territorio es para nosotros es muy importante porque sabemos en que esta, en dónde estamos, de donde pertenece, para nosotros decir por ejemplo, Cotopaxi, está con 32 organizaciones, es tal y tal lugar, sabemos que ese es el sitio. De un migrante puede ser que ahora esté aquí, si no tiene su casa propia, si está en arriendo, mañana está allá (Entrevista D.I., 46 años).

(...) es una política identitaria la que uno viene de una comunidad, viene de un pueblo, o sea no podrías llamar indígena de base si es que no perteneces a una comunidad, te puedes llamar indígena y hasta ahí, es decir que no tienes una comunidad de base, una organización de base, ¿no cierto? O sea que no podrías afirmar que eres indígena de base, hasta indígena puedes llegar porque de indígena nadie te puede quitar, puedes estar aquí o en Estados Unidos que te da lo mismo, ¿cierto? Ser indígena, pero otra cosa es ser indígena de base o practicar la comunidad, o sea tiene que estar vinculado con su territorio y no solamente con su comunidad sino con su territorio. En mi caso por ejemplo, yo desarrollo mis actividades sociales, organizativas y políticas económicas en el territorio no en la comunidad nomás, porque la comunidad es el territorio de otro territorio que está ahí, que es bien complejo a veces de explicar, ¿no? Porque dice a es que de la comunidad se ha de ir a la minga, ha de hacer la minga y ha de regresar y no es así o una sesión, por ejemplo, de la comunidad dicen: ok entonces hay cuatro puntos y terminamos, en la comunidad no es así, entramos 11 de la mañana 10 de la mañana, salimos siete, ocho, nueve, 10 de la noche, o sea terminas resolviendo todas las cosas, porque hay una montonera de cosas que resolver, entonces la vida comunitaria se practica en esos espacios” (Entrevista N.M.).

La dimensión de la comunidad como espacio de reproducción de la vida se conjuga con una visión de lo territorial anclado a una estructura organizativa, de representación territorial y a una posibilidad de que lo territorial sea garantía de la comunidad y lo comunitario se constituya como sentido que organiza.

En ese sentido, la comunidad se comprende como “un aspecto central de la valorización política y las demandas de las organizaciones étnicas junto a la noción de nacionalidad indígena” (Ibarra, 2004: 185).

La idea de la permanencia y de la vinculación familiar que permita el regreso se vuelven claves para comprender cómo los relatos de las mujeres entrevistadas, regresan sobre el punto formulado en el capítulo anterior: para qué pensar en una estrategia de incorporación política con los migrantes, cuando quienes forman parte del movimiento se articulan vía sus familias y sus comunidades, y es en esa representación territorial que pertenecen políticamente.

(...) yo sí creo más en el trabajo local, el trabajo de fortalecer comunidades, organizaciones, grupos de mujeres, iniciativas productivas, pero con más las que están en las comunidades son las mujeres, y de repente los hombres son migrantes temporales, vienen el fin de semana, quince días, lo que sea, pero, de pronto con más iniciativa, yo sí creo que comencemos trabajando en nuestros territorios, y es cierto que las tierras de pronto no valen, pero en cualquier otra iniciativa como el turismo, con el mejoramiento de las microempresas de acuerdo a la realidad, podemos hacerlo, podemos trabajar, entonces, estas de pronto serían las que más vería yo posibles de ahí, desde el mismo movimiento indígena del país, de Cotopaxi, de aquí, no hay esa claridad, no hay esa seriedad, decir haber, yo quisiera ver, un proyecto de migrantes ubicados, no sé, en el mayorista rincón tal, serán ellos pioneros, ejemplo estoy diciendo, en el centro de acopio de algún producto, es diferente: genera fuentes de empleo, mejoran la situación, pero para caminar de migrantes sin tener casa, ni vivienda, ni comida, porque en la ciudad todo cuesta, en la ciudad no encuentras una cebolla gratis, en la ciudad no vas y vas a comprar unas hierbas de dulce o de sal, gratis, porque es comprando (Entrevista B.G.).

Los movimientos sociales implican la existencia de un núcleo duro (March y Olsen 1989), que cumple la función de liderazgo, es decir que entrega coherencia a las propuestas y que se relaciona con el conjunto de las organizaciones que forman parte del campo popular o “entorno organizacional” (Ibarra, 2001: 40), conformado por una red de los grupos donde existe un contacto directo. Pero ¿qué activa y vuelve extensiva la acción colectiva? Ibarra nos recuerda que esto se produce a través de las asociaciones primarias que “contribuyen con ‘contactos cara a cara’ entre los miembros que se tienen confianza” (Ibarra, 2001: 41). Es esa confianza la que activa la acción colectiva. Son estructuras colectivas de movilización, como las redes que determinan una relación entre el núcleo duro del liderazgo y el entorno.

## Conclusiones

1. La primera conclusión es teórica y metodológica. Tiene que ver fundamentalmente sobre cómo concebimos a los actores políticos. El punto de partida de esta investigación y el trabajo de campo permitieron concluir que el actor político debe mirarse: como un espacio de diversidad, de existencia de grupos distintos con sentidos y experiencias históricas y situadas (Roseberry, 1994; Mallon, 1995); como un espacio de antagonismo y conflicto; como un espacio de disputa del sentido tanto de los marcos discursivos donde se construye su identidad, como del conjunto de sus estrategias para ampliarse, generar cohesión interna y disputar el resto del campo popular u organizativo; por lo tanto, el actor no es un ente monolítico, homogéneo y que coexiste con el consenso, si no que el consenso es producido dentro de un proceso de visibilización del antagonismo y negociación política entre los distintos.
2. El proceso que muestra la existencia de antagonismo, conflicto, estrategias para disputar el sentido y legitimidad, capacidad de representación y negociación política del conflicto es un proceso hegemónico (Mallon, 1995). Este proceso no es una situación extraordinaria de la contienda política (Tilly), sino que constituye como señalaba Gramsci (1975), el nodo central. Es la disputa y la posibilidad de universalización de sentidos propios de un actor o grupo, de una organización política o del conjunto de clases subalternas lo que constituye la propia dinámica de la política, que es en fin de cuentas el debate de la construcción de poder anclado a la definición de estrategias.
3. Estas estrategias que posibilitan la negociación política son comprendidas como dinámicas de articulación (Laclau y Mouffe, 1997) y el resultado de la totalidad de esa articulación produce marcos discursivos. La disputa interna de un actor como proceso hegemónico es por lo tanto, una disputa de los marcos discursivos, es decir de aquellos escenarios, sentidos y discursos que dan cuenta de la totalidad del actor.

4. El uso del concepto hegemonía (Gramsci, 1975) se amplía y no se articula únicamente al debate sobre conformación de bloque histórico y configuración de lo nacional; si no que permite mirar la conformación y construcción interna de los actores políticos de un determinado escenario histórico.
  
5. El movimiento indígena ecuatoriano es un actor político que contiene la diversidad y por lo tanto el antagonismo, en donde los diversos grupos que lo componen y los conflictos producto de estas relaciones, se procesan y negocian políticamente. Desde el surgimiento de la CONAIE, como organización autónoma, estuvo atravesado por una dinámica de ampliación de significados de problemáticas. Así incorporó el debate de las relaciones coloniales presentes en el espacio agrario, que no fueron superadas por la Reforma Agraria, mostrando que el problema agrario no se reducía únicamente a la distribución de la tierra a los campesinos, si no que estaba relacionado con la conformación de territorios como administración política. Posteriormente mostró capacidad para abordar las enormes desigualdades producidas por las políticas neoliberales en el agro y articular el debate de la producción de alimentos en el campo y la necesidad de soberanía no solo nacional, sino alimentaria cuando se presentó la amenaza del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas y posteriormente del Tratado de Libre Comercio. Es en ese contexto donde el movimiento pasa a incorporar la relación del campo, el papel de los campesinos e indígenas en la producción de alimentos y el cuidado de la naturaleza con un contexto internacional de hegemonía del capital financiero especulativo. El movimiento también introduce la discusión de lo urbano migrante indígena a través de la creación de escuelas de alfabetización y educación intercultural bilingüe para indígenas urbanos generalmente vendedores en mercados populares de la ciudad de Quito. Finalmente, como ha señalado la literatura sobre la construcción del movimiento indígena como actor político, se constituye como una plataforma que articula la lucha anti neoliberal, la demanda por un Estado que garantice los derechos sociales, laborales y económicos, la democratización de la sociedad ecuatoriana y los marcos de significado de la política como espacio de disputa, movilización e interpelación al conjunto de la sociedad, con la apuesta por la transformación del Estado colonial, a un Estado plurinacional. Permite por lo tanto,

incorporar políticamente al campo popular la idea del Estado ya no solo como estructura o espacio de la administración, si no como relación histórica y pacto social.

6. La experiencia del movimiento de incorporación política y ampliación de demandas, nos muestra su capacidad para disputar internamente sus propios marcos discursivos sobre el significado de lo indígena. Es decir, abre a lo largo de toda su existencia como organización política, la posibilidad de ampliar e incorporar sentidos sobre sus identidades colectivas. Esto se revierte en la ampliación misma de su campo de acción colectiva y en aquellos que conforman su estructura organizativa porque incorpora grupos, demandas y problemáticas, en un proceso hegemónico de negociación política interna. Así mismo, esa capacidad le permite disputar con estrategias más efectivas, mayor legitimidad y experiencia organizativa interna, el propio campo popular.
  
7. Uno de los grupos que constituyen al movimiento son las mujeres indígenas, que para la investigación que propongo son dirigentes de la provincia de Cotopaxi. Para convertirse en dirigentes del movimiento recorren una serie de experiencias que incluyen migración a las ciudades y desempeño de trabajos domésticos remunerados e informales. Esto se produce en el contexto de una estrategia de formación política y educación formal que se configura como capital social para las mujeres y que mejora su posibilidad de ser parte de la estructura organizativa del movimiento. Las mujeres indígenas van construyendo sus demandas, discursos e institucionalidad propia en la trayectoria de sus dirigencias y van disputando sentidos internos e identidades que fortalecen su capacidad política y su entrada a la esfera de lo público. Sin embargo, el movimiento tiene enormes dificultades para incorporar toda la experiencia de ellas en su construcción política, lo que nos sugiere que el resultado de esa negociación política arroja pistas para mirar cómo los límites internos del movimiento pueden significar límites para ampliarse y disputar el conjunto del campo popular.

8. El movimiento indígena construye su actoría y su posibilidad de ser hegemonía del campo popular con una estructura organizativa basada en organizaciones de base, de segundo grado que se articulan con las organizaciones regionales y que conflúan en la organización nacional. Esa estructura organizativa históricamente ha estado atravesada por vínculos que construyeron redes sociales entre sus miembros. Esos vínculos se asentaron sobre relaciones familiares o recrearon estas relaciones de parentesco, a través de la noción de identidad y territorio. El “ser indígena” es la base de la identidad política de los miembros de la estructura organizativa del movimiento. Es esa identidad, ese “nosotros”, ese ser indígenas el que genera pertenencia y cohesión interna en el movimiento y se constituye como el factor que permite actualizar los lazos entre sus miembros, en contextos de migración a la ciudad y de trabajo informal y doméstico en las ciudades. La identidad aglutina y es una estrategia para ser parte del movimiento. Un segundo punto es la concepción sobre territorio, que aquí está directamente relacionado con la tierra ligada a las nacionalidades y pueblos indígenas. Más aun la noción de nacionalidad se comprende únicamente con la noción de territorio. Para el movimiento, el territorio está articulado al contexto rural. Es decir que la vinculación con el movimiento indígena pasa por un lado por ser indígena, y por otro ser parte de un territorio. En caso de migración el sostenimiento del vínculo con el territorio, es decir con la comunidad de origen es lo que permite que quienes están en situación de migración, sigan vinculados con el movimiento. El sostenimiento del vínculo con el territorio se produce en la activación constante de las redes familiares o que recreen lo comunitario de origen.
  
9. El movimiento indígena construye su estructura organizativa en una estructura de redes con vínculos familiares y comunitarios ligados al territorio de origen que es rural. Es en esa identidad y con esa estructura de redes donde el movimiento logra avanzar en la configuración de hegemonía del campo popular. Pero en el momento en donde el movimiento requiere construir una estructura que permita incorporar nuevas demandas, traducir las demandas de su base social en políticas y configurar por lo tanto vínculos más “universales”, se ve enfrentado a la necesidad de construir

una identidad política que permita la incorporación de nuevos miembros, otros sectores y dotarle contenido programático a su proyecto político.

10. Los trayectos políticos de las mujeres indígenas de Cotopaxi nos permiten evidenciar que la apuesta por la construcción de articulaciones y representación como parte del camino hacia la actoría política de las mujeres indígenas al interior de sus organizaciones mixtas ocurre porque 1) sus experiencias migratorias les permitieron construir subjetividades enmarcadas en la conciencia de las estructuras de explotación y dominación de la ciudad, 2) la concreción de sus estudios formales, 3) los vínculos familiares que se sostuvieron sobre la base de una conexión política familiar con la estructura del movimiento en Cotopaxi; y 4) se avanza en la disputa por el reconocimiento de las mujeres indígenas como actoras políticas como parte del legado de lucha de las mujeres indígenas y del movimiento en los años 70 y 80. Es en esta combinación que el territorio y la comunidad como fundamentos de la participación política del movimiento indígena, adquieren una forma en donde a pesar de la migración, permiten la construcción de dirigencias femeninas.

11. Si las relaciones interpersonales de parentesco y la territorialidad campesina siendo centrales no son suficientes para articular y representar al conjunto de demandas del campo popular, en donde lo subalterno indígena atraviesa por transformaciones en la base material y subjetiva; las mujeres indígenas son actores claves para la construcción de legitimidad, representación e incorporación de otras demandas en el movimiento indígena ya que sus propias trayectorias políticas las obligan a incorporar las demandas sociales producto de esas transformaciones. Son ellas quienes logran en esas transiciones de sus historias de migración incorporar elementos políticos y resignificarlos en la construcción de sus propias agendas, caracterización del mundo indígena, nombramiento del machismo y crítica al discurso de la complementariedad, incorporar a mujeres indígenas y subjetividades producto de estas transformaciones del campo como muestra el ejemplo de las iniciativas de mujeres en Cotopaxi para proyectos de artesanía y soberanía alimentaria. Además son un actor con una capacidad muy alta de abrir oportunidades para otras mujeres indígenas y avanzar en su conformación como



sujetas políticas, es decir para ampliar la base social del movimiento y la reactualización de dirigencias femeninas que si bien atraviesan por experiencias de migración a la ciudad son capaces de regresar a sus comunidades y mantener un lazo político y de reproducción simbólica con estas.

12. Finalmente, el uso del concepto de hegemonía comunal implica una reflexión sobre aquellos elementos antagónicos al interior del movimiento y también sobre los factores que construyen legitimidad de un grupo o del sentido que un grupo tenga sobre la identidad colectiva del movimiento. En este sentido, las bases materiales del movimiento indígena, es decir las condiciones materiales de los grupos que lo conforman, muestran una población estructural e históricamente empobrecida, que en las últimas décadas sufre las políticas de ajuste estructural que implicaron una reconcentración de la tierra, el fortalecimiento del modelo agroexportador y de monocultivo, y que para provincias como Cotopaxi significaron un proceso de minifundización y deterioro ambiental y social de las tierras agrícolas. Esa base social del movimiento indígena sigue siendo precaria y pobre, y se ha visto afectada gravemente por la migración a la ciudad para ocupar trabajos precarios e informales. Es sobre estas condiciones históricas de desigualdad que el movimiento construye una interpretación política de la realidad y propone un proyecto de transformación de esa relación histórica de desigualdad, caracterizada como colonial. Si el movimiento se propone la transformación de esa estructura, es central que incorpore políticamente la totalidad de las experiencias que los grupos que lo componen porque es en estas donde existen relaciones coloniales que amplían el debate interno y fundamentalmente, el significado de ser indígena. Si históricamente, la incorporación política de demandas, grupos que amplían el significado de ser indígena ha sido una estrategia central del movimiento para mejorar su capacidad de disputa del escenario político tanto del campo popular como de la sociedad ecuatoriana, la incorporación política de la totalidad de la relación colonial podría ser una estrategia que actualmente le permita al movimiento fortalecerse internamente y avanzar en la construcción de su proyecto político plurinacional. Las mujeres indígenas de la provincia de Cotopaxi son además un grupo clave en la disputa del sentido interno y de las fronteras de la identidad indígena, sus

experiencias de tránsito muestran su enorme capacidad para construir su actoría política. Sin embargo, tampoco ellas han negociado políticamente la ampliación del ser indígena a contextos urbanos, migrantes y de trabajo doméstico y precario. Lo que se reconoce de ellas es la constitución de un capital social como la educación porque les permite regresar a la estructura organizativa.

## **Bibliografía**

Anderson, Perry (1981). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en Occidente*. Barcelona: Editorial Fontamara.

Arboleda, María (2006). “Género y gobernanza territorial en Cotacachi y Cotopaxi” en *En las fisuras de poder*, Ospina et al. Quito: IEE-RIMISP.

Barnes, J (1954). “Class and Cornrnitee in a Nonvegian Island Parish” en *Humans Relations*.

Barrera, Augusto (2001). *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los 90*. Quito: CIUDAD, Abya-Yala, OSAL.

Barrig, Maruja (2001). *El mundo al revés*. Buenos Aires: CLACSO.

Besserer, Federico (2000). “Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes: Hacia una nueva ciudadanía”, en *Migración y relaciones de género*, 371-387. México: UNAM-IIA/GIMTRAP.

Blanco, Carmen (2011). *Las hijas de la Pachamama*. Quito: Fundación de Culturas Indígenas Kawsay.

Bourdieu, Pierre (2000). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Bourdieu, Pierre (1999). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

----- (1997). *Razones prácticas*. Madrid: Taurus.

----- (1997). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bretón, Víctor (2002). “Comentarios a lo comentado: reflexiones a tenor de los comentarios de Pablo Ospina” en *Revista Ecuador Debate No. 55*. Quito: CAAP.

----- (2001). *Cooperación al Desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO / Universitat de Lleida / GIEDEM.

Canclini, Néstor García (1989). *Culturas híbridas. Estrategia para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Cervone, Emma (1998). “Lecciones y desafíos del liderazgos femenino quichua” en *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Quito: CEPLAES.

Crain, Mary (2001). “La interpretación de género y etnicidad: autorepresentativas de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito” en *Antología. Estudios de género*, Gioconda Herrera. Quito: FLACSO.

Crespi, Muriel (1976). “Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos” en *Estudios Andinos, No. 5 (1)*: 151-170.

Chiriboga, Manuel (1988). “La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola, 1974-1985” en *Transformaciones agrarias en el Ecuador*, Gondard, P.; J.B. Leon y P. Sylva. Quito: CEDIG.

Dávila, Gloria (coord.) (1998) “Diagnóstico comunicacional de las organizaciones campesinas de Cotopaxi”, en *Tres experiencias de diagnóstico de comunicación*, Daniel Prieto. Quito: CIESPAL.

De la Cadena, Marisol (1992) *Las mujeres son más indias*. Ediciones de las Mujeres, 16. Santiago de Chile: ISIS.

Egas, José (2010). “Política indígena en Cotopaxi. La demanda, la protesta y la participación del MICC”. *Revista Arqueología. Cuadernos de investigación No. 7*, 16 de noviembre 2010 en <http://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-8/196-politica-indigena-en-cotopaxi-la-demanda-la-protesta-y-la-participacion-del-micc>.

Estermann, Josef (1998) *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.

Freeman, L.C (1977) “A Set of Measures of Centrality Based on Betweens” en *Sociometry*.

Gramsci, Antonio (1987). “Algunos temas sobre la cuestión meridional” en *Escritos políticos 1917-1933, Cuadernos del pasado y presente No. 54*. México DF.

----- (1975) *Cuadernos de la cárcel*. México DF: Ediciones Era.

Granovetter, M. (1973) “The Strength of Weak Ties” en *American Journal of Sociology* 78.

Grey Postero, Nancy y Zamosc, Leon 2005). “La batalla de la cuestión indígena en América Latina” en *La lucha por los derechos indígenas en América Latina*, Nancy Grey Postero y Leon Zamosc. Quito: Abya-Yala.

Guerrero, Andrés (1993) “De sujetos indios a ciudadanos-étnicos; de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990: la desintegración de la administración étnica” en *Sismo Étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, J. Almeida et al. Quito: CEDIME / Abya-Yala.

Guerrero Cazar, Fernando; Ospina Peralta, Pablo (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.

Heisler B. S. (2000) *The Sociology of Immigration. From Assimilation to Segmented Integration, from the American Experience to the Global Arena*, en Brettel C., *Migration Theory. Talking Across Discipline*, New York: Routledge.

Herrera, Gioconda; Carrillo, María del Carmen (2009). *Transformaciones familiares en la experiencia migratoria ecuatoriana. Una mirada desde los contextos de salida*. Madrid: Mélanges de la Casa de Velázquez.

Herrera, Gioconda (2007). “Mujeres ecuatorianas en el trabajo doméstico en España. Prácticas y representaciones de exclusión e inclusión” en *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Víctor Bretón, Francisco García, Antoni Jové y María Vilalta, ed.: pp. 279-303. Madrid: Catarata.

----- (2004) “Género, familia y migración en el Ecuador: lo nuevo y lo viejo” en *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*. Lima: BUP-CENDI.

Herrera, Stalin (2010). *Las mujeres de Apahua y su entorno*. Quito: IEE / Big Lottery Fund / PROGRESSIO / MICC / Organización de Mujeres Pakarimuy de Pilaló.

Herrera, Stalin; Santillana, Alejandra (2009). “Génesis, experiencia, transformación y crisis del movimiento indígena ecuatoriano” en *América Latina desde abajo. Experiencias de luchas cotidianas*. Quito: Abya-Yala.

Herrera, Stalin; Bressel, Frank; Michel Laforge (2008). *Reforma agraria en el Ecuador: viejos temas, nuevos argumentos*. Quito: SIPAE.

Herrera, Stalin (2003). El proceso de construcción de la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano. Informe final del concurso: Movimientos sociales y

nuevos conflictos en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/herrera.pdf>.

Ibarra, Hernán (2004). “La comunidad campesino indígena como sujeto socioterritorial” en *Revista Ecuador Debate No. 63*. Quito: CAAP.

----- (1999). “Intelectuales, indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador” en *Revista Ecuador Debate No. 48*. Quito: CAAP.

Ibarra, Pedro; Gomá, R.; Martí S. (2002). “Los nuevos movimientos sociales. El Estado de la cuestión” en *Criadores de democracia radical*, Pedro Ibarra; R Gomá; S. Martí Barcelona: Icaria.

Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1985). *Hegemonía y estrategia socialista*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Lajo, Javier (2002). *Qapaq kuna. Más allá de la civilización. Reflexiones sobre la filosofía occidental y la sabiduría indígena*. Cuzco: Asociación Pachawaray.

Larrea, Ana María (2005). “Los desafíos del proceso de democratización en Cotopaxi”, en *Experiencias en gestión y desarrollo local*, Mario Unda. Quito: CIUDAD / EED / EZE / UASB.

Lenz, Carola (1997). *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Lorrain, F.; White H. (1971). “Structural Equivalence of Individuals in Social Networks” en *Journal of Mathematical Sociology I*.

Luxemburg, Rosa (1978). *Huelga de masas, partido y sindicatos*. México: Ediciones Pasado y Presente.

Mallon, Florencia (1997). *Peasant and nation: the making of postcolonial Mexico and Peru*. Berkley: University of California Press.

Martínez, Carlos y Bolívar Burbano (1994). *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*. Quito: Abya-Yala / SEI.

Martínez Novo, Carmen (2009). “La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena” en Carmen Martínez Novo, *Repensando los Movimientos Indígenas*. Quito: FLACSO.

----- (2004). “Los Misioneros Salesianos y el Movimiento Indígena de Cotopaxi, 1970-2004” en *Revista Ecuador Debate*, No. 63. Quito: CAAP, Centro Andino de Acción Popular.

Martínez, Luciano (2006). “Las comunidades rurales pobres y la reforma agraria en el Ecuador” en *La reforma agraria y desarrollo rural en la región andina*. Lima: Centro Peruano de Estudios Sociales.

----- (2006). “Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural” en *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, Hubert De Grammont, Buenos Aires: CLACSO.

----- (2000). “La investigación rural a finales del siglo” en *Antología de estudios rurales*. Quito: FLACSO.

Mc Adam, David; Tarrow, Sidney; Tilly, Charles (2005). *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Editorial Hacer.

Mees, L. (1998). “¿Vino viejo en odres nuevos? Continuidades y discontinuidades en la historia de los movimientos sociales” en *Los movimientos sociales, transformaciones políticas y cambio cultural*, Pedro Ibarra; Benjamin Tejerena. Madrid: Trotta.



Melucci, Alberto (1994). "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales" en *Zona abierta* 69.

Meyer, David S.; Minkoff, Debra (2004). "Conceptualizing political opportunity" en *Social Forces*, vol. 82, No. 4.

Mitchell, J.C. (ed.) (1973). "Networks, norms and institutions" en *Networks Analysis: Studies in Human Interactions*, J. Boissevain,; J.C. Mitchell (ed.). The Hague: Mouton.

Mirés, Fernando (1993) *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina*. Quito: Abya-Yala.

Mohanty, Chandra (1986). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses" en *Third World Women and the Politics of Feminism*, Chandra Mohanty, Ann Russo y Lourdes Torres, eds. Broomington: Indiana University Press.

Muratorio, Blanca (1994). "Discurso y silencios sobre el indio en la conciencia nacional y Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX" en *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos*, Blanca Muratorio (edit.) Quito, Ecuador: FLACSO.

Offe, Claus (1998). *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Editorial Sistema.

Ospina, Pablo (2009). "Nos vino un huracán político: la crisis de la CONAIE" en *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (ed.). Quito: UASB / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld.

Ospina, Pablo; Arboleda, María; Ortiz, Santiago; Larrea, Carlos; Santillana, Alejandra (2006). *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos, Abya-Yala.

Ospina, Pablo (2002). “Crítica bibliográfica. Movimiento indígena y cooperación al desarrollo” en revista *Ecuador Debate No. 55*, abril. Quito: CAAP.

----- (1993). “Apuntes sobre la aparcería agrícola en la sierra ecuatoriana: observaciones sobre la provincia de Cotopaxi” en revista *Ecuador Debate No. 30*, diciembre. Quito: CAAP.

Pequeño, Andrea (2007). *Imágenes en disputa. Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas*. Quito: FLACSO / Abya-Yala / UNFPA.

Portes, Alejandro; Luis Guarnizo y Patricia Landolt, (2003). *La globalización desde abajo. Transnacionalismo inmigrante y desarrollo*. México: FLACSO

Powell, W (1990). “Neither market nor hierarchy: Network forms of organization” en *Research in organizational behavior*, B. M. Staw y L.L. Cummings (ed.). Greenwich. CT: JAI Press.

Prieto, Mercedes; Cuminao, Clorinda; Flores, Alejandra; Maldonado, Gina; Pequeño, Andrea (2005). “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto” en *Mujeres ecuatorianas. Entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*. Quito: FLACSO.

Prieto, Mercedes (1998). “El liderazgo en las mujeres indígenas. Tendiendo puente entre género y etnia” en *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Quito: CEPLAES.

Ramírez, Franklin (2009). “El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador” en *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*, Pablo Ospina; Olaf Kaltmeier. Quito: UASB / CEN / Universidad de Bielefeld.

Roseberry, William (1994) "Hegemony and the Language of Contention" en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent eds. Durham: Duke University Press.

Sayer, Derek (1994) "Everyday Forms of State Formation: Dissident Remarks on Hegemony" en *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent eds. Durham: Duke University Press.

Sánchez Parga, José (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: Abya-Yala.

----- (2007). *El movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: CAAP.

Sayad A., (2004). *The Suffering of the Immigrant*, Cambridge: Polity Press.

Scott, John (1991). *Social Network Analysis*. Newbury Park, Londres: Sage.

Silverblatt, Irene (1990). *Luna, sol y brujas, género y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

Tarrow, Sidney (1997). "Poder en movimiento" en *Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el Estado moderno*. Madrid: Alianza.

Tene, Carmen (2000) "Ruptura de la exclusión de mujeres indígenas" en *Mujer, participación y desarrollo*. Quito: CORDES.

Tibán, Lourdes et. al., (2003). *Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC). Cotopaxi Markamanta Runakunapak Jatun Kuyurimuy. Historia y proceso organizativo*. Latacunga: MICC.

Tibán, Lourdes (2004). “El sistema de representación y la participación política del pueblo kichwa de Cotopaxi”. Tesis para la obtención de la maestría en Ciencias Sociales con mención en Asuntos Étnicos, Quito FLACSO.

Touraine, Alain (1987). “Los movimientos sociales, ¿objeto particular o problema central del análisis sociológico?” en *El regreso del actor*. Buenos Aires: Editorial Universo.

Virno, Paolo (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Wasserman, S.; Faust K. (1994). *Social Network Analysis*. Cambridge: University Press.

Weismantel, Mary J., (1994). *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.

Wellman, B (1983). “Network Analysis: Some Basic Principles” en *Sociological Theory*, Collins, R. San Francisco: Jossey-Bas.

White H. (1963). *An anatomy of kindship*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Winship, C.; Mandel, M. (1984). “Roles and positions: a critique and extension of the blockmodelling approach” en *Social Networks: A Developing Paradigm*, Leinhardt, S. (ed.). Nueva York: Academic Press.

White, Harrison C. (2000). “La construcción de las organizaciones sociales como redes múltiples” en *Revista Política y Sociedad*. 33. Madrid: Universidad de Columbia.

Zamosc, León (1993) “Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana” en *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME.

## **Entrevistas**

César Pilataxi

Floresmilo Simbaña

Blanca Chancoso

Francisca Chiliquina Iza, 28 años, comunidad El tejar, Saquisilí, psicóloga, su hermana es trabajadora doméstica.

María Chaluisa, 28 años, comunidad Guantupulo, Zumbahua, empleada doméstica.

Carmen Guanotuña,

Marta Jaya, 25 años, Toacaso

Blanca Guamangate, comunidad, viceprefecta de Gobierno Provincial de Cotopaxi.

Lourdes Tibán, comunidad Chiringue Bajo, Salcedo, asambleísta nacional por el MUPP

Norma Mayo, comunidad, trabajó como empleada doméstica

Cecilia Velásque, vendió lotería y diarios.

Dioselinda Iza, comunidad San Ignacio, Toacaso, presidenta del MICC

Jaime Salazar, profesor de colegio a distancia Jatari Unancha

Maritza Salazar, equipo técnico, TVMICC y Radio Latacunga

Entrevista colectiva de alumnos y alumnas del colegio a distancia Jatari Unancha

## **Anexos**

### **Anexo 1. Cuadro que visibiliza las historias de dirigentes**

Anexo 1. Cuadro que visibiliza las historias de dirigentas

Nombre	Edad	Comunidad	Trayectoria política: cargo/dirigencia	Educación: grado/beca/trabajo	Composición familiar: trabajo y migración	Experiencia política familiar	Experiencia laboral y de migración trabajo	Situación personal: casada, separada, madre
Norma Mayo Huilcaso	39	Aldea Modelo, cantón Pujilí	Desde 4o curso de colegio entra al movimiento indígena de Cotopaxi como secretaria de OSG.  En 1996, es presidenta de la comunidad Aldea Modelo, que es parte de la organización Jatun cabildo de Pujilí.  Crea organización de segundo grado con 16 comunidades, Unión de Organización de Pueblos Indígenas de Jatun Jigua. En	Escuela Leonardo Moscoso de Isinchi Grande: fiscal, mixta, diversidad étnica.  Colegio. Tanto en escuela como en colegio trabaja en el campo y la casa.  Gana beca de Ministerio de Educación en 1990. Estudia licenciatura en Ciencias de la Educación en la Universidad Técnica de Guaranda, pero no termina.  En 1999, ingresa a estudiar en preuniversitario de la Universidad Nacional de Loja,	- Segundo Samuel Mayo, padre, agricultor. - Mercedes Huilcaso, madre, agricultora y trabajo doméstico no remunerado. - 11 hermanos  Hermanos viven en Quito por trabajo, pero regresan a la comunidad fines de semana.  - 2 hermanos trabajan en fábrica. - 1 hermano trabaja como conserje en colegio. - 1 hermano	Padre era parte de la organización de segundo grado, articulada al MICC.	De 3o a 6o curso, combina estudio con empleo doméstico remunerado en Quito.  De 1990 a 1993 profesora de escuela bilingüe.  En 1994 realiza trabajo doméstico en Quito. Se organiza con otras mujeres trabajadoras domésticas provenientes de Cotopaxi para defender derechos frente a patrones/as.  En 1996 es parte de Proyecto de Desarrollo y Área	Madre soltera Dos hijos: Alexandra y Jefferson, ambos estudiando en bachillerato.  En 1993, se queda embarazada mientras estudia becada en la Universidad Técnica de Guaranda. Abandona los estudios.

		<p>1998, asume Dirigencia de organización y fortalecimiento de las comunidades. Tesorera. Vicepresidenta. De 2001 a 2003, es presidenta.</p> <p>En 2004, candidata por la UOPIJJ para dirigencia del MICC.</p> <p>En 2005 le nombran dirigente de Mujer y Familia en la CONAIE. Trabaja con 32 organizaciones de mujeres a nivel provincial.</p> <p>Desde 2008 hasta 2011 le reeligen en su cargo de dirigencia de Mujer y Familia en la CONAIE y coordina la</p>	<p>estudia ingeniería comercial.</p>	<p>trabajó como albañil ahora es taxista.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- 3 hermanas en trabajo doméstico.</li> <li>- 2 hermanas que estudian en la universidad.</li> </ul>		<p>de Visión Mundial, y posteriormente pasa a ser secretaria del proyecto en el ámbito cantonal.</p> <p>Voluntaria de la Red de servicio, desarrollo y atención a la niñez.</p> <p>Reportera de Radio Latacunga, tenía programa de radio viernes y sábados.</p> <p>Del 2002 al 2003 trabaja en proyecto con mujeres de huertos agroecológicos de UOPIJJ, financiado por Heifer.</p> <p>En 2005, como parte del trabajo de dirigencia trabaja con PRODECO y 16 grupos de mujeres en soberanía alimentaria y artesanías. Iniciativa de ferias</p>	
--	--	---	--------------------------------------	--	--	---	--



			<p>elaboración de Agenda de las Mujeres Indígenas.</p> <p>En 2009, organiza el Primer Congreso de Mujeres de la CONAIE y presenta la Agenda de las Mujeres Indígenas.</p> <p>Asume la Secretaría Técnica del Enlace Continental de las Mujeres Indígenas de las Américas.</p>				libres con mujeres.	
Blanca Guamagate Ante	Comunidad Itoaló, cantón Sigchos, Chugchillán	<p>En 1989 inicia siendo educadora comunitaria en escuela unidocente.</p> <p>Combina estudios universitarios en Quito con ser profesora en</p>	<p>Escuela 13 de mayo de la comunidad Italó.</p> <p>Colegio Joaquín Mena Soto.</p> <p>Colegio Jatari Unancha, parte del Instituto Quichua de Cañar.</p>	<p>- Manuel Guamagate, padre, profesor, productor de maíz.</p> <p>- María Petrona Ante, madre, agricultora y trabajo doméstico no remunerado</p>	<p>Padre inicia el sistema de escuelas bilingües en Cotopaxi.</p> <p>Fundador de escuelas Quilotoa, ubicadas en Zumbahua y Chugchilán.</p>	<p>Luego de terminar colegio, se va a Quito a estudiar en la universidad.</p> <p>Estudia psicopedagogía y combina estudio con trabajo para pagarse la vida. Trabaja sacando</p>		

		<p>Colegio Jatari Unancha en Yanahurco y en el Colegio Chaquiñán, extensión Latacunga.</p> <p>Desde el levantamiento de 1990, se vincula con la Ecuarunari en Quito a través del equipo técnico de la unidad de Educación Intercultural Bilingüe.</p> <p>En 1995 entra a capacitar en Cachialto y en la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi, en Cotopaxi; Colta en Chimborazo; Cayambe en Pichincha.</p> <p>Desde 1997 se</p>	<p>Tanto en escuela como en colegio trabaja en campo y en la casa.</p> <p>Título de profesora primaria.</p> <p>Beca del Instituto Superior Salesiano y estudia psicopedagogía en universidad avalada por la Universidad Católica y luego pasan todos los estudiantes a estudiar a la Universidad Politécnica Salesiana.</p> <p>Beca de la Fundación alemana de derecha, Hans Seidel.</p> <p>Es la primera mujer de su familia y de su comunidad que estudia en la universidad.</p>	- Siete hermanos	Presidente de las Escuelas de Cotopaxi.	<p>fotocopias en el Centro de Copiados de la Universidad Católica. Pierde parte de la vista por rayos de fotocopidora. Vende lotería. Vende diario Últimas Noticias.</p> <p>Luego de terminar sus estudios, la Fundación Hans Seidel le ayuda a entrar en la Fundación alemana de Desarrollo Cooperativo de Apoyo a las Capacitaciones Cooperativas Rurales.</p> <p>Gana el concurso del proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, financiado por el Banco Mundial y el FIDA, entra a trabajar como</p>	
--	--	--	--	------------------	---	---	--

		<p>vincula con Pachakutik y entra a construir el movimiento político en Cotopaxi.</p> <p>Entra a fortalecer organizaciones de segundo grado: Jatarishun, Casa campesina de Pujilí, Casa Campesina de Salcedo y la UNOCAC. Se amplía y se fortalecen 28 organizaciones en Cotopaxi.</p> <p>En 2004 es candidata a Alcaldesa de Sigchos por Pachakutik, pero pierde.</p> <p>Es asesora del Prefecto de Cotopaxi, Cesar Umaginga.</p> <p>Entra a trabajar</p>				<p>técnica en Riobamba. Trabaja entre Cotopaxi, Chimborazo y Bolívar.</p>	
--	--	--	--	--	--	---	--

			<p>con Lourdes Tibán en Prodepine.</p> <p>En 2008 es elegida Viceprefecta de Cotopaxi, en el segundo período del prefecto César Umaginga.</p>					
Cecilia Velásque Tixa		Comunidad San Ignacio, parroquia Toacaso, cantón Latacunga.	<p>Desde segundo curso ya se vincula con la organización</p> <p>Crea con otras mujeres una organización llamada Sisa.</p> <p>Constituye con otras mujeres organización que agrupa a 22 grupos de mujeres.</p> <p>Apoya en la creación de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de</p>	<p>Escuela Luis Felipe Borja en parroquia de Toacaso.</p> <p>Colegio Nacional Guaytacama</p> <p>Tanto en escuela como en colegio trabaja en campo y en la casa.</p> <p>Estudia antropología con especialización en Educación y Cultura Andina en la Universidad Politécnica Salesiana, Guaranda.</p> <p>Estudia Gestión y</p>	<p>-Luis Enrique Velásque, padre, agricultor</p> <p>-María Dolores Tixa, madre, agricultora y trabajo doméstico no remunerado</p> <p>-11 hermanos, 7 muertos</p> <p>3 mujeres: 1 es dirigente de su comunidad, 1 trabaja en Latacunga</p> <p>2 varones: 1 vive en Quito es periodista, 1 vive en comunidad es agricultor.</p>	<p>Padre aprende a los 45 años a leer y escribir a través del programa de alfabetización</p> <p>Monseñor Leonidas Proaño durante el gobierno de Jaime Roldós.</p> <p>Secretario y líder de organizaciones, es parte de la lucha por la tierra en los años 60 y 70, conformación jurídica de las comunidades.</p>	<p>Trabaja en la Dirección de Educación Bilingüe mientras estudia la universidad.</p> <p>Trabaja como reportera en Radio Latacunga.</p>	<p>Es madre mientras estudia la universidad y trabaja.</p> <p>Casada.</p>

		<p>Cotopaxi, que abarca a 30 comunidades, 22 grupos de mujeres y 20 grupos de jóvenes.</p> <p>Es parte del equipo técnico de la CONAIE y de la Ecuarunari.</p> <p>Es elegida consejera de la Provincia de Cotopaxi.</p> <p>Es elegida Viceprefecta en primer período de prefecto César Umaginga.</p> <p>En segundo mandato de Prefecto, asume la Dirección de Gestión Ambiental del Gobierno Provincial de Cotopaxi.</p>	<p>Desarrollo Rural.</p> <p>Estudia Derecho de los pueblos indígenas.</p> <p>Estudia maestría en gerencia Educativa y Desarrollo Social en la Universidad Andina Simón Bolívar.</p> <p>Universidad Técnica Ambato en Tungurahua.</p>				
--	--	--	--	--	--	--	--

			<p>Secretaria Técnica del Enlace Continental de las Mujeres Indígenas de las Américas.</p> <p>Apoya en la iniciativa de ferias y formación sobre soberanía alimentaria con las mujeres indígenas.</p>					
Dioselinda Iza Quinatoa.	46 años	Comunidad Pasto Alto, pero migra a comunidad San Ignacio, parroquia Toacaso.	<p>Forma parte de la organización de mujeres de Toacaso.</p> <p>Es parte de la UNOCAN.</p> <p>Presidenta del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi.</p>	<p>Estudia primeros de la escuela en la cooperativa Cotopilaló.</p> <p>Escuela en Planchaloma</p> <p>Colegio Nacional Toacaso.</p> <p>Colegio en Latacunga, los sábados, estudia 4o, 5o y 6o curso.</p> <p>Tanto en escuela como en colegio trabaja en campo y</p>			<p>Migra a Latacunga a estudiar y trabajar</p> <p>Reportera voluntaria de Radio Latacunga y forma parte de proyecto para comunicadores comunitarios de FODICORE.</p> <p>Trabaja en la agricultura y agricultura con su esposo, viven entre Latacunga y la comunidad en</p>	<p>Se casa mientras estudia la secundaria.</p> <p>Esposo maltratador.</p> <p>Se embaraza de su primer hijo mientras estudia el bachillerato.</p> <p>Se separa de su esposo mientras estudiaba el colegio y pasa a vivir en Latacunga.</p> <p>Se vuelve a casar.</p> <p>Madre de dos hijos.</p>

				<p>en la casa.</p> <p>Estudia comunicación social en la Universidad Técnica de Cañar, extensión Latacunga con su esposo.</p>			Toacaso.	
Lourdes Tibán	42 años	Chirinje Bajo, Salcedo	<p>En 1998, vinculación con la CONAIE en Quito.</p> <p>Secretaria del MICC</p> <p>Vicepresidenta del MICC.s7</p>	<p>Escuela de Chirinje Bajo.</p> <p>Colegio a distancia Jatarin Unacha.</p> <p>Tanto en escuela como en colegio trabaja en campo y en la casa.</p> <p>Estudia derecho en la Universidad Central del Ecuador. Beca de la Fundación alemana de derecha Hans Seidel.</p>	<p>- Segundo Tibán, padre, fallecido, agricultor.</p> <p>- Rosa Guala, madre, fallecida, agricultor.</p> <p>Siete hermanos: Cuatro hermanos varones: uno es policía, uno migró a España</p> <p>Tres hermanas.</p>		<p>Migra a Quito a estudiar la universidad.</p> <p>Mientras estudia trabaja en el hotel Colón.</p> <p>Se regresa fines de semana a su comunidad.</p>	Madre de tres hijos.