

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2011 - 2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**MUJERES KICHWAS: ENTRE EL RACISMO Y EL SEXISMO EN
UNIVERSIDADES PRIVADAS DE QUITO**

BLANCA VERÓNICA GUAJÁN SÁNCHEZ

MARZO 2014

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO
CONVOCATORIA 2011 - 2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN GÉNERO Y DESARROLLO**

**MUJERES KICHWAS: ENTRE EL RACISMO Y EL SEXISMO EN
UNIVERSIDADES PRIVADAS DE QUITO**

BLANCA VERÓNICA GUAJÁN SÁNCHEZ

ASESORA DE TESIS: MERCEDES PRIETO

LECTORES/AS: CAROLINA PAÉZ

AGUSTIN LAO MONTES

MARZO 2014

DEDICATORIA

A todas las mujeres que me apoyaron y alentaron en este camino de encuentros y desencuentros, a las mujeres kichwas que hicieron posible este trabajo porque con ellas me re-encontré y afiancé nuevas razones para seguir luchando.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN	5
CAPÍTULO I.....	6
MUJERES KICHWAS, ACCIÓN POLÍTICA, RACISMO Y SEXISMO	6
Planteamiento del problema y objetivos.....	6
Metodología.....	9
Discusión teórica.	15
CAPÍTULO II.....	44
MUJERES INDÍGENAS Y EDUCACIÓN SUPERIOR.....	44
Movimiento indígena y educación superior.	45
Matrícula universitaria.....	55
Ley Orgánica de Educación Superior, género y etnia.	59
CAPÍTULO III	63
MUJERES KICHWAS ENTRE EL RACISMO Y EL SEXISMO.....	
EN UNIVERSIDADES PRIVADAS	63
Universidad Shullana.....	64
Universidad Akapana.	74
Rezagos paternalistas.....	79
Sexismo encubierto.	83
Ciencias y otros saberes.....	89
CAPÍTULO IV	94
ACCIÓN POLÍTICA EN CAMPOS DE DISPUTA.....	94
Voces femeninas kichwas.....	95
Decir o no decir.	103
Manifestaciones de resistencia: entre lo individual y colectivo.	106
CAPÍTULO V	116
CONCLUSIONES.....	116
BIBLIOGRAFIA	122
ANEXOS	130

RESUMEN

El presente estudio parte de una experiencia personal a la que se conjugan otras experiencias de las mujeres kichwas que transitamos por dos universidades privadas, instituciones donde las prácticas, actitudes, discursos e ideas racistas y sexistas sobreviven pese a la norma vigente respecto al reconocimiento de la diversidad étnico-cultural. Así mismo en estas dos instituciones analizadas, la administración de la diversidad tiene una constitución distinta. Por un lado tenemos a la Universidad Shullana donde no existen políticas de reconocimiento sino políticas de compensación por razones de clase, instituidas con la finalidad de otorgar igualdad de oportunidades a estudiantes económicamente diversos, dejando la integración de la diversidad en manos de cada uno de los hombres y las mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas. Por otro lado tenemos a la Universidad Akapana donde las estudiantes indígenas y afrodescendientes cuentan con políticas de acción afirmativa y mecanismos de integración cotidiana pero estas a su vez están constituidas sobre la base de una mirada paternalista que provoca la ghetización de este sector.

En estos dos escenarios donde el racismo y el sexismo convive con el reconocimiento las mujeres kichwas desarrollamos acciones de resistencia tanto individual como colectiva como por ejemplo: la elaboración de tesis donde se legitiman otros saberes, la desobediencia a los mandatos patriarcales, la participación desde nuestra identidad étnico-cultural (uso de la vestimenta tradicional), la incorporación de saberes y prácticas culturales provenientes de la experiencia en los debates y controversias en el aula, la producción de documentales que critican las prácticas discriminatorias que enfrentamos por ser mujeres y por ser indígenas. Estas acciones de combate cotidiano posteriormente se enlazan a otras iniciativas colectivas, donde las warmis al integrarse a nuevas organizaciones sociales damos continuidad a los procesos de lucha iniciadas por las generaciones que nos antecedieron, damos vigencia a una nueva agenda política donde las voces femeninas kichwas al unirse a otras voces alzamos nuestro tono de voz para restituir nuestra palabra, reivindicar nuestras identidades y luchar unidas para exigir justicia social, económica, cultural e igualdad de género.

CAPÍTULO I

MUJERES KICHWAS, ACCIÓN POLÍTICA, RACISMO Y SEXISMO

Planteamiento del problema y objetivos

Ecuador es un país de 14. 483.499 habitantes, de los cuales el 71,9% se autoidentifica como mestizo, el 7,4 % como montubio, el 7,2 % como afroecuatoriano y el 7, 03% como indígena. De los 1'018.176 habitantes que se autodefinen como indígena, el 50,9% son mujeres y el 49,1% son varones. Estos últimos porcentajes representan a una amplia diversidad de pueblos y nacionalidades, quienes enfrentan situaciones de pobreza y desigualdad social (INEC, VII Censo de Población 2010).

Así también se observa que la población indígena tiene el porcentaje más bajo en el acceso al nivel de instrucción superior en relación al resto de los ecuatorianos¹. Además si se analiza los cambios que han ocurrido en el transcurso del tiempo en el ámbito educativo se distingue que “la educación superior para el grupo de edad comprendida entre los 18 y 24 años. La población indígena ha pasado de 3% en el año 2001 al 4,9 % en el 2010, un aumento de 2 puntos, mientras que los porcentajes de los y las jóvenes mestizos/as pasaron del 14% al 21,5%. La distancia entre los dos grupos era en el 2001 del 11%, mientras que en el 2010 es del 16,6%, es decir que aumentó durante esta década (Amaluisa, 2012:119-120). Evidentemente no se observa una mejoría sino un retroceso en el acceso a la educación superior de mujeres y hombres indígenas, situación que no sólo se debe a las precarias condiciones económicas, sino a la imbricación de los diversos sistemas de dominación racial, étnica, de clase y género.

Mi interés al señalar estas cifras, tiene la finalidad de evidenciar la situación por la que atraviesa la población indígena y en específico las mujeres kichwas, en un contexto donde sus (nuestras) experiencias aparecen reducidas dentro de lo indígena, dentro de los “grupos minoritarios” o dentro de los “grupos históricamente discriminados”. Términos que se utilizan desde el discurso de la oficialidad para desarrollar planes, programas y políticas públicas, donde se comete el gravísimo error

¹ Las cifras que proporciona el CODENPE evidencia que el 4,9% de indígenas, el 6,8% de montubios, el 9,2% de afrodescendientes, el 21,2% de mestizos y el 25,4% de blancos mayores de 17 años acceden al nivel de instrucción superior (CODENPE, 2012)

de negar el cuerpo y sexo de quienes integramos estos grupos, como si las experiencias entre hombres y mujeres indígenas fueran las mismas.

Cuando la realidad que no se la quiere ver, ni reconocer, desde los diferentes espacios de poder, al incorporar la denuncia del género, desde el feminismo indígena, se puede develar el complejo sistema de opresiones en el que nos vemos inmersas las mujeres kichwas por nuestra etnia, sexo y género. De ahí que mi investigación se centre en las experiencias de las mujeres kichwas, quienes al vernos situadas en un contexto donde el estado adopta medidas de acción afirmativa para promover la igualdad a favor de los titulares de derechos que se encuentran en situación de desigualdad². Así como políticas de cuotas para garantizar el acceso a la educación superior, esta y otras medidas en lugar de resolver las múltiples opresiones que marcan nuestros cuerpos, solo lleva a encubrir como opera el racismo y el sexismo en las estructuras patriarcales.

El estado y el movimiento indígena (con liderazgos masculinos) han eludido otros sistemas de opresión y subordinación que resistimos de manera diferenciada las mujeres y los hombres kichwas, quienes terminamos siendo interpelados como un grupo homogéneo, lo cual conduce a un encubrimiento de la situación real de las mujeres kichwas, quienes no sólo tenemos que enfrentar el racismo sino a la vez el sexismo imperante en los diferentes campos de poder. En este caso me enfoco en dos universidades privadas, donde es preciso analizar el sistema de dominación étnico-cultural y de género, que funciona no sólo a través de los discursos, sino en las relaciones sociales que se establece entre hombres y mujeres kichwas con hombres y mujeres mestizas. Donde se observará si “las actitudes hegemónicas contemporáneas sobre las minorías convergen en lo que se ha denominado de modo diverso como nuevo racismo, racismo simbólico y otras formas de racismo “liviano”, manifestándose en discursos más sutiles y otras prácticas de exclusión, problematización e inferiorización de los otros étnicos-raciales” (Van Dijk, 2010:72).

Entendiendo que el racismo es un fenómeno social e histórico que indudablemente se manifiesta o inscribe en múltiples formas o prácticas de desprecio, intolerancia, humillación, explotación, estigmatización que enfrentan determinados grupos o pueblos, que son definidos por criterios genéticos o étnicos (Balibar, 1988), que permiten sostener formas de dominación y opresión que de acuerdo a Wallerstein

² Ref. Artículo 11, tercer inciso, numeral 2 de la Constitución del 2008.

(1988) van más allá de actitudes de desprecio, ya que adopta la forma denominada de “etnificación” de la fuerza de trabajo, un sistema de clasificación y jerarquización de esos otros grupos, lo que permite hacer una distinción en la remuneración y funciones a realizar dentro del sistema capitalista, un sistema perverso cuyo fin es la acumulación de capital, donde el racismo y el sexismo juega un papel fundamental en el sostenimiento del capitalismo pues este se encarga de mantener la diferencia de un segmento importante de la fuerza de trabajo al que se le asigna una remuneración muy inferior (Wallerstein, 1988: 58).

La problemática del racismo ha sido ampliamente abordada por varios autores como Wieviorka (1992), Peter Wade (2000), Rodolfo Stavenhagen (2001), entre otros teóricos, que se han encargado de evidenciar de qué manera se crean e instauran criterios diferenciadores de los pueblos de origen étnico-racial en el devenir histórico, donde las categorías raciales han sido utilizadas para incluir y excluir a grupos considerados como minorías dentro del estado-nación.

Aunque estos autores se han centrado en el análisis de la situación de los grupos étnicos en los diferentes contextos, han hecho caso omiso a la situación de las mujeres indígenas quienes a pesar de formar parte de este grupo, sus voces, posturas y experiencias frente al racismo y el sexismo todavía es un tema pendiente, ya que sus (nuestras) voces continúan silenciadas en los marcos analíticos que abordan la “cuestión étnico-racial” en el sistema mundial. Analizar las experiencias de las mujeres kichwas en dos instituciones privadas, me permitirá llenar el vacío que han dejado las visiones masculinistas, androcéntricas.

En vista de que estos estudios se han enfocado en realizar un análisis del racismo de forma más global y el sexismo de forma secundaria, sus aportes han resultado insuficientes para dar cuenta de otras situaciones que se están generando en otros tiempos – espacios, entre ellos se ubican las experiencias de las mujeres kichwas frente al racismo y el sexismo en espacios específicos como son dos universidades privadas, la Universidad Shullana y la Universidad Akapana, espacios a los que nos integramos mujeres y hombres kichwas a través de diferentes mecanismos. En estos dos escenarios mi intención es evidenciar las distintas formas de resistencia al racismo y el sexismo por parte de las mujeres kichwas, que en el tránsito por las universidades desarrollamos una capacidad de resistencia tanto individual como colectiva.

Estos espacios – Universidad Shullana y Universidad Akapana - a los que nos integramos las mujeres indígenas, serán concebidos como un campo de disputa, pues ahí se establecen relaciones de poder, entre los grupos dominantes que buscan proteger su poder simbólico y nosotras las mujeres kichwas que resistimos de diferentes maneras a las prácticas discriminatorias sostenidas por cogniciones sociales racistas y sexistas, con la finalidad de defender nuestra identidad étnica-cultural y de género.

Con lo dicho anteriormente queda señalar que mi trabajo se integra al debate sobre el tema de la acción política de las mujeres kichwas de la sierra norte y sur del Ecuador, que luchamos por acceder a la educación superior, en un contexto donde parecería ser que el reconocimiento convive con el racismo. En este sentido mi objetivo general se enfoca en analizar cómo nos posicionamos las mujeres indígenas frente al racismo y el sexismo que amenaza a nuestra identidad étnica-cultural y de género en campos específicos de análisis. Mientras que los objetivos específicos son:

- a. Rastrear nuevas formas de resistencia de las mujeres indígenas frente a las prácticas racistas en un contexto donde reconocimiento co-existe con el racismo.
- b. Evidenciar las ideas, actitudes, prácticas, representaciones y expresiones racistas que enfrentan las mujeres indígenas en los escenarios universitarios: Universidad Akapana y Universidad Shullana. Instancias donde se perpetúan las relaciones de dominación-subordinación.
- c. Investigar los imaginarios que tienen tanto docentes como los estudiantes mestizos de la participación de las mujeres kichwas en las instituciones privadas.

Metodología

El trabajo de campo se realizó en dos universidades privadas de Quito - Universidad Akapana y Universidad Shullana³- dos instituciones que fueron seleccionadas en base a diferentes criterios, la primera debido a la amplia participación de estudiantes indígenas que se han registrado en estos últimos años y al funcionamiento del programa de diversidad étnica que se creó para dar seguimiento al desempeño académico de los grupos étnico-culturales; la segunda universidad fue considerada por la mayor apertura

³ Los nombres kichwas asignados a las dos universidades investigadas son seudónimos, Akapana significa remolino de viento y Shullana caer el rocío.

a las distintas áreas del campus universitario, así como la rápida ubicación de las estudiantes kichwas.

La incorporación a estas dos universidades privadas se dio a través de diferentes procedimientos. En el caso de la Universidad Akapana fue necesario solicitar la revisión y aprobación de la propuesta de investigación a la instancia correspondiente de la universidad para llevar adelante el trabajo de campo, situación que generó retrasos pese haber iniciado con antelación todo el procedimiento exigido por la institución, la misma que se caracteriza por ser una institución privada, fundada por un grupo de intelectuales y empresarios ecuatorianos y extranjeros, cuenta con un programa de diversidad étnica creada en el año 2005 dirigido específicamente para los estudiantes indígenas y de Galápagos. Estas particularidades se ponen a consideración de las lectoras y los lectores para que tengan mayor claridad de los escenarios en los que participamos un número muy reducido de la población indígena.

En el caso de la universidad Shullana la estrategia de inserción a este espacio fue diferente pues al ser ex – alumna, accedí sin dificultad a las instalaciones y logré ubicar rápidamente a las estudiantes kichwas, docentes y autoridades que participaron en la investigación. En este caso específico me refiero a una institución dirigida y administrada por los jesuitas, inspirada en los principios cristianos y la pedagogía ignaciana.

Después de obtener la aprobación de la Universidad Akapana para realizar el trabajo de campo fue necesario priorizar la investigación en esta institución, donde se observaba una población muy diversa de hombres y mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas. Para ubicar a todas las mujeres kichwas de la sierra norte y sur, solicité a la asistente del programa la siguiente información: pertenencia étnica, año y carrera que cursan cada una de las estudiantes kichwas. Al obtener dicha información se convocó a las estudiantes a las instalaciones del programa de diversidad para que llenen un formulario que me permitiría conocer su trayectoria de vida y la importancia que otorgan a su identidad étnico-cultural. Todo este proceso significó extender el tiempo, quedando poco espacio para realizar el trabajo de campo en la Universidad Akapana, donde los y las estudiantes estaban a pocos días de salir a vacaciones, situación que impidió que esta investigación se ubique como un análisis comparativo. Sin embargo se alcanzó el objetivo del estudio, visibilizar las experiencias y

posicionamiento de las mujeres kichwas que se sitúan en dos espacios diferentes pero en muchos aspectos comunes (ideas, prácticas, actitudes, imaginarios racistas y sexistas).

En estos dos escenarios los y las informantes principales como lo he mencionado son estudiantes mujeres kichwas de la sierra norte y sur del Ecuador, docentes, autoridades y estudiantes mestizos y mestizas. La metodología cualitativa empleada para recopilar la información fueron: observación directa, entrevistas semi-estructuradas, entrevistas en profundidad, test de valoración étnica, revisión de reglamentos, normas y leyes.

Normativas y políticas

En primer lugar recopilé y revise documentos como: los proyectos de ley de educación superior que fueron debatidos en la primera Asamblea Nacional 2009 - 2013, la Ley Orgánica de Educación Superior – LOES, el Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural 2009 – 2012. Información que fue complementada con una entrevista realizada a uno de los asesores de la comisión encargada de elaborar la LOES. Cabe señalar que durante el proceso de debate del mencionado proyecto de ley, participe en la Asamblea Nacional, lo que me permitió conocer más de cerca a los y las actoras que participan en los diferentes procesos de diálogo que se establecieron durante la discusión de la LOES y la Ley Orgánica de Educación Intercultural.

Por otra parte en las Universidades reuní información tales como: normas, reglamentos, código de honor y estatutos, con el propósito de constatar si las instituciones han implementado a su normativa institucional las políticas de acción afirmativa y de cuotas establecidos en la LOES, para confirmar esto no sólo revise los documentos ya mencionados sino que a su vez realicé entrevistas semi – estructuradas que fueron aplicadas en menor medida a docentes y autoridades de la institución Shullana, mientras que en la Universidad Akapana se aplicó a un buen número de docentes, quienes en su mayoría se mostraron dispuestos a responder una guía de preguntas que aborda los siguientes temas: políticas institucionales (políticas de acción afirmativa y de cuotas), perspectiva del Sumak Kawsay, visión de los pueblos y nacionalidades indígenas, desempeño académico de mujeres y hombres kichwas

(únicamente para docentes), problemáticas a las que enfrentan tanto mujeres como hombres kichwas al interior de estas instituciones.

Aunque intenté entrevistar a docentes de las diferentes carreras, algunos se excusaban señalando que la persona más indicada para responder a este tipo de entrevistas era el director del programa, respuestas constantes que recibía por parte de las principales autoridades de esta institución. A pesar de esto, se logró entrevistar a docentes de las carreras de ciencias sociales, medicina, arte, ingeniería, administración, comunicación y un número muy reducido de autoridades. Estas entrevistas me permitieron indagar cuáles son las posturas que los docentes y autoridades tienen frente a las nuevas reformas educativas implementadas por el gobierno de turno, también me permitió identificar los discursos que se construyen sobre la participación de las mujeres kichwas en cada una de las universidades.

Prácticas racistas y sexistas

Volver a los espacios universitarios por los que transitamos las mujeres kichwas fue una experiencia nueva y desafiante porque esta vez no participaba como alumna sino como investigadora enfocada en analizar actitudes, ideas, prácticas, discursos racistas y sexistas que se han vuelto mucho más sutiles por el contexto en el que nos situamos y las políticas que se han generado en contra de la discriminación étnico-racial y de género. Esta situación me ubicó en espacios académicos donde aparecen instituidos mecanismos de inclusión pero a la vez de exclusión. Develar las diferentes expresiones de dominación y/o subordinación que enfrentamos y resistimos nosotras las mujeres kichwas, exigía aplicar diferentes herramientas metodológicas tales como: observación directa, entrevistas a profundidad y un test de valoración étnica.

La observación directa se realizó en aulas (como uno de los espacios principales), pasillos, bibliotecas, espacios recreativos. En estos sitios se puso mucha atención a las actitudes, gestos y/o expresiones, comportamientos, intervenciones, interacciones (Andrés, 2008:14) entre otros aspectos relevantes que se generaron entre todos los miembros de la comunidad universitaria.

Las entrevistas en profundidad fueron aplicadas a mujeres kichwas de la sierra norte y sur del país que están cursando los últimos tres años de su carrera. Para

seleccionarlas primero se convocó únicamente a mujeres kichwas de la sierra norte y sur del Ecuador para que llenaran un formulario que permitiría conocer sus trayectorias de vida. Al obtener el 80% de la información requerida, se procedió a realizar las entrevistas a las informantes claves empleando una guía de preguntas, que tenía como propósito indagar sus experiencias tanto negativas como positivas en la universidad, su percepción de la institución, el personal y alumnado que la conforman.

A lo largo de las entrevistas fue necesario explorar con mayor detenimiento los temas críticos tales como: actitudes, ideas, prácticas, discursos racistas y sexistas que han enfrentado las mujeres kichwas durante su permanencia en los espacios universitarios, para alcanzar tal propósito fue necesario clarificar sus palabras, hacer un repaso de sus incidentes críticos en el curso de su vida universitaria. Explorar sus vivencias en cada uno de los escenarios fue bastante enriquecedor y desafiante pues a medida que se activaron mis recuerdos del pasado que tenían cierta cercanía con las demás experiencias de las mujeres kichwas, fue necesario “lograr un distanciamiento para observar determinados aspectos con una nueva mirada, la de la investigadora” (Vásquez, 2000: 326), que siempre intenta construir sus experiencias en el tiempo – espacio que se sitúan sus voces para luego tejer un discurso coherente, intentando comprender el sistema complejo de opresión que se veía reconfigurado en el contexto político ecuatoriano para luego continuar en el proceso de hilar las experiencias vividas del pasado y del presente de las universitarias kichwas.

Por otra parte realicé y apliqué un test de valoración étnica a estudiantes mestizos y mestizas que compartían el salón de clase con las mujeres kichwas, esto con el propósito de receptar los imaginarios que tiene el alumnado no indígena respecto de las mujeres mestizas e indígenas así como de los hombres indígenas. Esta idea, al igual que Lydia Andrés (2008), la retomé del estudio realizado por Fernando García y Paul Cliche, *Escuela e indianidad en las urbes ecuatorianas* (1995), si bien utilice algunos elementos del test de valoración étnica, esto fue con la finalidad de adaptarlo a mi propósito investigativo, incorporando datos adicionales como: género, edad, carrera y años que cursan los y las estudiantes. En el nuevo formato no establezco categorías predefinidas para la población mestiza e indígena sino al contrario, solicito a los estudiantes mestizos establecer de cuatro a seis palabras que lo identifican en primero lugar a él, luego a su compañera indígena y su compañero indígena. Al ser los hombres

mestizos quienes establecieron cualidades, rasgos fenotípicos tanto de ellos, como de las estudiantes mestizas así como de hombres y mujeres kichwas, las categorías que fueron plasmados en el test dieron cuenta de sus imaginarios y percepciones que tienen de las estudiantes mestizas así como de las mujeres y los hombres kichwas, lo que permitió evidenciar la reificación de las representaciones que se han sostenido desde el pasado hasta nuestra actualidad con ciertas modificaciones como ya lo veremos más adelante.

Finalmente queda señalar que tanto la observación directa, las entrevistas semi-estructuradas y el test de valoración étnica, si bien permitieron contrastar la información que obtenía, estas a su vez generaban emociones diversas en mí a medida que se aplicaba cada herramienta metodológica, tal es así que al realizar las entrevistas a docentes y autoridades muchas veces ellos lograban interpelarme tras las afirmaciones que hacían de la población indígena a la que pertenezco, contener las emociones en esos instantes resultaba tan difícil que en una ocasión me atrevía a responder a una de ellas, lo que generó tensiones y para evitar que esto ocurriera en las próximas entrevistas fue preciso realizar las preguntas y escuchar sus posturas sin intervenir en ellas, caso contrario no hubiera sido posible obtener la información requerida. En cuanto a la aplicación del test de valoración étnica en un inicio las realicé yo directamente, posteriormente me apoyé en una compañera mestiza para que continuara realizando dicho trabajo, esto como una estrategia para generar mayor confianza y seguridad entre los informantes.

A diferencia de las anteriores técnicas de investigación, con las entrevistas a profundidad que realizaba a las mujeres kichwas, generaron otras emociones a veces de aliento, esperanza, motivación, otras veces de preocupación y desaliento. En un inicio quise realizar trayectorias de vida y en dos ocasiones lo intenté pero al no tener mucho tiempo decidí aplicar entrevistas en profundidad para re-encontrarme con las voces diversas de las mujeres kichwas, con quienes logré entablar cierta confianza, sobre todo porque me acomodé a sus rutinas y modos de hacer las cosas (Taylor y Bogdan, 1984: 56) en las universidades y fuera de ellas. Con mis informantes claves no fue difícil entablar confianza primero por ser partícipe y observadora de mi propia comunidad, segundo por mi disponibilidad para ayudar a los miembros de mi grupo étnico – cultural, lo que permitió crear relaciones estrechas tanto con los hombres como con las mujeres kichwas en las primeras etapas de la investigación (Taylor y Bogdan, 1984:

61), lo que me ayudó adentrarme sin mayor dificultad a sus espacios para observar y recoger los datos que requería para mi investigación.

Producto del trabajo de campo realizado desarrollo el primer capítulo donde abordo los principales aportes teóricos que dan cuenta de las múltiples formas de opresión que resistimos y enfrentamos las mujeres kichwas, así como las distintas formas de accionar político que se van generando en diferentes tiempos – espacios, mi intención en este apartado es hacer una revisión de las principales ideas que se han generado en torno a la dimensión teórica del racismo, el sexismo y las respuestas a estas formas de opresión.

En el segundo capítulo me enfoco en evidenciar el rezago de las mujeres kichwas en el acceso a la educación superior, tema pendiente en las agendas del gobierno y del movimiento indígena que continúa concibiendo las experiencias de las mujeres kichwas como si fueran iguales al de todas las mujeres ecuatorianas, situación que no ha permitido visibilizar las problemáticas en las que nos vemos inmersas las mujeres kichwas en el nuevo escenario político.

En el tercer capítulo se develan los sistemas de opresión que resistimos las mujeres kichwas de manera más específica en cada una de las universidades, donde se reifican prácticas y discursos racistas y sexistas que impiden el desarrollo armónico de las estudiantes indígenas en estos espacios. Finalmente en el capítulo cuarto me centro en evidenciar las distintas formas de resistencia y accionar político que cada una de las mujeres kichwas va desarrollando en los campos universitarios donde el racismo y el sexismo conviven con el reconocimiento.

Discusión teórica

Feminismo poscolonial

En este apartado haré una breve revisión de las principales propuestas de los movimientos feministas negros, feminismo chicano, feminismo afrolatino y el feminismo indígena en la pluralidad de contextos en los que se ubican cada uno de ellos. Estos pensamientos me permitirán situar las experiencias de las mujeres kichwas y las

distintas formas de resistencia a las prácticas, discursos y actitudes racistas y sexistas que se reifican en el contexto actual y específicamente en las universidades privadas.

En este sentido iniciaré retomando los aportes de Patricia Hill Collins, quien da cuenta de la situación que atraviesan las mujeres negras, quienes denuncian los sistemas de opresión complejos, en el cual se visibiliza la intersección de distintas dimensiones de dominación (raza, género, sexualidad y clase). Al mismo tiempo que las mujeres negras viven situaciones de subordinación, resisten y forjan mecanismos de acción política, diversos posicionamientos de resistencia para rechazar la explotación económica, la exclusión de diferentes espacios de poder, la dimensión ideológica basada en los estereotipos negativos aplicados a las mujeres negras, dimensiones de opresión diseñados para mantenerlas subordinadas.

Esta autora a más de ofrecernos nuevos elementos para teorizar, da cuenta “del complejo nudo de las relaciones que une la clasificación biológica, la construcción social de la raza y el género como categorías de análisis, las condiciones materiales que acompañan estas construcciones sociales cambiantes y la conciencia de las mujeres negras acerca de estos temas” (Hill Collins, 1998: 289). Además este enfoque propone nuevos instrumentos metodológicos para explicar de qué manera el racismo, el sexismo y la clase afectan a las mujeres.

De ahí que sea necesario situar nuestras experiencias como mujeres kichwas en contextos específicos, donde será indispensable dar cuenta del sistema de opresión en el cual nos encontramos inmersas y a la par evidenciar los diferentes posicionamientos políticos que asumimos para resistir o combatir las múltiples dimensiones de opresión que enfrentamos en los espacios universitarios. Esto con la finalidad de recuperar las voces críticas, de denuncia, resistencia de ellas (nosotras) las mujeres kichwas a las distintas dimensiones de opresión que subalternizan y excluyen a través de la dimensión ideológica dominante que se sostienen en marcos representativos que nos ubican como las otras, encubiertas e invisibilizadas en el campo académico que sigue inmerso en el sesgo colonial y androcéntrico, el cual no permite ir más allá de las relaciones de dominación.

Visibilizar la agencia de las mujeres diversas en el ámbito de la educación superior exige recuperar los aportes del feminismo negro que nos permitan situar las experiencias de las mujeres en otros escenarios, los espacios universitarios donde se

transmite la cultura dominante, que ha dejado de lado la memoria histórica de los pueblos y nacionalidades indígenas, de sus (nuestros) saberes y la conciencia comunitaria, pues ahí se impone el discurso académico dominante que sostiene un enfoque individualista y mantiene antiguos sistemas de creencias y representaciones que afectan a los grupos étnico - culturales.

De ahí que también resulte pertinente retomar los aportes del feminismo chicano, sobre todo de Gloria Anzaldúa (1987) porque cuestiona los diversos sistemas de opresión, las creencias de la cultura dominante. Esto como un paso para la liberación de la dominación cultural, pues asume una posición desafiante, no sólo a la cultura blanca sino a su propia cultura que muchas veces la traiciona.

Partiendo de su propia experiencia, Anzaldúa (1987) da cuenta del choque de voces, del choque cultural que se libra como una lucha interna, la cual resulta en inseguridad e indecisión. En este sentido cabe ubicar las experiencias de las mujeres indígenas que migran a la ciudad de Quito para estudiar, las mismas que al salir de sus comunidades o provincias se confrontan a otras dinámicas de interrelación con los y las habitantes de la capital que en muchas ocasiones niegan su herencia indígena y excluyen a quienes actúan desde su diferencia étnica-cultura y de género.

Anzaldúa resalta la identidad mestiza en el contexto norteamericano, donde se refiere a las fronteras psicológicas porque se ve inmersa en fronteras de información conflictiva, puntos de vista, conceptos o ideas rígidas, patrones de conducta, hábitos que nos mantienen sometidos a un orden rígido que para muchos puede significar la muerte. A esta situación de opresión y sometimiento Anzaldúa propone una salida, que es la nueva conciencia, una nueva conciencia mestiza, que se caracteriza porque tiene una personalidad plural en tanto necesita operar de un modo pluralístico, donde nada es rechazado, nada es abandonado, donde es posible la unión de todos aquellos que fueron negados y excluidos.

Esta propuesta que resulta ser una apuesta por el desprendimiento de aquello que nos oprime, margina, explota y no nos permite ser, es un llamado hacia la liberación de las falsas creencias, la falsa personalidad que se nos ha dado y que han sido adaptadas en el devenir histórico. Esto es una ruptura con toda la tradición opresiva de la cultura dominante y su (nuestra) propia cultura, es una propuesta por deconstruir y construir

nuevas formas de ser, existir y vincularnos con todos y todas las personas de todos los colores, clases y razas.

Este proyecto transformativo al que nos convoca Anzaldúa exige buscar en nosotras mismas, en nuestra identidad innata, nuestra humanidad, el valor que ya no está en duda, nuestra dignidad como persona y como ser que contribuimos a engrandecer más a nuestro pueblo. A estos planteamientos se suman nuestras luchas como mujeres kichwas que no sólo exigimos sino que actuamos para ingresar a esos espacios que durante muchas épocas han sido exclusivos de la clase dominante; sacamos fuerza de las experiencias vividas en esos otros espacios de los que hemos sido excluidas. Ahí estamos para hacer escuchar nuestras voces, y rechazar los estereotipos que tienen los demás de nosotros, ahí estamos para vincular a todos y todas las personas que puedan aportar en nuestras luchas tanto individuales como colectivas.

Aunque esta propuesta surge de otros contextos, desde la frontera, donde se libran varias batallas, los planteamientos de Anzaldúa nos ofrece herramientas para resistir y continuar nuestras luchas desde nuestra diferencia étnica-cultural y de género que busca cambios no sólo en el discurso sino en los actos.

Frente a esta nueva propuesta, Ochy Curiel considera que en el escenario latinoamericano “la mestiza responde a una ideología racista en la construcción del Estado-nación, pues es una identidad dominante. El mestizaje fue entendido como uno de los mecanismo ideológicos para lograr una nación homogénea” (Curiel, 2007: 97).

Entendiendo que estas dos propuestas se sostienen en construcciones identitarias diferentes, que nacen de intereses y posturas contrarias, pues los planteamientos de Anzaldúa como bien lo he venido señalando se ubican en un contexto norteamericano, donde la propuesta de la nueva mestiza, es un acto de resistencia. Mientras que el mestizaje en América Latina y el Caribe es propuesto como proyecto nacional impulsado por las élites políticas económicas para lograr una nación homogénea, que legitima la herencia europea, negando la raíz indígena. Ubicar las diferencias entre estas dos propuestas que nacen por una parte del discurso oficial que responde a una ideología racista y por otra de las posturas feministas que responden a un proyecto transgresor y transformador.

Estas aclaraciones que resalta Ochy Curiel (2007), le permite denunciar el racismo y el sexismo estructural de las repúblicas latinoamericanas, donde a pesar de

instaurarse gobiernos democráticos, lo que sucede es que esta forma de organización del estado se utiliza para negar la existencia del racismo. Ante tal situación la autora retoma los aportes del feminismo racializado para visibilizar las diferentes formas de opresión que enfrentamos y combatimos las mujeres racializadas incluso en los estados que adoptan políticas incluyentes.

El retomar las posturas críticas del feminismo poscolonial me permitirá situar las experiencias concretas de las mujeres kichwas, en el contexto ecuatoriano, donde el racismo y el sexismo se reifican bajo diferentes modalidades, lo que a su vez estimulará nuevas formas de activismo político, que en este caso se entenderá por acción política, la capacidad de resistencia que desarrollamos las mujeres kichwas en la vida cotidiana, voces femeninas que se sitúan en la misma línea del feminismo anti-orgánico, que han sostenido sus planteamientos en las experiencias de lucha de las mujeres racializadas que han iniciado su activismo sin necesidad de pertenecer a grupos sociales.

Feminismo comunitario

En este punto cabe resaltar los aportes que nos ofrece Julieta Paredes, quien nos presenta una definición del feminismo comunitario partiendo de una denuncia a los sistemas de opresión que enfrentamos las mujeres indígenas o de origen indígena, cuyos cuerpos han sido marcados por el colonialismo, instaurado por el patriarcado blanco (invasores españoles), quienes configuraron formas de dominación y control de los recursos y productos de los indígenas, más aún de las mujeres indígenas, quienes continuamos siendo desprovistas de poder e imaginadas como seres inferiores, sumisas y pasivas.

Con el neoliberalismo y las reformas estructurales que se instauran en el contexto Boliviano, al que hace referencia la autora, señala que el sistema patriarcal se reconfigura implementando una variante pues establece jerarquías entre hombres y mujeres, ubicándolas a las mujeres como personas de segunda clase de ciudadanía. En virtud de que la autora parte de las experiencias de mujeres que denuncian las relaciones de subordinación, da cuenta de un mecanismo del sistema de opresión, al cual lo han denominado de género. A este término la autora lo re-conceptualiza, como un categoría política relacional de denuncia, de injusticia, opresión y explotación, que los hombres

establecen con respecto a las mujeres para beneficio del sistema de opresión patriarcal, que en la actualidad es entendido como un patriarcado colonial-neoliberal (Paredes, 2010:19). Esto en tanto el dominio patriarcal se sostiene en la clasificación de la población instaurada desde la colonia hasta nuestros días para justificar la explotación que se vuelve más intensa en el neoliberalismo pues las mujeres somos incorporadas a la matriz productiva para realizar multitareas con salarios inferiores al de los hombres.

En este sentido la autora plantea “reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el occidental” (Paredes, 2010: 24). Es decir que de acuerdo con Julieta Paredes, el patriarcado se instauró en las sociedades y culturas precoloniales bajo su propia visión, mientras que con la llegada de los españoles se instaura otra visión de la opresión de género que al juntarse ambas recaen sobre las mujeres bolivianas. Con esta lectura que realiza Paredes pretende desmontar el patriarcado que es más antiguo que la colonización y el neoliberalismo a través de la recuperación de la denuncia feminista del género.

Como hemos podido observar las posturas críticas feministas que hasta ahora he retomado se han sostenido en las experiencias de las mujeres subalternizadas y racializadas, las mismas que buscan hablar desde sus propias voces, tiempos y espacios, objetivo al cual nosotras las mujeres kichwas también nos sumamos pues los planteamientos de Paredes apuntan, al igual que nosotras, hacia la recuperación de la memoria de nuestras luchas ancestrales y sobre todo de “la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que le oprime” (Paredes, 2010:26). Aunque las acciones de resistencia a la que hace mención Julieta Paredes aparece anclada en la comunidad, esto le ubica a su postura feminista comunitaria frente al feminismo occidental donde las mujeres se afirman como individuos frente a los hombres.

En el caso del feminismo comunitario, se concibe a las mujeres y los hombres en relación a la comunidad, desmitificando nociones que replican que no hay una incorporación de la denuncia de género entre los y las indígenas, porque parecería ser que se naturaliza la discriminación, la explotación y la opresión de las mujeres indígenas. Estas miradas al ser desmitificadas o deconstruidas darán cuenta del ejercicio

crítico de las mujeres indígenas a la opresión que enfrentamos en los pueblos con la finalidad de cambiarlas.

En esta misma línea se puede retomar los aportes de Luz María de la Torre (2010), quien da cuenta de las diferentes acciones de resistencia de las mujeres indígenas kichwas, que estamos inmersas en un sistema de opresión de género, etnia y clase, el cual se ha venido reconfigurando a través de la historia.

La autora en su análisis parte de una perspectiva de género sin perder los elementos culturales de los cuales se sirve para cuestionar el sexismo hegemónico imperante en los diferentes espacios. Para Luz María de la Torre, la cultura es el legado más importante, es como bien ella señala “el kipi de sabiduría y experiencia que va más allá de conocimientos teóricos” (2010: 10). Sin pretensión de ser esencialista, la autora ubica como elementos de resistencia aquello que compone su cultura, su vestimenta, la sabiduría andina. Bases que han permitido resistir al poder hegemónico que ha pretendido desaparecer la historia, saberes, costumbres y tradiciones de hombres y mujeres indígenas a través de diferentes estrategias de aculturación, homogenización y diferenciación.

Otro elemento de resistencia, es el ejercicio de la voz y la palabra, elemento que le permitirá cuestionar los imaginarios negativos que se han incorporado sobre nuestros cuerpos. Aquellos discursos que se han generado alrededor de la población indígena, como dispositivos de poder que ha encubierto nuestro ser, silenciado nuestra voz, e invisibilizado la agencia política iniciada mucho antes del nacimiento del feminismo como teoría (Werner en Curiel, 2007:99).

Me parece pertinente retomar varios elementos de resistencia a los que hace mención la autora, pues estos en sí mismos no se constituyen en limitantes para el accionar político de las mujeres, sino en una herramienta para el cuestionamiento profundo de las bases del poder colonial y el poder patriarcal instaurados en todos los espacios de poder (estado, iglesia, instituciones educativas entre otros). Este es un tema que sigue pendiente en la agenda no sólo de las organizaciones indígenas sino de los mismos movimientos feministas, instancias que deben asumir la responsabilidad para detener la reconfiguración permanente de las dinámicas de poder que permiten explotar, discriminar a los diferentes grupos que estamos constantemente desafiando las formas de dominación que se practican en los diferentes espacios de poder.

Uno de ellos es la escuela, espacio que Luz María de la Torre concibe como una maquinaria donde se enseña a catalogar, valorar, reprimir costumbres que no estén acorde a la norma. En este sentido considero que las escuelas, al igual que las universidades, se constituyen en espacios de disputa, donde el poder dominante reprime cualquier acto que está fuera de la norma, mientras que el pueblo indígena “busca una estrategia de vínculo con ese pasado cultural, esa memoria colectiva que aunque subvalorada siempre estuvo presente y ha seguido persistiendo y dando sentido a la existencia de cada un@ de sus miembr@s” (De la Torre, 2010).

Esta memoria histórica que para la población indígena, es un elemento fundamental, como bien lo señala la autora, se ha convertido en insumo indispensable para posicionar las luchas de las mujeres kichwas contra todas las formas de dominación. En esta misma línea es preciso rescatar la voz de otras mujeres indígenas como Martha Sánchez (2005), quien da cuenta del accionar político emprendida por hombres y mujeres, que resisten a las distintas formas de discriminación, exclusión, marginación y explotación que viven en las grandes ciudades. Aunque la autora da cuenta del accionar colectivo, como el pilar de las demandas frente a la nación y el estado mexicano no deja de resaltar la situación de las mujeres indígenas, pues ellas (nosotras), como bien lo señala la autora, peleamos adentro para luchar afuera contra las políticas generadas por el estado.

Esto se debe sobre todo a que las luchas de nosotras, las mujeres indígenas, deben iniciar en nuestros pueblos, comunidades, familias, reconstruyendo los roles, tradiciones, costumbres, normas y una parte de la cultura que nos oprime y limita. También es preciso reconstituir los lazos con hombres y mujeres que están comprometidos por alcanzar la justicia social y de género, pues al accionar en conjunto se logrará irrumpir en el ámbito gubernamental, donde “carecen de la sensibilización sobre perspectiva y equidad de género” (Sánchez, 2005:47).

Debe quedar claro que en el proceso de hacer escuchar las voces de las mujeres indígenas, ha sido necesario aclarar sus posturas frente al feminismo, las cuales no son homogéneas, pues hay quienes la cuestionan, deconstruyen a los planteamientos feministas que desconocen otras experiencias de las mujeres, otras simplemente siguen preguntándose “cómo abordar las problemáticas de género al interior de nuestros pueblos, frente a la sociedad, de cara al Estado” (Sánchez, 2005: 47). Martha Sánchez

propone ir más allá de la lucha colectiva que se ha iniciado demandando el reconocimiento y respeto a la autonomía de los pueblos indígenas, ella también demanda por nuestros propios derechos, lo cual pasa por la necesidad de reestructurar varios espacios: privado, comunitario y público. Las demandas no se quedan ahí, sino que se suman más a medida que nuestras voces dan cuenta de la situación que vivimos las mujeres indígenas en diferentes espacios.

Traer a estos espacios de debate, las posturas de mujeres indígenas permite visibilizar otras voces, otras miradas; Martha Sánchez señala enfáticamente que nosotras las mujeres indígenas “somos quienes más efectos de la extrema pobreza padecemos, pero nos queda claro que no es algo propiciado sólo por nuestros usos y costumbres como pueblos indígenas, sino que una guerra de baja intensidad que ha sido impulsada desde el estado, con políticas estructuralmente racistas, que generan violencia, desnutrición, analfabetismo, falta de equidad, y que provocan lentamente la desaparición de nuestra identidad como pueblos y como mujeres” (Sánchez, 2005:48).

Esto que si bien se dio con más intensidad en épocas anteriores, hoy en Ecuador la situación de hombres y mujeres indígenas se vuelve más problemática, cuando desde el estado se responde a las exigencias de este sector con apelativos que subalternizan y acciones que fragmentan los procesos de lucha reivindicativa. Frente a esta situación es necesario como bien lo señala Sánchez propiciar espacios de construcción de agenda política de las mujeres indígenas, la cual no debe ser entendida como divisionista pues esta agenda apela por reivindicaciones colectivas.

Ahora y siempre será el momento propicio para “retomar todo lo que nutra nuestras luchas, dando a las otras mujeres todo lo que pudiera nutrir su propia lucha, uniendo nuestras voces en algunos momentos, pero con nuestra propia estrategia para seguir luchando adentro de las comunidades y organizaciones por hacer de nuestra lucha, una historia realmente de hombres y mujeres indígenas” (Sánchez, 2005:50). Estas palabras que son retomadas de mujeres indígenas, deben ser difundidas y puestas en práctica, haciendo eco en todos los espacios pequeños y grandes, sin perder de vista nuestra cosmovisión, nuestra identidad étnica y de género.

En este sentido queda señalar que es preciso continuar no sólo visibilizando el sistema complejo de opresión en el que nos vemos insertas las mujeres indígenas sino llenar un vacío teórico, que es la articulación del accionar político que se está gestando

de forma individual en la academia y de forma colectiva en otros escenarios que no necesariamente son orgánicos. En estos espacios las mujeres kichwas desarrollamos una capacidad política de respuesta a las prácticas⁴ y actitudes⁵ racistas y sexistas, que serán entendidas como acción política que nace de las desigualdades e injusticias políticas, económicas, culturales y de género que las mujeres kichwas enfrentamos en los diferentes espacios. Las expresiones de rechazo al racismo y el sexismo que serán evidenciadas más adelante son acciones que al reproducirse en espacios académicos y por fuera de ellos todavía exige visibilizar y articular no sólo a nivel discursivo sino práctico, esas otras expresiones de agencia política que se están quedando por fuera de este análisis, vincular todas las luchas contra el racismo y el sexismo emprendidas por hombres y mujeres kichwas y no kichwas permitirá ir más allá de nuestras propias capacidades, de tal forma que se logre subvertir el orden racial y patriarcal que nos oprime.

Mujeres kichwas y acción política

Tras rescatar los planteamientos del feminismo negro, feminismo chicano y feminismo comunitario que sostienen voces críticas y de denuncia a las diferentes formas de dominación tanto étnico-cultural, de género y clase, que enfrentamos las mujeres (negras, afrodescendientes, caribeñas, latinas e indígenas) que han luchado y seguimos luchando de diferentes maneras para resistir y combatir el racismo, sexismo y clasismo instalados en los diferentes espacios por los que transitamos y habitamos, son pensamientos que nos convocan a recuperar otras experiencias históricas y culturales como las de las mujeres kichwas que es imprescindible visibilizar en vista de que han sido dejadas de lado por *ciertos sectores en el ámbito académico* (Curiel, 2007:94). Ante esta situación mi interés en este apartado es abordar los planteamientos de las principales autoras que han analizado la acción política de las mujeres indígenas en

⁴ Prácticas sociales desarrolladas por la “raza” dominante para reproducir sus ventajas sistemáticas que se sostienen en una ideología racista derivada de la clasificación racial. En este caso me refiero a la configuración de políticas sobre los grupos étnico-culturales que tienen el propósito de subordinar y mantener el control sobre nosotras.

⁵ Las actitudes a las que me refiero son acciones negativas que desarrollan los individuos contra los grupos étnicos y en específico contra las mujeres, con el propósito de estigmatizarlas como un grupo inferior, las mismas que se pueden expresar a través de gestos o ideas producto de los prejuicios o creencias negativas que se sostiene sobre las “razas” y sobre las “mujeres”.

América Latina con la finalidad de entender el complejo sistema de opresión, que está marcado por una serie de dimensiones (raza, clase, género y sexualidad) y su posicionamiento frente a ellos.

En ese sentido es preciso retomar los aportes que nos ofrece Mercedes Prieto (1998), quien analiza el liderazgo de las mujeres indígenas entre las poblaciones kichwas, sus formas de resistencia y los desencuentros con el movimiento de mujeres. La autora señala que los factores que han permitido que las mujeres se conviertan en lideresas en los diferentes campos de poder son: la educación y la migración de sus pares masculinos. La migración sobre todo porque la ausencia de los hombres en la comunidad permitió que las mujeres indígenas asuman otros roles en los diferentes espacios en los que participan, mientras que la educación se ubica como uno de los factores determinantes para que las mujeres indígenas asumieran nuevos retos en tanto lideresas de varios procesos transformativos.

Aunque el contexto al que hace mención Mercedes Prieto es diferente, sus aportes son relevantes en la medida que la autora se enfoca en los liderazgos a nivel comunitario y urbano. Ofreciéndonos elementos para entender cuáles son las barreras a las que se enfrentan las mujeres indígenas en su ejercicio de liderazgo. Entre ellos hace mención a la sobrecarga de trabajo, la desigualdad en el acceso a los recursos (tierras, salarios). Mientras la educación, la pertenencia a familias de prestigio, el conocimiento y la revalorización de su grupo étnico, así como el protagonismo en organizaciones aparecen como las fuentes de poder para que desarrollen su liderazgo.

Si bien la autora da cuenta de una configuración de distintos tipos de liderazgo femenino, ella resalta que el accionar político de nosotras las mujeres indígenas se enfoca en la problemática étnica, constituyéndose en una de nuestras prioridades. Mientras que los temas centrados en la desigualdad de género aún continúan siendo relegados en las mesas de discusión del movimiento indígena. Esto desde mi punto de vista se debe a que los primeros aportes de las feministas no daban cuenta de las problemáticas por las que atravesamos las mujeres indígenas en los diferentes espacios de poder. De ahí que es necesario retomar los aportes de mujeres indígenas y afrodescendientes, quienes han marcado una diferencia frente a la primera y la segunda ola del feminismo.

En la búsqueda de estos aportes me encuentro con Muriel Crespi (1976), quien realiza un análisis minucioso de la situación de las mujeres campesinas en las haciendas del Ecuador. En un contexto donde se privilegia el rol masculino en detrimento del rol femenino, esto en tanto los hombres tienen el control y acceso a los recursos, lo que ha permitido que sean ellos, quienes ocupen roles de autoridad. En el caso de los huasipungueros, al estar sujetos al control de los hacendados y ubicarse como el proveedor principal de los recursos de subsistencia familiar, estos se constituían como limitantes para asumir un rol protagónico en las luchas sindicalistas.

Frente a esta situación se observa la intervención estratégica de las mujeres en la política y economía de las haciendas, donde realizaban movimientos tácticos que les permitían estar en la frontera, en esos lugares seguros e inseguros, en la hacienda, así como en el sector campesino y la comunidad, donde las mujeres aunque no tienen las bases que se requiere para ser autoridad logran asumir un papel fundamental en los espacios típicamente masculinos (organizaciones regionales, federaciones, sindicatos). Las mujeres indígenas al lograr acceder a estos espacios, desarrollan estrategias que les permite fortalecer sus luchas, uno de ellos fue el uso de la influencia hacia otras mujeres, lo que permitió consolidar su intervención política.

Otro de los factores que, de acuerdo a Crespi, permitió que las mujeres participaran en las diferentes luchas sindicales, fue sobre todo que ellas estaban menos sujetas al control de las haciendas porque no poseían derechos sobre las tierras, no eran las principales responsables del sostenimiento económico familiar y no mantenían una relación contractual. El hecho de que las mujeres indígenas estuvieran menos sujetas al control y las amenazas de despido por parte de los hacendados, les daba cierta libertad para participar en las diferentes luchas reivindicativas.

En vista de que las mujeres indígenas no guardaban ninguna forma de lealtad a la hacienda, ellas fueron convocadas por los sindicalistas para que ocupasen puestos estratégicos en las organizaciones. Lo que conllevaba a que las mujeres indígenas enfrentaran persecuciones y varios actos violentos por parte del gobierno, quienes no pararon hasta reducir las actividades sindicalistas.

El ocupar cargos en los espacios de poder, para las mujeres indígenas significó acceder a otras herramientas que nos permite desarrollar habilidades y destrezas para llevar adelante varias de sus (nuestras) luchas. El coraje de las mujeres fue otro de los

elementos indispensables para ir más allá de sus (nuestras) propias posibilidades hasta llevar al máximo la movilización laboral. El ocupar puestos de liderazgo y acceder a otros recursos, fortaleció el accionar político, llegando a constituirse en cabecillas de las huelgas, permitiendo visibilizar la participación política de las mujeres indígenas en los años cuarenta, cuando se empezaba a constituir la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).

En el caso de Erin O' Connor (2007) analiza la situación de las mujeres en el Ecuador, visibilizando la participación de las mujeres mestizas que reclaman sus derechos a medida que se instala el patriarcado. La autora se centra en el periodo liberal para dar cuenta de las presencias y ausencias de las mujeres en los espacios de poder. En cuanto a las presencias, se puede mencionar sobre todo aquellas que se hacen más visibles ante el poder masculino y son las mujeres blancas, de clase media o de élite, quienes participan en los diferentes encuentros para visibilizar las problemáticas que enfrentan en una sociedad patriarcal.

En estos espacios de discusión las demandas de las mujeres indígenas estaban ausentes pues eran encuentros que convocaban a determinados sectores, dentro de los cuales las exigencias de los indios, de cierta forma eran consideradas pero no así las problemáticas más urgentes de las mujeres indígenas. Esto se debía sobre todo porque la palabra indio que significaba hombres indios, encubría a las mujeres. De tal forma que las problemáticas que enfrentábamos las mujeres indígenas apenas se hacían visibles frente al estado.

Otra de las razones que explica esta situación tiene que ver con la convocatoria que hace el estado a los hombres indios para negociar las demandas de este sector, este llamado permitió que ellos se ubicaran como los principales interlocutores con los representantes del estado, lo que ayudó a enaltecer su poderío dentro de sus espacios comunitarios y organizativos, pero no por ello fueron vistos como seres racionales y con la madurez patriarcal. De ahí que discursos masculinizados de la élite proclamaron iniciativas de educación para resolver el problema los pueblos indígenas. Iniciativas que tenían la intención de eliminar las costumbres, formas de vida, tradiciones a través de un proceso de aculturación ya que ellos (nosotros) éramos considerados como elementos que impedían el progreso y desarrollo de la sociedad ecuatoriana.

En cuanto a las mujeres (blancas, clase media o de élite) que se hacían más visibles frente al estado, demandaban trabajo y educación para mejorar su condición de vida. Sin embargo estas exigencias eran concebidas como una amenaza para la familia y la sociedad. A pesar de estas oposiciones las mujeres lograban mayores derechos políticos, sociales y económicos para sus sectores mientras las problemáticas más urgentes de las mujeres indígenas, continuaron ausentes de las discusiones liberales. El desconocimiento de su situación real trajo como resultado lecturas erróneas del papel que cumplían las mujeres indígenas en los diferentes espacios, así como la reconfiguración de los estereotipos que se iban generando sobre este sector.

De ahí que la autora de cuenta del impacto limitado que tuvieron las reformas liberales pues se centraron en las problemáticas de un grupo determinado de mujeres, así como de los pueblos indígenas pero con la diferencia de que pasaron por alto la situación de las mujeres indias, quienes fueron excluidas del ámbito político. Aunque la autora hace un intento por develar el sistema complejo de opresión que viven las mujeres blancas, así como las indígenas, aún continúa pendiente visibilizar el accionar político de muchas mujeres indígenas en otros escenarios a los que se van insertando.

En este sentido es importante retomar los aportes de Florencia Mallon (2002), quien recupera la voz de una líder mapuche, Rosa Isolde Reuque Paillalef con quien reflexiona no sólo acerca de las complejidades políticas y culturales de su pueblo, sino lo que significaba ser mujer en la cultura Mapuche. Su voz crítica le permitió visibilizar el desafío que implicaba resistir en dos espacios que la discriminaban, uno por ser mujer y otro por ser indígena. Primero en el movimiento Mapuche por ser mujer y segundo en el movimiento feminista por ser Mapuche.

De acuerdo a Mallon, cuando Isolde asume su compromiso con el activismo Mapuche, se da una mirada hacia adentro, una mirada hacia su propia cultura. Frente a la cual se sentía diferente, extraña, en tanto que es una mujer que habita dos mundos, se ubicaba en “la frontera entre distintos mundos sociales y culturales”. Es en ese sentido que “tuvo que encontrar el camino de regreso a su propia cultura” (Mallon, 2002: 40), pues al no sentirse completamente “auténtica”, como bien lo señala Mallon, tuvo que aprender y ser educada en su propia cultura por la gente de las comunidades.

A pesar de que Isolde evidencia sus críticas hacia su propia cultura, ella rescata muchos de los elementos que la constituyen. Esto se evidencia sobre todo por la

prioridad que le otorga a su cultura, que la rescata y la revitaliza en todos los espacios en los que actúa. Para Isolde sus luchas parten primero desde el ser Mapuche, a lo cual le siguen sus otras luchas en tanto católica y feminista.

En el breve repaso de la historia de vida de Isolde Reuque, encontramos elementos que nos permiten visibilizar los diferentes trayectos, realidades, desencuentros no sólo con los diferentes movimientos, sino con el estado y partidos políticos que han pretendido sofocar el activismo político de los y las actoras indígenas ya sea desde dentro o desde fuera, a través de diferentes mecanismos. Frente a lo cual es necesario y urgente no solo visibilizar el complejo sistema de opresión en el que nos vemos insertas las mujeres kichwas sino proponer alternativas que permitan mantener viva la actitud crítica y de resistencia de las nuevas generaciones que estamos insertas en otros campos de poder.

Continuando con los aportes que se han generado en torno al accionar político de las mujeres indígenas, es preciso señalar los aportes de Prieto et al. (2005), quienes identifican un esencialismo estratégico en el posicionamiento político de las mujeres indígenas que subrayan la lógica colectiva del pueblo antes que su identidad de mujer, y que al mismo tiempo desarrolla una práctica feminista. Por otra parte Emma Cervone (1998) y Mercedes Prieto (1998) como ya lo habíamos mencionado, consideran que la educación es un elemento que ha permitido el liderazgo de las mujeres indígenas y su inserción en la política. Así también Sarah Radcliffe (2010), sostiene que los viajes de las lideresas tanto en Ecuador como fuera son factores que ha permitido a las mujeres indígenas reposicionarse en una nación que está marcadamente estructurada alrededor de las desventajas de género, raza e ingresos.

El visibilizar las experiencias de las mujeres indígenas como lideresas en determinados espacios de poder, si bien es un gran paso para develar el sistema complejo de opresión que enfrentan muchas de ellas (nosotras), todavía falta entretejer a estas iniciativas otras formas de acción política emprendida por las mujeres kichwas desde otros escenarios que no necesariamente son orgánicas⁶. Rescatar otras experiencias que aún no han sido visibilizadas permitirá dismantelar los imaginarios negativos que aun se sostienen sobre nosotras las mujeres kichwas. Además evidenciar

⁶ Cuando hago mención a escenarios que no son orgánicos me estoy refiriendo aquellos sitios o espacios que no están legalmente constituidos y son producto de las iniciativas de los y las jóvenes kichwas que quieren iniciar su activismo político colectivo.

la capacidad de agencia política que desarrollamos las mujeres kichwas en el tránsito por las universidades privadas aporta a la academia que se ha mostrado esquiva abordar el tema educativo, más aún cuando se trata de la lucha que libramos las mujeres kichwas por alcanzar, permanecer y concluir la educación superior. Esta situación que ha sido poco explorada en la agenda reciente de la Educación Superior se vuelve urgente para hombres y mujeres de todos los pueblos y nacionalidades indígenas.

Entre el racismo y el sexismo

El racismo es una problemática que ha sido analizada por varios autores y autoras, entre quienes se encuentran Balibar y Wallerstein (1988), quienes lo consideran como un fenómeno social que se inscribe en prácticas de violencia, desprecio, intolerancia, humillación, explotación, así como en discursos y representaciones que estigmatizan la alteridad, con la finalidad de preservar la identidad del “yo”.

Situación que se sostiene en la construcción de imaginarios, representaciones y discursos negativos que se incorporan en los cuerpos de mujeres y hombres afrodescendientes e indígenas. Estos grupos experimentan diferentes formas de dominación no sólo por su identidad étnico-racial sino por su clase, sexo y género. Dimensiones que al articularse permiten dar cuenta de las distintas configuraciones de la dominación. En ese sentido es preciso analizar de qué manera los autores que han trabajado la dimensión teórica del racismo y etnicidad articulan la dimensión de género dentro de sus trabajos, cómo conciben las experiencias de hombres y mujeres indígenas en torno al racismo y sexismo y qué aspectos se dejan de lado dentro de sus análisis.

Aunque varios autores hacen un intento por dar cuenta de las distintas prácticas que mantienen no sólo la desigualdad étnico-racial sino también la de género, mi intención en este apartado es hacer una breve revisión de las principales ideas que se han generado en torno a la dimensión teórica del racismo. En estudios que si bien tienen como categorías centrales el racismo y el clasismo, se deja de lado otras prácticas de dominación y explotación que enfrentamos todas las mujeres, y es el sexismo, aquella creencia de que el sexo masculino es superior al femenino, esta creencia que no siempre es explícita es mantenida y apoyada por una infinidad de prácticas, acciones, valores,

actitudes, etc., que se expresan en el lenguaje, las representaciones mediáticas, los estereotipos que subordinan los cuerpos femeninos⁷.

Esta situación que enfrentamos todas las mujeres de manera diferenciada de acuerdo etnia o raza, la posición social que ocupamos en la escala jerárquica, son aspectos que deben ser considerados al momento de abordar la problemática del sexismo que termina por representar a las mujeres y a los otros como grupos naturales, predispuestos a la sumisión, además de atribuirles un estatus de objetos sexuales, mientras a los otros (hombres afrodescendientes y hombres indígenas) se los reifica como objetos raciales o étnicos (Rivera en Viveros, 2009: 66). Este tema que también lo aborda Wallerstein (1988) lo deja en un segundo nivel pues él está interesado en explicarnos sobre todo que el racismo no sólo es una actitud de desprecio o de miedo a quienes pertenecen a otros grupos definidos por criterios biológicos o genéticos, sino aquellos que adoptan la forma denominada “etnificación”. Denominación que se utiliza para incorporar a un grupo de personas a la maquinaria económica capitalista, la misma que se sostiene en la clasificación y jerarquización de la población, donde un grupo de personas son “etnificadas, es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y a las condiciones sociales” (1988: 149).

Esta forma de interpelación por parte del estado, no es exactamente la misma en el tiempo, se va modificando de acuerdo a las ideologías y formas de gobierno. En el Ecuador por ejemplo, las poblaciones indígenas han sido categorizadas de diferentes maneras en el tiempo-espacio, bajo las categorizaciones de indio, indígena, pueblos y nacionalidades indígenas y grupos históricamente excluidos o discriminados. Estas formas de interpelación a los grupos étnicos, según los autores es ficticio, utiliza el término ficticio no como una simple ilusión sin efectos históricos sino al contrario como una construcción falsamente étnica que se atribuye a grupo de personas a medida que las formaciones sociales se consolidan, las mismas que al quedar instituidas permiten organizar y administrar la población a través de mecanismos de control y subordinación. De ahí que los grupos racialmente clasificados enfrentan situaciones de marginación,

⁷ La definición del sexismo fue retomado del diccionario de la transgresión feminista (2012), primera edición, volumen IIV. JASS – Asociadas por lo Justo: 22.

explotación, discriminación, producto de la desigualdad económica y política no sólo por el racismo sino por el sexismo imperante en el sistema capitalista.

En un segundo plano, Wallerstein da cuenta del carácter masculinista imperante en los estados-naciones, así como de las especificidades de la condición femenina que la sitúan en la esfera inferior. Pero ello lo hace con la finalidad de develar el racismo y sexismo imperante en el sistema-mundo y del cual el sistema capitalista se ha servido. El racismo así como el sexismo han permitido mantener a determinados grupos o colectivos en una situación de desventaja por su raza, etnicidad, clase, sexo y género, interrelación que al ser considerada dará cuenta del complejo sistema de dominación y resistencia diferenciada, que desafía a la ideología universalista y homogenizadora.

Por supuesto que Balibar y Wallerstein proveen de instrumentos teóricos, como el racismo y el sexismo, el racismo en tanto lo concibe como un fenómeno social que no sólo se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación), discursos y representaciones negativas, que están articuladas en torno a estigmas de la alteridad (apellido, color de la piel, prácticas, costumbres, tradiciones) (Balibar, 1988: 32), sino también a otras formas de inferiorización y dominación de la personas de raza no blanca, que utiliza el sistema capitalista, para integrar más mano de obra barata en actividades de la más baja jerarquía profesional.

Por otra parte está el sexismo que es otro de los elementos teórico que abordan Wallerstein, para dar cuenta de que manera las mujeres somos inducidas a trabajar para crear más plusvalía para los propietarios del capital, aunque deja sentado que no sólo se trata de asignar un trabajo diferente sino de otorgar salarios bajos, en tanto es subvalorado su (nuestro) trabajo por considerarlos como actividades de “subsistencia”. Aunque intenta ir más allá sobre este tema, su planteamiento es limitado pero muy importante en la medida que me permite tener una mirada mucho más amplia de la dimensión teórica de los diferentes racismos que se han producido y reproducido dentro del espacio creado por la conquista, donde se han generado procesos de asimilación y exclusión de hombres y mujeres indígenas a través de diferentes estrategias de poder que han permitido mantener la superioridad blanca.

En la medida que el autor realiza una analítica del racismo, da cuenta que esta es en sí misma una historia singular-global, que se da en determinados escenarios donde el

estado atribuye una identidad étnica a ciertos grupos, sin lograr interpelar a toda la diversidad de sujetos existentes pues su única finalidad es *a veces dividir y jerarquizar directamente a la humanidad*. Es decir, que hay un intento por fragmentar o cohesionar a las agrupaciones o colectividades indígenas sobre todo a través de convenciones jurídicas que reconocen a unos, negando y estigmatizando a otros por su diferencia étnico-racial y de género.

Siendo el objetivo del nacionalismo exhibir una unidad nacional, las otras colectividades que no se adecuan al ideal de ciudadano racial son invisibilizados pues la pertenencia a un estado tiene un costo y es la asimilación. Frente a lo cual las mujeres y hombres indígenas resistimos y luchamos en contra de las diferentes dimensiones de opresión, dominación, exclusión e inclusión.

Aunque Balibar y Wallerstein nos ofrecen sus reflexiones en torno al racismo y el sexismo imperantes en contextos de Europa y Estados Unidos, su comprensión de las múltiples formas de opresión, no nos permite entender cómo se construye el sujeto étnico-cultural en América Latina. Esto se debe sobre todo a que estos autores parten de una comprensión de lo étnico como una comunidad creada por el estado nacional. Donde no se hacen visibles las formas de resistencia, de agencia política que se generan en los procesos de conformación del estado-nación, que homogeniza a la población y niega otras formas de vida, costumbres y dinámicas sociales que no se adhieren a ese ordenamiento y si lo hacen es en base a la negación de su propia cultura, perpetuando los sistema de dominación androcéntrico occidental.

Es decir que en el análisis que nos proponen los dos autores, las mujeres continuamos siendo concebidas como un grupo homogéneo que vive experiencias comunes de subordinación a todos. Cuando la situación por la que atravesamos las mujeres blancas, negras e indígenas son diferentes, por la raza- etnia, clase y género. En la medida que mi interés de análisis se centra en el racismo y sexismo étnico, retomaré los aportes teóricos que nos ofrece Peter Wade quien analiza las categorías de raza y etnicidad en el contexto latinoamericano.

En ese sentido cabe señalar que Peter Wade, a diferencia de Balibar y Wallerstein, da cuenta de la transformación del término raza que surge en el círculo académico occidental, el cual asume distintos contrastes de acuerdo al contexto. Posteriormente el autor se adentra al análisis de la palabra “eticidad”, la cual considera

que tiene menos historia y carga moral, a diferencia del término étnico que es mucho más antiguo y su significado se va adecuando en el devenir histórico, pues pasa de significar pueblo o nación a emplearse “para referirse a grupos considerados como minorías dentro de sus naciones estado” (Wade, 2000:23).

Esta categoría que se utiliza generalmente para clasificar y diferenciar a los diferentes grupos o colectivos afrodescendientes e indígenas, terminan por considerar que las experiencias tanto de indígenas como de afrodescendientes son las mismas cuando de acuerdo algunos comentaristas según Wade consideran que la etnicidad se utiliza para tratar la diferencia cultural mientras que la raza se la utiliza para abordar las diferencias fenotípicas.

Aunque otros autores como Agustín Lao Montes (no publicado) sostiene que el concepto de raza no se reduce al color pues tiende a incluir criterios culturales (como valorizaciones de conducta y criterios estéticos) y de civilización, entretejiendo una relación entre la adscripción racial y étnica, lo que lleva a la configuración de categorías étnico-raciales y a su vez la relación necesaria entre raza, etnia y nación.

En cuanto al concepto de etnicidad el autor señala que suele entenderse como una agrupación histórica de carácter cultural y tiende a distinguirse de lo racial argumentando que corresponde más fidedignamente a los proceso de formación de comunidad e identidad. Siendo que este proceso de etnización tienden a establecerse en base a una lógica de naturalización y jerarquización entre colectividades histórico-culturales correspondientes a los proceso de racialización. Estas aclaraciones de que las categorías de raza y etnicidad surgen en periodos históricos distintos pero con la misma “carga esencialista y jerárquica” (DuBois en Lao Montes, 2012: 11).

Frente a estos debates que sostienen que el concepto de raza y etnicidad son diferentes mientras otros señalan que es lo mismo, lo cierto es que las experiencias afrodescendientes e indígenas de acuerdo con Agustín Lao Montes deben ser bien entendidas por su carácter diferenciado de los proceso de racialización y etnización, así como los espacios histórico compartidos (servidumbre, peonaje, subempleo, marginalidad) y las formas comunes de racismo que hemos experimentado en tanto aparecemos ante la cultura dominante como otredades internas en cada nación. Ante los elementos culturales que se distingue y otros que se entrecruzan, los hombres y las mujeres afrodescendientes e indígenas al ser imaginadas y representadas bajo distintos

parámetros (histórico étnico – raciales) sus (nuestras) experiencias no son las mismas por la compleja e histórica articulación que se sobrepone sobre nuestras espaldas, lo que llevará a desarrollar formas propias de organización política y social.

En vista de que dentro del análisis se abordan los discursos críticos hacia los académicos que han dividido sus campos de estudio de los negros, indígenas, las relaciones raciales, esto es visto como un limitante pues consideran que no sería tan útil ya que al dividirse no se puede evidenciar los contrastes y similitudes, aunque es importante tener presente esta afirmación, tampoco debemos olvidar que antes de realizar un análisis de tal magnitud es necesario investigar de forma integral tanto a la población negra/afrodescendiente como a la población indígena para evidenciar en que radican los contrastes y similitudes que podrán rescatarse de las mujeres y los hombres diversos.

Tras estas acotaciones debe quedar claro que los autores que hemos mencionado hasta ahora se han encargado de demostrar que los racismos no son los mismos en todas partes. Así también es preciso dar cuenta que las experiencias de racismo tanto para hombres como para mujeres afrodescendientes e indígenas no son las mismas. Esto se debe sobre todo porque la sociedad privilegia la masculinidad hegemónica, negando un trato equitativo, de respeto no sólo a las mujeres sino a los hombres afrodescendientes e indígenas, quienes también se enfrentan a situaciones de dominación más exacerbada por parte de los hombres blancos (o dominantes).

Las experiencias particulares de los hombres indígenas y afrodescendientes que enfrentan situaciones de marginalidad y exclusión por ser hombres etnicados y racializados se distinguen con las experiencias de las mujeres en tanto al cruzar sus fronteras comunitarias y territoriales, tanto hombres como mujeres si bien confrontamos a una estructura de poder más radical por las normas androcéntricas, racistas, sexistas y clasistas se ven enraizadas en los diferentes campos de poder (estados, instituciones educativas, medios de comunicación). Las mujeres indígenas además de estas formas de dominación también confrontan el machismo indígena que en ocasiones limita el desarrollo intelectual, político, cultural y económico.

El no visibilizar las distintas formas de dominación patriarcal al que nos enfrentamos las mujeres indígenas, hace que sus/nuestros cuerpos permanezcan encerrados en imaginarios negativos que no dan cuenta de lo que somos y enfrentamos,

en las comunidades, calles, ciudades, espacios urbanos y rurales. Estas dimensiones de análisis como el género interrelacionado con la raza o etnia, espacios geográficos que habitamos y muchas veces solo transitamos, son aspectos que Peter Wade no los retoma dentro de su análisis pues él más bien está interesado en dar cuenta cómo determinados enfoques teóricos se han encargado de cosificar a estos grupos sin poner “atención a la distinta posición de los negros y los indígenas en el espacio político e imaginario de la nación” (Wade, 2010:46). Esta situación continúa siendo un tema pendiente que no se resuelve únicamente con mencionar los cambios que se han generado después de la amplia participación del movimiento indígena en el escenario político.

Esto ha servido únicamente para evidenciar las formas diferenciadas bajo las cuales se integran indígenas y negros en la estructura de la alteridad. Mientras que el posicionamiento político o mejor dicho los posicionamientos políticos, así como las voces de los subalternos y más aún las voces de las subalternas aún continúan silenciadas aunque el autor considere que los grupos minoritarios ya están dando sus propias lecturas de sus culturas (Wade, 2010:100), estas dentro de sus reflexiones aún continúan ausentes.

Por otra parte, Wade al considerar que las nuevas discusiones en las que se piensan la raza y la etnicidad, deja claro que para él “tanto indio como negro son categorías con aspectos de categorización racial y étnica” (Wade, 2010:50). Entendiendo que determinados grupos son clasificados por categorías étnico-raciales y no simplemente por la una o por la otra. Considera que estas identidades atribuidas a estos grupos no son únicas e invariables y con el mismo origen de significación. Esto porque en las definiciones, los sujetos/as étnico-culturales participan en su recreación, incorporándolos contenidos diferentes a través de luchas que permiten transformar los significados que se intentan perennizar y/o naturalizar en el pasado por parte del estado para preservar la identidad dominante y así controlarlas y subordinarlas. Es así que las identidades en tanto categorías configuradas y re - configuradas no siempre son exactamente lo mismo pues responde al contexto social, económico y político del pasado y del presente en la que se sitúan los actores sociales.

De ahí que el autor de cuenta de los intentos teóricos que se han generado para evidenciar cómo se situaban a los indígenas y negros en la nación-estado, donde se desarrollaban procesos de asimilación, aculturación y subordinación en tanto los

indígenas éramos vistos como salvajes, inferiores y otros imaginarios que se inscribían en sus (nuestros) cuerpos a través de los discursos que se generaban dentro del contexto nación estado, así como otras instancias (medios de comunicación, instituciones educativas) que participaban en la construcción de la identidad étnico-cultural.

Mientras estas concepciones se iban consolidando en base a la articulación raza/etnicidad y clase, en los años ochenta y noventa, se empieza a consolidar la institucionalidad del género, categoría que se empieza a retomar en los estudios de raza y etnicidad en Latinoamérica, que de acuerdo con la perspectiva dominante parecía estar deslindada de la agenda del movimiento indígena, sobre todo porque consideraban que “las mujeres indígenas parecen más tradicionales que los hombres y ello debido a que tienen menos contacto con el mundo urbano o exterior” (Wade, 2010:125).

Estas afirmaciones que se recrean alrededor de nosotras las mujeres y hombres indígenas en espacios-tiempos específicos se reproducen indefinidamente a través de los aparatos ideológicos del estado (iglesia, familia, escuela) donde se sostiene la ideología de la clase dominante. De ahí que las poblaciones indígenas fueran estereotipadas, encubiertas por categorías y representaciones erróneas, que no permitían entender que el ser mujer indígena en la comunidad y en otros espacios es diferente. En ese sentido es un desafío no sólo para los movimientos indígenas y feministas, entender que el enfoque de género bajo los términos occidentales hay que deconstruirlo para volver a construir considerando las subjetividades de la cosmovisión andina⁸. La cual es entendida y vivida de una manera particular por hombres y mujeres indígenas, dependiendo del espacio en el cual vamos construyendo nuestro ser individual y colectivo.

Mientras no sean tomadas en cuenta las subjetividades de las mujeres indígenas en los campos de análisis centrados en el género, así como en los estudios teóricos de raza y etnicidad, aspectos fundamentales pueden pasar desapercibidos, como por ejemplo las opresiones étnico-culturales y de sexo/género, esta última que de acuerdo a Gayle Rubin (1997) es un conjunto de disposiciones por el cual la materia biológica del

⁸ La cosmovisión andina consiste en la “relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe” (Estermann, 1998:98), la conjunción armónica con la naturaleza, el cosmos, los seres humanos, va más allá de un simple relacionar, se da paso al diálogo, a compartir saberes y aprender del otro, es una relacionalidad integral, que se sostiene en valores fundamentales como: equidad, justicia, solidaridad, reciprocidad, complementariedad y respeto. Son formas de vida, de ser y estar y relacionarte con la Pachamama y los seres que habitan en ella. La cosmovisión andina se caracteriza por su capacidad integradora.

sexo y la procreación humana son conformadas por la intervención humana y social. Es decir que con la organización de la economía y la conformación de los estados-nación, se exacerban las diferencias biológicas y las desigualdades entre los sexos, para explotar y subordinar los cuerpos de las mujeres, en tanto aparece la organización social del género inscrito como bien lo señala Lugones (2008) el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado, lo que incide en elaboración de políticas, la difusión de tecnologías de poder para administrar la población.

Estos aspectos a los que muy poca importancia se ha dado por parte de varios teóricos centrados en la cuestión étnico-racial, ha permitido que se reifiquen los imaginarios tradicionales que se tiene de las mujeres, quienes aparecen situadas en roles específicos, representadas como inferiores, sumisas y pasivas, incluso después de que se han generado cambios en el devenir histórico. Tal es así que en el caso de Peter Wade, si bien acaba por mencionar los avances que ha alcanzado el movimiento Zapatista de Chiapas, no da cuenta de la agencia política de las mujeres zapatistas, así como de las mujeres de otros movimientos. En estos espacios en los cuales se observa una fuerte participación de mujeres indígenas y afrodescendientes, pero este accionar político aún continúa siendo invisibilizado dentro de los campos teóricos, donde sigue primando un imaginario de la cultura dominante, androcéntrico que no evidencia la situación real que vivimos las mujeres en campos específicos de poder.

Sobre esto se puede decir que el estado ha tenido mucho que ver ya que ha jugado un papel fundamental en la construcción de la identidad étnica-racial, así como en la identidad de género pues desde este campo de poder se han aprobado leyes, que en el caso ecuatoriano ha reconocido el carácter intercultural y plurinacional de nuestra sociedad. Es decir que hay un reconocimiento de la diversidad de culturas pero todavía falta comprender la situación real de las mujeres indígenas. Quienes construimos nuestra identidad étnica-cultural y de género de una manera muy particular, de acuerdo a la posición social, edad, espacios que habitamos. Este último aspecto, que para muchos no podrá tener la misma relevancia, en mi caso, en tanto mujer kichwa urbana de estrato social bajo, son aspectos que deben ser tomados en cuenta ya que no es lo mismo ser mujer kichwa en la comunidad, en la ciudad, en la capital, sobre todo por las

dimensiones de opresión, discriminación y violencia a las que resistimos y/o nos enfrentamos no son las mismas.

Después de establecer estas acotaciones es preciso que me remita a otro estudio que se ha enfocado en el análisis de la cuestión étnica, en esta ocasión me refiero al trabajo realizado por Rodolfo Stavenhagen (2001) quien aborda la dimensión étnica y el papel que juegan los diferentes aparatos del estado en la construcción de las categorías que se utilizan para referirse a la diversidad étnica-cultural existente dentro de cada sociedad. Esto sobre todo porque como bien lo señala el autor, los “estados son las entidades políticas y legales que ejercen soberanía sobre un territorio específico y sobre sus habitantes” (Stavenhagen, 2001: 17) y esto no parece modificarse.

En el caso de América Latina, actualmente se puede decir que tras varios años de lucha algunos países se han logrado constituir como estados plurinacionales o multiculturales. Aunque estas palabras como bien lo señala Rodolfo Stavenhagen, se limitan a reconocer el pluralismo étnico dentro de sus fronteras a través de diferentes criterios que se utilizan para clasificar a las minorías, “muchos de esos criterios son similares a los que se relacionan con la definición de un “pueblo”, y el factor distintivo es precisamente la relación con la mayoría o con el grupo étnico dominante” (Stavenhagen, 2001:18).

Considerando que el estado tiene una hegemonía territorial sobre las poblaciones y sus sujetos, este desarrolla formas de dominación que configuran y ejecutan procedimientos que permiten identificar a los grupos étnicos mediante ciertas características culturales, “los elementos más comunes utilizados para diferenciar a los grupos étnicos son lengua, religión, tribu, nacionalidad y raza” (Stavenhagen, 2001:19), pero la raza no por su aspecto cultural sino por algunas características biológicas y fenotípicas.

En la medida que en el estudio que realiza Rodolfo Stavenhagen prima la articulación de la etnia (categoría que hace referencia a características culturales, como espiritualidad/religión, valores, nacionalidad, lengua que lo identifica a un grupo y que lo distingue a un grupo de otros) y clase, una de sus carencias es lo racial⁹ así como el sistema sexo-género. De ahí que su estudio se centra en el caso de los grupos étnicos

⁹ Stavenhagen relaciona la cuestión de lo racial con características biológicas como el color de piel, la forma de los ojos, aspectos que de acuerdo al autor trascendería siempre y cuando una sociedad determinada les confiere importancia cultural y social (Stavenhagen, 2001:19).

que aparecen diferenciados por sus características socio-culturales sin considerar los sistemas de opresión por género, sino únicamente visibilizando “la articulación de los valores culturales y políticos que reciben el nombre de nacionalismo” (Stavenhagen, 2001: 23), el cual recurre a universalismos, invisibilizando otras raíces de opresión.

Las mujeres y hombres que integran los grupos étnicos al mantener relaciones diferenciadas con los miembros de sus grupos, el Estado y las ONG's, sus interacciones con estos actores se van modificando en el tiempo-espacio. Es así que en los años cincuenta y sesenta, las culturas no occidentales eran vistas como un problema para alcanzar el progreso, el desarrollo y nacionalismo. De tal forma que se generaron nuevos planes de desarrollo nacional e internacional que tenían como fin la asimilación o desaparición de las culturas no occidentales, como un intento para “reducir la diversidad cultural y étnica de sus países a una sola “cultura nacional” homogénea” (Stavehagen, 2001:32).

En tiempos y espacios concretos se observa como hombres y mujeres indígenas y afrodescendientes han sido definidos genética y socialmente bajo categorías que reifican contenido del pasado. De tal forma que las comunidades o grupos étnico-raciales “siempre están presentes, y siempre clasificados jerárquicamente, pero no siempre son exactamente los mismo” (Balibar y Wallerstein, 1988:57).

Para Wallerstein, la “etnificación” es concebida como una estrategia para mantener el sistema capitalista, mientras que para Stavenhagen, la etnicidad “se convierte en un invento cultural al servicio de las necesidades políticas y económicas de una clase gobernante. En otras palabras, esta clasificación puede moldearse de manera consciente para formar una ideología que justifique una burda explotación económica” (2001: 39). Es decir, la clase dominante que tiene parte de los aparatos ideológicos del estado (Althusser, 1994: 128) atribuye una identidad específica (ficticia) a la diversidad étnica-cultural, en tanto se los clasifica por su raza y sexo para integrarlos en el más bajo nivel del sistema de estratificación étnica y así explotarlas y mantenerlas al servicio de las necesidades políticas y económicas de la clase gobernante y del sistema capitalista.

Es en ese sentido que se establecen relaciones de carácter jerárquico o estratificado, ya que los grupos que componen una sociedad determinada no están en igualdad de condiciones, pues no todos tienen “el mismo acceso al poder político y a los

recursos y beneficios de tipo económico; con frecuencia tampoco tienen las mismas oportunidades de participar en el sistema educativo y otros privilegios y recompensas socialmente determinados” (Stavenhagen, 2001: 36-37). De ahí que el racismo y el sexismo juegan un papel fundamental en sistemas de desigualdad en contextos históricos específicos pues no todos los sujetos son afectados de la misma forma por las diferentes instituciones y por una estructura social determinada.

Aunque Rodolfo Stavenhagen realiza un análisis profundo sobre la cuestión étnica, se observa que la etnicidad es una de las categorías que prima en sus escritos, mientras que el sexismo, como otra forma de opresión aparece minimizado a más de utilizárselo como una forma de clasificación para desestimar las capacidades que tenían las mujeres sobre todo las indígenas y afrodescendientes en los diferentes campos de poder en los que se ven integradas. De ahí que, no articular el género en los estudios del racismo conduce a la invisibilización de otras raíces de opresión, que se manifestaba en el trato desigual que reciben las mujeres, las cuales se integran a una estructura patriarcal que reproduce categorías y discursos que subalternizan y homogenizan.

Considerando que el espacio y tiempo es diferente, también hombres y mujeres indígenas se encuentran insertos en dinámicas diferentes. Tal es así que a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX cuando se da el surgimiento del modelo de nación moderna en Latinoamérica, la población indígena de acuerdo a Stavenhagen era vista como un obstáculo para la integración nacional. Las élites culturales concebían a los pueblos indígenas como racionalmente inferiores. Esta ideología racista perdura hasta la actualidad y ha permitido mantener subordinados y explotados a los pueblos étnicamente identificados.

Durante el siglo XX la población de indios iba disminuyendo incluso tras el rápido crecimiento de la población mestiza que se iba convirtiendo “en los portadores del nuevo concepto de nacionalidad, que evolucionó conjuntamente con el fortalecimiento del estado-nación” (Stavenhagen, 2001:86). Aunque los mestizos iban ascendiendo en la escala jerárquica, los indios quienes siempre se resistieron a esas políticas asimilacionista del gobierno y a las desigualdades estructurales, ocupaban la escala inferior, pero a pesar de ello no desaparecieron.

Esto se debe sobre todo a la acción política permanente de hombres y mujeres indígenas, situación que para muchos autores se dio a partir de los ochenta y noventa.

Sin embargo, las acciones de resistencia de hombres y mujeres indígenas se iba desarrollando con la invasión española, la fundación de la nación moderna, hasta los momentos actuales (considerando que los contextos políticos, sociales y económicos no eran los mismos) donde aún se observa como mujeres y hombres indígenas y afrodescendientes resisten al sistema de opresión por raza, clase, sexo y género que refuerzan las inequidades de poder desde las diferentes instancias de poder patriarcal.

Catherine Walsh (2010), es una de las autoras que articula la idea de la “raza” con el discurso del mestizaje y los designios del poder más asentado en el contexto ecuatoriano. Tampoco articula la idea de la “raza” con el género, sobre todo porque considera que la estructuración social se define tanto por lo económico como por lo étnico-racial, dejando de lado otros sistema de opresión, pues ella sigue inmersa en el mundo de las ideas que se han generado desde visiones masculinas y androcéntricas.

Las autoras que cuestionan el sesgo elitista de esta producción académica, son las feministas negras, feministas chicanas, afrolatinas e indígenas. Todo este grupo de mujeres diversas denuncian como varios autores que estudian el racismo no han considerado dentro de su análisis otros sistemas de dominación como es el sexismo. La imbricación de diversos sistemas de dominación como bien lo señala Ochy Curiel (2007) se lo ha hecho a partir de una crítica poscolonial. Voces de mujeres que denuncian otros sistema de opresión que han sido dejado de lado por varios teóricos y si lo han hecho únicamente se lo ha señalado sin profundizar en el tema.

Estas críticas surgen de varias feministas, entre ellas Julieta Paredes, en quien me apoyo en tanto utiliza la categoría de género para denunciar y develar la subordinación impuesta por el sistema patriarcal sobre las mujeres. Esta categoría que permite visibilizar como el patriarcado asigna sobre los cuerpos de las mujeres una valoración inferior al de los hombres tiende a ser un hecho constante en muchos ámbitos académicos, donde se sostienen visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas, las mismas que no permiten ver la opresión de género que resistimos las mujeres indígenas en los diferentes espacios.

En la medida que los diferentes feminismos han hecho grandes esfuerzos por develar la situación de subordinación de las mujeres de su propia sociedad, así también resulta necesario y urgente realizar un trabajo analítico que permita dar cuenta como nosotras las mujeres indígenas kichwas también luchamos por acceder a la educación

superior, experiencias que han sido muy poco explorada en tanto ha sido un espacio privilegiado para la clase dominante pero ahora que hombres y mujeres kichwas transitamos por estos escenarios desde nuestras diferencias étnico-culturales es preciso develar como nosotras las mujeres kichwas nos rebelamos al sistema patriarcal que nos oprime, explota y subordina.

CAPÍTULO II MUJERES INDÍGENAS Y EDUCACIÓN SUPERIOR

En este capítulo realizo un breve recorrido histórico para dar cuenta la manera como se ha insertado la educación para las poblaciones indígenas en la agenda de los gobiernos de turno. Posteriormente me sitúo en el contexto actual, donde se ha evidenciado avances en torno al reconocimiento de las diferencias culturales pero sin considerar la situación específica de las mujeres indígenas, quienes “vivimos una triple opresión que se conforma por la opresión genérica, por la opresión clasista y por la opresión étnica”¹⁰.

Aunque se ha visibilizado la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas exigiendo la educación básica, existe poco análisis de las luchas emprendidas por las mujeres kichwas para acceder a la educación superior, un tema que para los académicos parece ser secundario mientras que para nosotras las mujeres indígenas es un asunto de ahora. Por esta razón analizo la participación específica de las mujeres kichwas en el campo universitario para evidenciar que a pesar de los avances políticos en el área educativa, las mujeres indígenas aún no tenemos igual acceso a la educación superior.

Finalmente, me enfoco en la Ley Orgánica de Educación Superior, que si bien evidencia progresos en torno al reconocimiento de las diversidades étnico-culturales también se observan retrocesos en la medida que se reconfiguran sistemas de exclusión y opresión que infringen los cuerpos de todas las mujeres, en este caso de las mujeres kichwas, desde donde yo me sitúo y observo que a pesar de los avances de las últimas décadas tampoco tenemos igual acceso a la educación (Facio, 1999: 29), menos aún respeto a nuestras diferencias étnico culturales y de género, razón por la cual las mujeres kichwas continuamos disputando estos espacios para cambiar nuestra situación y enfrentarnos con mayor fuerza al sistema patriarcal, racista y clasista que nos oprime e inferioriza.

¹⁰ Para aclarar la triple opresión que enfrentan las mujeres es preciso retomar las palabras de Marcela Lagarde, quién nos explica de forma clara y precisa en qué consiste: “ a) Es genérica porque se trata de mujeres que, en un mundo patriarcal, comparten su condición de oprimidas con todas las mujeres. b) Es clasista porque casi todas las mujeres indias pertenecen a las clases explotadas y comparten la opresión de clase con todos los explotados. c) Es étnica, a ella están sometidas, como los hombres de sus grupos, por el solo hecho de ser parte de las minorías étnicas” (Lagarde, 1993: 426- 427).

Movimiento indígena y educación superior

Mujeres y hombres indígenas del Ecuador han librado grandes luchas para que el estado ecuatoriano reconozca nuestros derechos, entre ellos la educación. Un campo al que hemos accedido progresivamente, pues este espacio ha permanecido durante varios siglos como “patrimonio de oscuras elites criollas que en mala réplica del mundo occidental moderno, forjaron, por exclusión, un régimen patrimonial que no logra cohesionarse con los distintos estamentos culturales que conforman la sociedad ecuatoriana” (Walsh, 1994: 103).

En tanto la educación ha sido un ámbito dirigido y controlado por los grupos de poder (estado, iglesia), estos desarrollaron una oferta educativa estratificada durante los años cuarenta, donde se consolida la educación pública laica, particular laica y religiosa, así como las universidades privadas. Instituciones que en su mayoría se ubicaban en las cabeceras cantonales, siendo la educación urbana la más aventajada del proyecto educativo liberal, pues estos espacios se encontraban atestados de alumnos de las clases acomodadas, siendo casi nula la participación de los campesinos (Terán Najas, 2000).

Ante la consolidación de un “sistema educativo que sirviera a proceso de elitización y diferenciación social” (Terán Najas, 2000: 53), el sector indígena al ser los menos favorecidos en el ámbito educativo, político, cultural, social y económico, impulsaron procesos organizativos para subvertir el orden desigual e inequitativo que se iba institucionalizando, uno de ellos fue la creación de una de las organizaciones indígenas, la Federación Ecuatoriana de Indios – FEI, fundada en 1945, su consolidación permitió la institucionalización de las demandas que si bien iniciaron enfocadas en la educación básica, aparecieron en un contexto donde las mujeres lideraban estos procesos.

Al tener conocimiento de que se impulsaba una campaña de alfabetización, las autoridades de la FEI, entre quienes se encontraba una mujer indígena de Cayambe, Dolores Cacuango junto con otras compañeras María Luisa de la Torre y Tránsito Amaguaña; demandaron e impulsaron la alfabetización de la población kichwa hablante, con el objetivo de fortalecer y reforzar la lengua kichwa, a lo que el estado respondería de forma positiva, debido al reducido tamaño de la comunidad política (Prieto, 2004: 210). Si bien en un inicio este sector era excluido de la política por ser

analfabet@s, el gobierno central al buscar agrandar la comunidad política, se planteó extender los derechos electorales a la población analfabeta y promover un sistema de educación diferenciado, una campaña de alfabetización que era una propuesta de la Unión Nacional de Periodistas -UNP, al que posteriormente apoyaría el gobierno con recursos económicos y personal para desarrollar técnicas alternativas de enseñanza que serían complementadas con lecciones de cívica e higiene (Prieto, 2004: 206). Así también las mujeres de élite se verían incorporadas a un plan de estudios específico para su (nuestro) género, lo que permitiría acceder a la educación superior al menos en carreras de enfermería, ciencias de la educación y servicio social.

La educación superior desde su instauración se constituyo como un espacio destinado a las élites, al que las mujeres de las clases medias estaban limitadas a incorporarse y de forma particular los hombres y las mujeres indígenas eran exclud@s, pues este aparece como un espacio privilegiado para las clases dominantes, los cuales posteriormente serán disputados por los excluidos. Antes de que suceda esto la población indígena tuvo que “aprovechar los espacios abiertos por la dominación para organizar su resistencia” (Guerrero en Kingman, 1999: 282), es así que la educación se vive como un posibilidad de movilización social, pero al ser un campo de poder¹¹ va a ser regulado y controlado por los grupos de poder (un estado más fuerte) que impondrá un sistema de educación diferenciado (público, privado) que da cuenta de la separación entre las clases sociales, pues no todos y todas logran acceder a los mejores colegios públicos y privados porque no se posee el mismo capital económico, social y cultural.

Frente a las brechas de desigualdad que se iban ampliando aún más durante la década de los ochenta, por la mala gestión y asignación de recursos por parte del gobierno que desarrollaba estrategias que favorecía más a las clases altas y medias, que a la clase baja, se incorporan reformas estructurales promovidas por el FMI y el Banco Mundial, instancias que apelan por la disminución en gastos sociales (educación, salud) para incrementar los ingresos, así como la disminución de la intervención del estado, lo que tuvo un impacto negativo sobre la calidad de servicios disponibles sobre todo para los pobres, en tanto se observaba una reducción en el gasto público en el área educativa

¹¹ “La noción misma de campo supone una superación de la oposición convencional entre estructura e historia, entre conservación y transformación: las relaciones de poder constitutivas de la estructural del campo motivan, al mismo tiempo, la resistencia a la dominación y la resistencia a la subversión” (Bourdieu y Wacquant en Arango, 2002: 110).

y de salud en las zonas rurales y en las regiones más pobres (SAPRI, 2002: 176), sectores que se verían limitados a acceder y recibir un servicio de calidad, ya que al reducir el gasto en educación pública, se deja de invertir en el mejoramiento de la infraestructura, salarios y en la capacitación del personal.

Ante la incapacidad del estado para proveer los servicios sociales, en este caso la educación, los programas de ajuste estructural promueven la intervención del sector privado para proveer educación, que será accesible para aquellas personas que puedan pagarlo. Esta situación da cuenta, de acuerdo con María Pía Vera (2009), de la clasificación entre grupos sociales y educación pública y privada. Instancias donde se establecen prácticas de selección para incluir o excluir del sistema de educación privada, donde se crean y designan atributos o estigmas a los postulantes con la finalidad de seleccionar sobre todo a las personas que demuestren capacidad, competencia, aptitud y otros elementos comunes al grupo dominante siendo rechazados o excluidos quienes no cumplen con los parámetros exigidos por la cultura dominante, quienes condensan significados de exclusión, de rechazo a los otros por inculto, por ser racialmente diferente, por pobre (Vera, 2009: 315). Estas prácticas que instituyen divisiones y categorías sociales para incluir o excluir de estos espacios, donde se observa según María Pía Vera (2009) la demarcación del límite social, por demás arbitraria, que establece una diferencia profunda entre los estudiantes de instituciones privadas y de instituciones públicas, así como al interior de cada una de estas instituciones.

Estos espacios donde se consolida una “matriz de clasificación y jerarquización social que instauro la construcción discursiva de la diferencia y funda la dominación en el orden simbólico” (Guerrero, 1998: 114), son escenarios a los que se ven limitados acceder ante todo la población con bajos ingresos, entre las que se encontraban la población indígena, quienes durante la década de los ochenta tuvieron que enfrentar de forma más radical la crisis financiera que vivía el Ecuador, por los bajos salarios, los altos niveles de desempleo, el aumento de los costos de servicios debido a la privatización de las empresas estatales, lo que dio paso a la profundización de la pobreza y una mayor exclusión social (SAPRI, 2002: 185-186).

La fuerte crisis que se vivía en los ochenta fue la antesala para el resurgimiento del movimiento indígena en los años noventa, acción política que ya se venía generando

de manera orgánica desde los años cuarenta, con la creación de la FEI, en los setenta la ECUARUNARI, en los ochenta la CONAIE, estas y otras organizaciones al consolidar sus bases demandaban de forma reiterativa otras alternativas de educación que respondan a su cosmovisión, esta exigencia que se iba configurando desde la década de los cuarenta, era y es un demanda constante en tanto constituye un instrumento más de la lucha emancipatoria de mujeres y hombres indígenas. La educación, al ubicarse como un elemento que permitirá mejorar las condiciones de vida de los pueblos y nacionalidades indígenas, fue y es impulsada por dentro de las propuestas políticas de varias organizaciones indígenas que al unirse logran cobrar fuerza y avanzar en su institucionalización. Es así que la educación intercultural bilingüe se oficializa el 17 de enero de 1982, mediante el Acuerdo Ministerial No. 0005229. Esta propuesta educativa que se iba configurando tenía como objetivo recuperar nuevas formas de conocimiento para impartirla en zonas donde su población era mayoritariamente indígena. Estos planteamientos al surgir como un desafío al sistema de educación que demostraba ser discriminador y propiciador de valores de carácter racista (Flores, 2005: 33), fue fuertemente cuestionado por las élites criollas, de modo que la consolidación de este modelo de educación era constantemente interferido ya sea por falta de infraestructura, apoyo económico, político y social.

Ante las diferentes trabas que se interponían para alcanzar este derecho, la capacidad de agencia de mujeres y hombres indígenas permitió colocar dentro de la agenda del gobierno de Rodrigo Borja el tema de la educación intercultural. De modo que en noviembre de 1988 mediante Decreto Ejecutivo No. 203, se reconoce la conformación de la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe – DINEIB. Mientras que, el 15 de abril de 1989, se aprueba mediante ley del Congreso Nacional a la DINEIB (Walsh, 1994:102).

En 1990, a dos años de la creación de la DINEIB, el movimiento indígena se pronuncia fuertemente por los altos niveles de pobreza, explotación y marginación, por la incompetencia de las autoridades que dictan leyes injustas, favoreciendo a las clases dominantes y desprotegiendo a los más pobres del país. Frente a todas estas injusticias, las diferentes organizaciones indígenas empezaron a ver “la necesidad de realizar una acción que sensibilice y presione al gobierno” (Pacari, 1993:170), tal es así que en junio

de 1990 se lleva a cabo el levantamiento indígena, donde hombres y mujeres demostraron su rebeldía por los siglos de humillación.

Este acto de protesta permitió como lo señala Pacari (1993) reafirmar nuestra identidad, consolidar el nivel organizativo y, sobre todo articularnos debidamente para presentar propuestas no solo reivindicativas sino también de carácter jurídico- político que conduzcan a una verdadera igualdad. Es así que se presentan reformas constitucionales en el ámbito educativo, donde se planteó la incorporación de la historia de los pueblos que conforman la sociedad nacional, la recuperación de valores y principios de nuestra cultura. Integrar los diferentes contenidos dentro del currículum educativo. Este fue un proceso de avances y retrocesos porque era una propuesta que puso en cuestionamiento los modelos vigentes del estado-nación.

En 1992, el Congreso Nacional mediante la ley 150 aprobó la descentralización de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, “en 1993 se oficializó el MOSEIB (Modelo de Educación Intercultural Bilingüe) y en el año 2000 se organizaron las direcciones de educación por nacionalidades, en el marco de las distintas redes zonales de la Educación Intercultural Bilingüe” (Vélez, 2008: 49).

Durante este periodo, todo lo alcanzado en materia de educación intercultural bilingüe estuvo direccionado principalmente a la formación, capacitación de los más de cinco mil maestros indígenas, formación de escritores indígenas, lingüistas de las diferentes nacionalidades, licenciados especialistas en EIB, investigadores de las lenguas y culturas amazónicas, elaboración de otros modelos de educación, textos y materiales de investigación.

Los objetivos y metas propuestas por la DINEIB claramente estaban enfocados sobre todo en el campo educativo a nivel de la escuela básica y en menor medida a nivel de educación secundaria. Frente al difícil acceso a la educación universitaria, el movimiento indígena ha logrado abrirse camino, desarrollando algunas iniciativas con el apoyo de organizaciones no gubernamentales, quienes han cumplido un papel fundamental para lograr avances en cuanto al acceso a la educación superior.

Definitivamente el movimiento indígena ha generado importantes avances en torno a la transformación de las estructuras del estado, instituciones de educación a nivel de la escuela básica, y de cierto modo en el campo de la educación universitaria. Espacios donde hombres y mujeres indígenas se han incorporado de forma tardía y en

porcentaje mínimos como ya lo veremos más adelante. Esto se debe a las experiencias específicas de discriminación no sólo por nuestra pertenencia étnica y de clase sino también por nuestro género pues la educación superior se ha constituido en un campo de disputa, en tanto “aparecen fundamentalmente estructurado por las relaciones de poder y dominación masculina constituidas históricamente y objetivados en instituciones - y en los cuerpos de los agentes – (Arango, 2002:109). En este caso mestizos e indígenas, los primeros quienes dominan el campo y legitiman su dominación sobre l@s otr@s subalternizad@s. Mientras los segundos – nosotros los y las indígenas - que luchamos en contra de esa dominación.

En este campo de disputa donde además se “mantiene el sexismo que se expresa en contenidos y prácticas educativas y en actitudes de docentes y estudiantes” (Rodas, 2000:73), así como el racismo, problemática que se evidencia en los espacios educativos tal y como lo sostiene De la Torre (2002), pues estos son sitios donde se perpetúan las relaciones de dominación-subordinación. De tal forma que mujeres y hombres indígenas al integrarnos al sistema educativo sobrellevamos situaciones como el racismo y el sexismo que dificulta nuestro desenvolvimiento durante el proceso de formación.

Estas problemáticas que se evidencian a través de algunas experiencias citadas en varios estudios (De la Torre, 2002; Andrés, 2008; Placencia, 2008; Hollenstein, 2008) parecerían haberse centrado en la educativas a nivel de la escuela básica, secundaria, así como superior pero sin realizar un análisis profundo que dé cuenta de la situación específica de las mujeres indígenas dentro de estos escenarios, que son campos de poder contruidos desde visiones elitistas, androcéntricas.

Aunque sus estudios de cierta forma apelan por una educación anti-racista, alineándose a las demandas del movimiento indígena, distan de enlazar la perspectiva de género y etnia, debido al posicionamiento que han asumido los líderes de las organizaciones frente al debate generado en torno a la primera y segunda ola de feministas. Esto en cuanto a su posicionamiento frente al feminismo, mientras que regresando al ámbito educativo, el movimiento indígena se ha centrado en el nivel de la educación básica y secundaria, siendo la educación superior un tema que lo han liderado posteriormente algunas organizaciones, entre ellos la CONAIE, quienes se han interesado en intervenir en la educación universitaria, apuntando a la creación de instituciones que “respondan a las necesidades, demandas y propuestas de los pueblos

indígenas y afrodescendientes, aún cuando muchos de los casos las organizaciones de estos pueblos no tienen un papel significativo en su orientación” (Mato, 2010: 110).

En la medida que para el movimiento indígena, la educación es como bien lo señala Matos (2010) una herramienta política de reivindicación cultural y epistemológica, los esfuerzos no se centraron únicamente en la creación de escuelas comunitarias y la formación de docentes bilingües, sino que además trascendieron estos campos desafiando la política nacional así como las propuestas occidentales. La acción colectiva fue la que permitió que después de nueve años de intenso trabajo, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas – Amawtay Wasy - fuera reconocida por el Consejo Nacional de Educación Superior (Conesup) en el 2005.

Tras su legalización la universidad estableció como misión “contribuir en la formación de talentos humanos que prioricen una relación armónica entre la Madre Naturaleza y el Ser Humano sustentándose en el bien vivir comunitario como fundamento de la construcción del Estado Plurinacional y la Sociedad Intercultural” (Sarango, 2008: 267). Un espacio académico que propone reivindicar la diversidad de conocimientos que tradicionalmente ha sido invisibilizada y silenciada.

Este campo académico que no es exclusivo para hombres y mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas, abrió sus puertas a todas y todos los estudiantes del Ecuador. Sobre todo aquellas interesadas (os) en acceder a un sistema educativo alternativo, con una visión crítica a la idea de “desarrollo”, alineándose hacia otras formas de ver el mundo y de concebir el bienestar, una propuesta que se adecuada a la visión del *sumak kawsay*.

Esta institución tiene pocos años de funcionamiento a diferencia de otras universidades convencionales que se ubican en la ciudad de Quito. Es un espacio donde el 90% de estudiantes que se inscriben son indígenas, de los cuales hay muy pocas mujeres en todos los cursos, a diferencia de la nacionalidad Shuar, pues ellas participan en un alto porcentaje en los cursos de las comunidades de aprendizaje (Sarango, 2008:269).

Esto en cuanto a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas – Amawtay Wasy. Una institución que no “pretendía que se replique las relaciones de poder existentes en las sociedades, y que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la currícula académica” (Walsh, 2001: 73). A pesar de ser un

espacio alternativo, donde se reivindica el saber y cosmovisión andina, la identidad étnica y el idioma, es una institución patriarcal, donde las mujeres estamos excluidas del poder, así como de los espacios donde se toman las decisiones. Esto se lo puede evidenciar al solo mirar las autoridades que están a la cabeza de la institución.

Por otro lado hay que considerar que aunque la Universidad Amawtay Wasy “representa la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen y negocien ambos conocimientos, el indígena y el occidental” (Walsh, 2001:73), este no es el más escogido por hombres y mujeres indígenas pues ahora los jóvenes buscan abrirse campo en otros entornos más amplios, no sólo en las universidades públicas sino también a las universidades privadas, que si bien se han constituido como espacios cerrado y excluyentes, muy pocos estudiantes indígenas acceden con sus propios recursos, otros ingresan apoyados por instancias no gubernamentales, esa minoría que accede da cuenta del sistema complejo de opresión y subordinación que enfrentamos hombres y mujeres indígenas, no sólo por nuestra identidad étnica sino también por nuestro género y clase.

La opresión de las mujeres ante todo está estructurada en tres dimensiones: económica, política e ideológica. Económicamente en tanto estamos insertas en un sistema capitalista que al engendrar el racismo y el sexismo justifica las formas de explotación de trabajo, siendo las mujeres kichwas asignadas a realizar actividades de “subsistencia” (empleadas domésticas, bordadoras, cocineras, lavanderas y otros), las cuales son menos valoradas y por ende menos reconocidas, de forma que percibimos salarios muy bajos. La falta de recursos económicos es un factor que impide que hombres y mujeres indígenas accedamos a espacios como son las universidades que hasta no hace mucho tiempo resultaban ser espacios privilegiados para la clase acomodada.

En cuanto a la dimensión política, me refiero al control patriarcal y racializado que ejerce el ámbito jurídico, estatal sobre toda la población, que es clasificada y jerarquizada bajo distintas categorías (étnico-raciales, de clase, género y sexualidad). Donde las mujeres kichwas en tanto mujeres, indígenas y pobres, se nos niega un trato equitativo en cada sitio por el que transitamos, en este caso de la educación superior donde se promueven sistemas de exclusión y diferenciación. En lo que tiene que ver con la dimensión ideológica me refiero a los imaginarios negativos que se sobreponen sobre

nuestros cuerpos (sumisas, pasivas, tímidas, serviciales) para justificar la opresión desde los diferentes espacios de poder (estado, instituciones educativas y organizaciones sociales). Espacios donde la diferencia étnica-racial y las de género se establecen en términos de inferioridad, la institución arbitraria de los imaginarios como bien lo señala Guerrero (1998) es el acto fundador de la dominación étnica – racial, que en el caso de nosotras las mujeres enfrentamos la opresión patriarcal no sólo del estado-nación sino de las mismas organizaciones.

Instancias que al no incorporar la denuncia de género, no sólo que naturaliza la discriminación por género sino que tiende a reforzarla. En este sentido es preciso como bien lo señala Julieta Paredes (2010), recuperar la denuncia feminista del género para desmontar el patriarcado que es más antiguo que la colonización y el neoliberalismo. De ahí que retomo la definición del feminismo según Julieta Paredes: “feminismo es la lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya revelado ante el patriarcado que la oprime” (2010: 26).

En este caso del patriarcado instalado en el estado, que tiene interés por regular el sistema de educación superior, que tras la aprobación de la nueva Constitución del 2008 y la instalación de la Asamblea Nacional en el 2009, se busca reestructurar el sistema educativo en todos los niveles mediante la elaboración y aprobación de dos leyes, la Ley Orgánica de Educación Superior y la Ley Orgánica General de Educación Intercultural, procesos donde se observó una amplia participación de los principales representantes de las diferentes organizaciones indígenas.

Al ser la educación un campo de disputa, se observa las posiciones de los actores que intervienen en la elaboración de las leyes, primero quienes dominan el campo, en este caso los grupos de poder (asambleístas de la comisión de educación que en su mayoría eran hombres mestizos) quienes buscan implementar regulaciones de forma y contenido para otorgar al estado el control total de estas instancias, producto de esto se evidencia “la revocatoria de la autonomía de las organizaciones indígenas para manejar el sistema de educación intercultural bilingüe y otras instituciones que se enfocan en el desarrollo indígena” (Martínez, 2011: 175). Frente a la posición que asumían los grupos que dominan el campo se pronuncian las organizaciones indígenas, quienes se resisten a la dominación mediante su intervención no sólo en la elaboración de la Ley Orgánica

General de Educación Intercultural, sino en la elaboración de la Ley Orgánica de Educación Superior.

La intervención de los líderes indígenas en los espacios donde se debatían las leyes mencionadas no tuvo la trascendencia que se esperaba debido al accionar previo del estado, que configuró estrategias para dividir al movimiento indígena mediante la ubicación de varios intelectuales indígenas en cargos públicos en el área de educación intercultural bilingüe, esto jugó un papel crucial al momento de interpelar al estado en la elaboración de las dos leyes pues ahí se veían instaladas voces indígenas que respaldaban el proyecto político y otros que lo criticaban. La estrategia del estado, de dividir al movimiento indígena, como una forma de resistir a la subversión de los grupos disidentes, alcanzó su fin frenar las manifestaciones más expansivas de los derechos que se exigían desde el sector indígena de la oposición.

Esto es una muestra clara de cómo las estructuras de poder frenan las diferentes formas de activismo, “y profundizan las divisiones entre las diferentes corrientes del activismo por los derechos culturales; mientras que, por otro lado, afirman (en realidad, promueven activamente) el principio de los derechos basados en la diferencia cultural” (Hale, 2002: 295). Si bien es cierto el estado pasó de desarrollar imaginarios nacionales homogenizantes, negadores de las diferencias a reafirmar el carácter intercultural y plurinacional del estado-nación (Mato, 2010: 107) el cual fue acompañado de prácticas y políticas educativas y culturales, como la propuesta de garantizar una educación superior de calidad y junto a ella varias políticas reivindicativas, como el plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural, así como otras políticas (acciones afirmativas y políticas de cuotas) que pretenden contrarrestar la exclusión étnica-cultural. Estas reivindicaciones incorporadas en instrumentos jurídicos, no niegan la existencia del racismo y el sexismo sino que se la visibiliza y se espera que los “grupos históricamente excluidos” conozcan y reconozcan las leyes no solo para exigir que se ponga en práctica sino también para develar aquello que se omite.

Entendiendo que el estado si bien reconoce los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas y promueve las demandas de los derechos culturales, deja de lado otra problemática que también son imprescindibles dilucidar, más aún cuando afecta a una gran contingente de mujeres, que cuando se trata de indígenas, sus

problemáticas en las universidades y en carreras no típicamente femeninas (ingeniería, música), son obviadas por no decir invisibilizadas.

Esto se podría evidenciar al analizar la Ley Orgánica de Educación Superior, donde el movimiento indígena (liderado por hombres) ha incidido en la medida de sus posibilidades en la incorporación de la igualdad de oportunidades, la producción de pensamiento y conocimiento en el marco de diálogo de los saberes, el respeto a la diversidad étnica-cultural, el fortalecimiento y desarrollo de las lenguas, cultura y sabidurías ancestrales, dejando postergado las problemáticas que enfrentan las mujeres indígenas, en este campo de disputa, como son las universidades privadas, donde se ocultan las relaciones de poder que se configuran por las desigualdades económicas, el racismo y el sexismo que aún permean las relaciones étnicas, donde se evidencia que los efectos más agudos lo enfrentan las mujeres indígenas.

Lo que aquí se intenta dilucidar es cómo las mujeres indígenas hemos sido históricamente excluidas de las instancias de poder, de los espacios donde se toman las decisiones, si participamos en los espacios de poder, nuestras intervenciones no parecen tener el mismo valor que el de los hombres indígenas y hombres blanco-mestizo más aún cuando se trata de influir en las decisiones del estado, así como en otras instancias que se caracterizan por ser patriarcales y sexistas.

Matrícula universitaria

Analizar la inserción de las mujeres indígenas en un campo de poder como son las universidades, espacios privilegiados para la clase media y alta de la población mestiza y blanca, permitirá comprender de que manera la relación entre el género, la etnia y la clase social, son factores que refuerzan las desigualdades e inequidades en estas instancias de poder.

En el Ecuador, aunque desde el poder institucional se hacen esfuerzos por “contribuir a la construcción del Estado plurinacional e intercultural de derechos a partir del conocimiento y respeto hacia las diversidades sociales, culturales, de género y étnica

de nuestro país” (MCP¹² en Amaluisa, 2012: 5), aún no se evidencia que el Estado este cumpliendo uno de sus deberes primordiales, “Garantizar sin discriminación alguna el efectivo goce de derechos establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales, en particular la educación.” (Art. 3 de la Constitución).

Según se afirman en el estudio sobre la situación socio económica de los pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio del Ecuador (2012), estos grupos se enfrentan a barreras para el ejercicio de los derechos humanos que están asociadas a categorizaciones sociales como clase, sexo, género, etnicidad, raza, edad y generación. Si analizamos la situación de las mujeres indígenas respecto al acceso al nivel de instrucción superior, se observa que no existe una mejora sustantiva ya que tenemos el más bajo porcentaje de participación en las universidades, a diferencia de la población afrodescendiente, montubia, mestiza, donde las mujeres superan a los hombres en cuanto al acceso al sistema de educación superior.

Tabla 1

Población con nivel de instrucción superior

Personas 17 años y más (no incluye pos bachillerato ni postgrado)

Autoidentificación	Hombre	Mujer	Total
Indígena:	5,8%	4,1%	4,9%
Afrodescendiente:	7,8%	10,6%	9,2%
Montubio:	5,9%	7,9%	6,8%
Mestizo:	20,6%	22,3%	21,5%
Blanco:	26,0%	24,8%	25,4%

Personas 17 años y más (NO Incluye Posbachillerato ni Postgrado)

Fuente y elaboración: INEC, VII Censo de Población, 2011

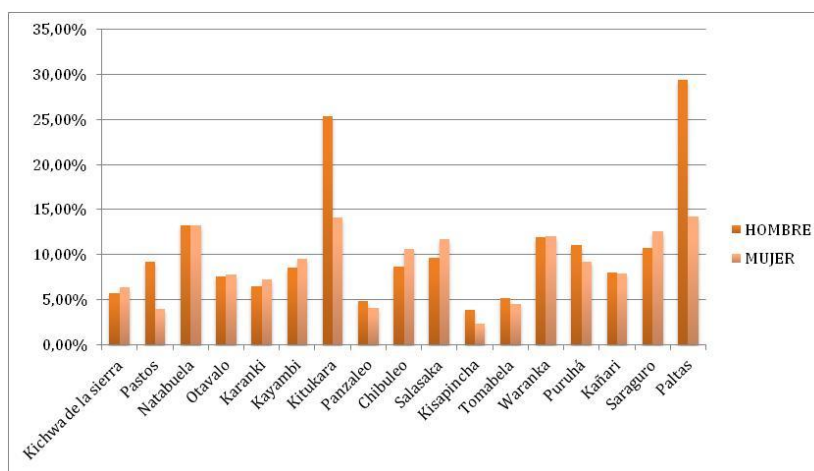
Esta situación se repite en los niveles de educación básica y superior pero no en los mismos porcentajes. Para el caso del pueblo Otavalo, Karanki, Kitukara, Salasaka, Kisapincha y Paltas, la tasa de escolaridad primaria entre hombres y mujeres, es de entre 1 y 2% a favor de los hombres. En el caso del pueblo Kayambi, Panzaleo, Kañari y Saraguro la situación es paritaria. En cuanto a la tasa de asistencia secundaria, se puede observar que a diferencia de los pueblos Kitukara, Chibuleo, Salasaka y Saraguro, la tasa de escolaridad de las mujeres supera a la de los hombres, en el resto de los pueblos los hombres superan a las mujeres entre 2 al 11% (Amaluisa, 2012: 120-122).

¹² Ministerio de Coordinación de Patrimonio, Informe final de consultoría denominado “Estudio sobre la situación socio-económica de los pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio del Ecuador”. A partir de los datos del VII censo de población y VI de vivienda 2010.

En el caso de la tasa de escolaridad en educación superior se puede observar que la participación de las mujeres indígenas de la sierra norte es más alta y equilibrada pero que al cotejar con el resto de pueblos que agrupan la región Sierra, ésta disminuye debido a la amplia participación de hombres de dos pueblos (Kitukara y Paltas), poblaciones que alcanzan las cifra del grupo que se autoidentifica como blanco, la cual se ubica en la tasa más alta del país.

Gráfico 1

Tasa de escolaridad educación superior región Sierra



Fuente: INEC, VII Censo de Población, 2010.

Elaboración: CEPP, 2012.

Si nos remitimos a los datos que arroja la gráfica 1, se puede observar que la situación de las mujeres mejora con respecto a los hombres en Natabuela, Otavalo, Karanki, Kayambí, Chibuleo, Salasaka, Waranka y Saraguro. En estos pueblos se visibiliza un predominio de la matrícula femenina, a diferencia de los Pastos, Kitukara, Kisapincha, Tomabela, Puruhá, Kañari y Paltas, donde los hombres están mejor ubicados.

Aunque estos datos reflejan pequeños avances en determinados pueblos, no debemos olvidar que la situación de las mujeres indígenas al comparar con las cifras de la población mestiza y blanca es desfavorable. Más aún si consideramos que la proporción de mujeres indígenas según el Censo del 2010, es más alta que la de los hombres (500.397 hombres indígenas y 517.797 mujeres indígenas). A esto hay que sumar que la tasa nacional de analfabetismo en el 2001 fue del 20% para hombres y 36% para mujeres. Mientras que en el censo del 2010 aunque se observa una

disminución, la brecha entre hombres y mujeres se mantiene ya que para las mujeres indígenas es del 26,7% mientras que para los hombres el 13,7% (MCP, 2012: 128).

Analizar la participación de las mujeres indígenas en el campo universitario no sólo permite visibilizar la desigualdad étnica y de clase, sino también las asimetrías de género que durante siglos se han sostenido. Si hoy por hoy se evidencian ciertos cambios en diferentes áreas, se debe sobre todo a la resistencia de hombres y mujeres indígenas, quienes *al consolidarse como una fuerza política, logran que se reconozcan los derechos colectivos*.

A pesar de que el estado reconoce el carácter plurinacional e intercultural todavía hace falta aplicarlo en la cotidianidad institucional, pues aún persiste el racismo y discriminación en los diferentes espacios sociales. De ahí que continúa pendiente visibilizar la discriminación que enfrentamos por nuestra identidad de género, tema que no se ha debatido ampliamente dentro del movimiento indígena por la postura que asumen no sólo los hombres sino también las mujeres indígenas que participan en la política. Las mismas que sostienen que su agencia política “es una lucha como pueblos en la que hombres y mujeres indígenas demandamos ser reconocidos como nacionalidades y pueblos, ser reconocidos como sujetos colectivos de derechos y como tales, el estado y la sociedad reconozca los derechos específicos que nos corresponde” (Pacari, 1998: 66).

Estas posturas que tienen mucho sentido en tanto los pueblos indígenas hemos enfrentado 500 años de exclusión y marginación, para el caso de nosotras las mujeres es toda una vida (López en: Monzón, 2009:36). En ese sentido las mujeres indígenas que enfrentamos la exclusión de género, etnia y clase, estamos aquí para demandar no sólo justicia social sino también justicia de género.

Es preciso considerar que “si bien es cierto que los hombres han sufrido discriminaciones por su pertenencia a una clase, etnia, y/o preferencia sexual, etc., oprimida, NINGÚN hombre ha sufrido la discriminación por su pertenecer al sexo masculino mientras que TODAS las mujeres la sufrimos por pertenecer al sexo femenino” (Facio, 1999: 4) pero tampoco debemos olvidar que las mujeres al ser diversas no enfrentamos los mismo sistemas de opresión, pues no todas pertenecemos a la misma posición social y menos aún a una sola identidad étnico-cultural, al estar marcadas nuestra diferencia étnico-cultural y de género como inferioridad, nuestras

experiencias varían porque estamos insertas en la matriz colonial que margina y excluye lo diferente.

Definitivamente tanto hombres como mujeres indígenas somos seres individuales y a la vez colectivos. En este sentido es preciso luchar no sólo por reivindicar nuestra identidad étnico-cultural sino a la vez la de género. Entendiendo que es una lucha que compete no sólo a un sector, ni aún sólo género, sino a todas y todos quienes conformamos esta sociedad.

Ley Orgánica de Educación Superior, género y etnia

En el Ecuador en estas últimas décadas se ha observado grandes cambios políticos tras la elaboración de la nueva Constitución del 2008, que ubica a la educación como un área prioritaria, lo que llevó a disponer la reestructuración de la educación en todos sus niveles, más aún la educación superior, en tanto se dispuso a las instancias correspondientes (CEAACES) llevar adelante el proceso de evaluación y acreditación de calidad académica y de gestión de todas las instituciones de educación superior. Tras la ejecución de esta disposición se procedió al cierre o suspensión de las instituciones que no cumplían con los estándares de calidad. Aquellas universidades que pasaron la evaluación fueron categorizadas, demostrando así a la sociedad, la calidad de educación que ofrece cada institución.

A esto se sumó la necesidad de elaborar una nueva Ley Orgánica de Educación Superior, donde se debía incorporar los principios constitucionales establecidos en la Carta Suprema (LOES, 2010:11). Esta disposición se la ejecutó tras la instalación de la Asamblea Nacional en el 2009. En su elaboración participaron un grupo de asambleístas sobre todo los miembros que conformaban la comisión de educación, quienes fueron los encargados de escuchar y acoger las propuestas no sólo de todos los asambleístas sino de los diferentes colectivos, organizaciones y movimientos políticos que acudieron con sus aportes y observaciones al proyecto de ley.

En la medida que la aprobación del proyecto de ley estaba en manos sobre todo de instancias patriarcales (Asamblea¹³ y Ejecutivo), algunas de las reivindicaciones de

¹³ La primera Asamblea Nacional 2009 – 2013 conformada por 124 asambleístas de las cuales 41 eran mujeres.

las mujeres como: “promover el ingreso de mujeres a carreras a las cuales tienen bajo nivel de participación relacionadas con las ciencias exactas y otras carreras no tradicionales”¹⁴, si bien fueron consideradas en el primero y segundo proyecto de ley, en el texto final estas contribuciones fueron eliminadas.

Esto tiene que ver con el hecho de que los actores que participaron en la elaboración de la ley, conocían muy poco de la situación que atravesamos todas las mujeres, y es que nosotras “estamos ubicadas, social, cultural, política y económicamente en una posición inferior a la de los hombres” (Facio, 1999: 12), obviar esto y otros aspectos como el hecho de que nosotras las mujeres somos diversas (por nuestra raza, etnia, clases social) y no un grupo homogéneo, impide que todas las mujeres tengamos las mismas posibilidades para el goce y ejercicio de nuestros derechos y oportunidades.

Aunque esta ley tiene el objetivo de “garantizar el derecho a la educación superior de calidad que propenda a la excelencia, al acceso universal, permanencia, movilidad y egreso sin discriminación alguna”¹⁵, esto como bien lo señala Segato (1999) es un proceso ambiguo e inestable, capaz, por un lado, de afirmar los derechos de las minorías pero también, por otro, de homogenizar las culturas. Esto se debe sobre todo porque el estado al estar bajo la presión de agentes globalizantes, que producen una reducción de formas de ser diverso, introduciendo una artificialidad y una superficialidad de lo étnico (es decir que se retoma el término étnico pero vaciado de su contenido) achatando las formas de ser diverso en tanto se pierde su componentes (memoria histórica, formas de convivencia).

A nivel discursivo bien puede el estado reconocer la diversidad étnica-cultural de la nación y reconocer uno de los tantos derechos demandados por los pueblos y nacionalidades indígenas, la educación en todos sus niveles, en este caso la educación superior, donde se reconfiguran mecanismos de acceso, control, diferenciación y jerarquización de toda la comunidad universitaria. Las formas de inclusión diferenciada le permite al estado ejercer control y “sacar ventaja de administrar la etnicidad” (Segato, 1999: 106) pero no resolver las situaciones de desigualdad (racismo – sexismo) sino

¹⁴ Ref. al Proyecto de Ley Orgánica de Educación Superior para segundo debate, Cap. 2 de la garantía de la igualdad de oportunidades. Art. 70.

¹⁵ Ref. Art. 2 de la Ley Orgánica de Educación Superior del 2010.

más bien mantenerlas o reforzarlas, pues esto permite sostener el sistema capitalista y la identidad del yo.

Mientras los patriarcas (del estado, familia, organizaciones y educación) contribuyan al mantenimiento de las estructuras de género que oprimen a todas las mujeres (Facio, 1999:26), nosotras continuaremos resistiendo y enfrentando las distintas formas de marginación femenina, así como lo han hecho varias mujeres, en este caso desde donde yo me sitúo, junto a las mujeres kichwas, quienes continuaremos re-articulando nuestra posición discursiva en la nación y en las organizaciones indígenas, disputando la hegemonía comunal, estatal, y de la educación superior (Radcliffe y Westwood, 1999: 208-209) no sólo con nuestra presencia, sino con nuestros aportes, así como lo hicieron las mujeres indígenas de las comunidades del Chimborazo, quienes presentaron sus propuestas en el área educativa señalando la situación que atraviesan para incorporar a sus hijas en las instituciones académicas: “Si nosotras somos analfabetas porque nuestros padres no nos mandaron a la escuela, debemos enviar a nuestras hijas para que terminen la escuela, el colegio y la universidad” (AEG¹⁶, [s.f.]: 15). A esto se suma el fenómeno de la discriminación que se mantiene en todos los niveles de educación, así como las situaciones de penuria económica que vive la familia. Estas situaciones de pobreza, marginación y exclusión, que se ubican como barreras para el acceso a la educación no son superadas pero si esquivadas a través de nuevas estrategias que se configuran para disputar el campo de la educación.

Esta situación me permite develar que han sido nuestras madres, quienes dieron continuidad a las luchas que emprendieron las mujeres como Dolores Cacuango, Luisa Gómez de la Torre y Tránsito Amaguaña, quienes iniciaron disputando la hegemonía del estado en el ámbito de la educación, con la creación de las escuelas. Todas estas mujeres nos han dado el aliento y fortaleza para continuar con la lucha para transformar nuestra sociedad y mejorar nuestras condiciones de vida.

Tener frente a nuestros ojos a mujeres que, trabajando como empleadas domésticas, lavanderas, cocineras, costureras, vendedoras, entre otras actividades a las que las han llamado de “subsistencia”, han logrado solventar la educación de sus hijas e hijos, ya que muchas de ellas no han contado con el apoyo de su par indígena, como bien lo expresan las mujeres de Chimborazo, algunos de ellos sostenían la idea de que

¹⁶ Ref. Agenda de Equidad de Género de las mujeres de Chimborazo.

“las mujeres son para la casa”, “se casan y se van, de gana se gasta plata en útiles y ropa” (AEG, [s.f.]: 15), muchas mujeres indígenas ignorando estas expresiones, han dado rienda suelta en su afán para que sus hijos e hijas terminemos de estudiar y seamos l@s generadores de nuevos procesos de lucha en los contextos en los que nos situamos cada un@.

Ahora nosotras las mujeres kichwas, que somos parte de esas experiencias, y nos encontramos insertas en las instituciones educativas, específicamente en la universidad, somos las continuadoras de sus luchas, porque todos los esfuerzos que se hicieron, permitieron que nosotras transitemos por estos espacios, que durante varios siglos fueron exclusivos de la clase acomodada masculina y hoy estamos nosotras disputándolos a pesar de ser de difícil acceso más aún cuando no contamos con los recursos económicos y una educación primaria y secundaria de calidad. Esta situación fue enfrentada mediante el esfuerzo individual (rendimiento académico) y colectivo (apoyo económico de la familia ampliada), y junto a ello, también aparecen el apoyo de instituciones no gubernamentales que proveen becas para acceder a universidades de prestigio, así como programas de becas que se ejecutan dentro de las universidades que más adelante analizaré.

Finalmente queda señalar que la educación superior al ser un campo de disputa (en tanto es un espacio de dominación y resistencia), continuaremos las mujeres y los hombres kichwas luchando por acceder, permanecer y concluir a través de diferentes estrategias que nos permite enfrentar las dinámicas estructurales de desigualdad que se sostienen en la exclusión étnico-cultural, de sexo y género del sistema de educación superior. Así también continuaremos enfrentando y exigiendo al estado, organizaciones sociales y demás instancias de poder, para dejar claro que **SI, SOMOS NOSOTRAS LAS MUJERES INDÍGENAS Y AHORA.**

CAPÍTULO III

MUJERES INDÍGENAS ENTRE EL RACISMO Y EL SEXISMO EN UNIVERSIDADES PRIVADAS

Las mujeres kichwas transitamos por diferentes espacios de la ciudad, entre ellos están las universidades privadas de Quito, espacios que durante varias décadas han sido exclusivos de las clases dominantes, pero en la actualidad vemos participando actores sociales de las diferentes clases sociales, de los diferentes grupos étnico-culturales y de género (pero no en igualdad de condiciones), con la finalidad de mejorar su calidad de vida y emanciparse.

Alcanzar este propósito será un desafío aún más para las mujeres racializadas, en este caso las mujeres kichwas, que es el grupo en el que me enfoco, ya que nosotras nos enfrentamos al patriarcado y la colonialidad del saber¹⁷ que se registra en “las universidades y los sistemas escolares que producen y promueven versiones euro céntricas de la historia (...) que sirven de vías ideológicas a favor de la supremacía blanca masculina que desvalorizan, marginalizan e incluso puede borrar la representación, los conocimientos, historias, prácticas culturales, expresiones estéticas, formas semióticas de los sujetos y territorios subalternizados” (Lao Montes, no publicado: 16).

Además de no rescatar otros saberes sino los legitimados por la academia, las mujeres y hombres indígenas enfrentamos otras formas de racismo y sexismo que iré develando a medida que avanzamos en este capítulo, donde si bien pongo mayor énfasis en los sistemas de opresión que marginan y excluyen a las mujeres kichwas, dejo a su vez entrever un tema que será abordado con mayor profundidad en el siguiente capítulo, las acciones de resistencia que generamos las mujeres kichwas tanto al interior como al exterior de las universidad privadas, donde nosotras estamos presentes, participando, creando y resistiendo las diferentes situaciones de inequidad, exclusión, dominación y subordinación cultural, política, económica y de género.

En estos espacios donde se ven implementadas políticas de inclusión (para los “grupos históricamente excluidos y discriminados”) que se van entretejiendo con mecanismos de dominación étnico cultural y de género, estamos las mujeres kichwas

¹⁷ La colonialidad del saber “se trata de descalificar formas de conocimientos ajenas a los principios y conceptos en los que se asienta su cosmología” (Mignolo, 2010:22).

reaccionando y respondiendo a las diferentes formas de opresión y dominación reificados en los escenarios a los que ingresamos tras derribar las barreras que se interponen para acceder, permanecer y concluir nuestros estudios, un instrumento más para dar continuidad con las luchas para alcanzar el reconocimiento, la justicia social, económica y la igualdad de género.

Universidad Shullana

La Universidad Shullana, institución privada, fundada en 1946 con autorización del Presidente Velasco Ibarra, quien daba continuidad a su segundo periodo de gobierno, que se caracterizó por la oposición a la educación laica en plena época liberal (Ayala Mora en Terán, 2006: 50). Su apoyo a la libertad de pensamiento y enseñanza, dio paso a la fundación de esta institución que “fue calificada por el gobierno como acto de liberalismo autentico que derivaba en un bien positivo para la enseñanza y la cultura nacional” (Terán Najas, 2006:51).

Actualmente la institución da cuenta sus principios cristianos, y las características de la Pedagogía Ignaciana, promueve el respeto a la dignidad y derechos de la persona humana y sus valores trascendentes. Apoya y promueve la implantación de la justicia en todos los órdenes de la existencia, dirige su actividad hacia el hombre integral, para superar una formación meramente profesionalizante. Además “pretende la integración del saber”, lo que quiere decir que apela al diálogo de las diversas disciplinas.

A nivel discursivo y práctico encontramos instituidas políticas de clase, encaminadas a reparar la formas de injusticia económica que soportamos la gran mayoría de la población ecuatoriana, es así que en el caso específico de la Universidad Shullana, todos/as los/las estudiantes que ingresan a esta institución pueden aplicar desde el primer semestre al descuento del Sistema de Pensión Diferenciada, la que funciona a través de un procedimiento de carácter confidencial para todos/as los/las estudiantes de pregrado con el fin de fijar el costo semestral de los créditos académicos en función de su situación económica, personal y familiar. De tal forma que los estudiantes al aplicar a este descuento son ubicados en una de las seis categorías (A, B, C, D, E, F), siendo la categoría A la más baja y la F la más alta, esta última hace referencia al costo real de la carrera.

Aunque la Universidad Shullana cuenta con políticas que responden a la desigualdad económica a través de medidas de compensación social de clase, todavía no están vigentes las políticas de acción afirmativa y las políticas de cuotas. Es decir que la universidad si bien tienen instituidas políticas de compensación social de clase, no existen políticas de reconocimiento de la diversidad étnico-cultural. Esto según las autoridades se debe a que estas políticas “aún están por aterrizar en la parte operativa” (A1, entrevista 2013).

Esta situación que complica pero no impide el acceso de mujeres y hombres indígenas a la Universidad Shullana es enfrentada no sólo a través de las políticas institucionales (compensación social de clase) sino mediante la búsqueda de becas por fuera de la universidad. De ahí que observemos mujeres kichwas estudiando en un escenario donde se han mantenido políticas dedicadas a reparar la injusticia económica pero ignorando las injusticias étnico-cultural y de sexo-género.

Enfrentar situaciones de injusticia social, así como el racismo y el sexismo imperante en este escenario, donde yo misma había resistido y enfrentado actitudes y prácticas que terminan por subalternizarnos y marginarnos no es un asunto del pasado sino de nuestro presente. Por esta razón mi interés se mantiene enfocado en las experiencias de las mujeres kichwas que transitamos por un escenario donde todavía no se han implementando las políticas públicas generadas por el gobierno de turno que responden a las demandas de los “grupos históricamente excluidos y discriminados”. Al no integrarse las políticas de reconocimiento se continúa observando poca participación de mujeres kichwas, grupo muy reducido que tras ser admitidas en esta institución posteriormente nos enfrentamos al patriarcado blanco que “nos excluye, nos discrimina, nos limita e invisibiliza y no nos deja ser y hacer con libertad lo que queremos” (López, 2005: 27).

En estos espacios que, como bien lo señalé anteriormente, se observa poco acceso de las mujeres indígenas, quienes no llegamos a representar ni el 1% de la población estudiantil, según lo afirman funcionarios de la institución. Esto se debe sobre todo a la injusticia socioeconómica, arraigada en la estructura política-económica de la sociedad ecuatoriana, que al cruzarse con la variable étnico-cultural y de género la situación se vuelve más preocupante ya que en el ámbito educativo superior específicamente, se observa que la gran mayoría de “jóvenes indígenas no pueden

continuar sus estudios por la insuficiencia de recursos económicos de sus padres, lo que les obliga abandonar su formación e incorporarse al trabajo” (Amaluisa, 2012: 161).

A pesar de los rezagos escolares en las diferentes etapas educativas y de los altos niveles de analfabetismo, las mujeres kichwas seguimos luchando por acceder a la educación superior. De ahí que específicamente en la Universidad Shullana se continúa observando un número muy reducido de hombres y mujeres indígenas de los diferentes pueblos y nacionalidades, de diferentes estratos sociales, en su mayoría provenientes de familias de escasos recursos económicos, 3 de 7 mujeres kichwas se ubican en los estratos medios y residen desde su infancia en la ciudad de Quito, en su mayoría provienen de las diferentes provincias de la sierra norte y sur del país.

Los porcentajes de mujeres kichwas que estudian en esta institución son aproximaciones, ya que las estadísticas universitarias no han incluido una variable de adscripción étnica, de manera que aún no contamos con información precisa que reflejen la composición étnica al interior de este campo universitario. A pesar de ello se ha logrado ubicar a casi todas las mujeres kichwas que están cursando carreras como: medicina, artes visuales, ecoturismo, economía, contabilidad y auditoría.

La información que se ha logrado recabar en la universidad Shullana da cuenta que las brechas étnicas en lugar de reducirse se van ampliando. Esto se debe sobre todo a ciertos cambios que se han ido generando en los procesos de negociación entre la Universidad y una fundación extranjera¹⁸, con la que tienen un convenio interinstitucional¹⁹ enfocado en beneficiar a los sectores menos favorecidos, como es la población indígena. En un inicio la población beneficiaria de esta beca percibía un descuento del 95% que se ha reducido en la actualidad al 60 %.

Esta fundación que en un principio estaba enfocada en beneficiar únicamente al sector indígena, asumió nuevos lineamientos hacia otros sectores de la población. De tal forma que las becas empezaron a otorgarse a la población mestiza, quienes son seleccionados por el personal de la universidad a petición del representante de la

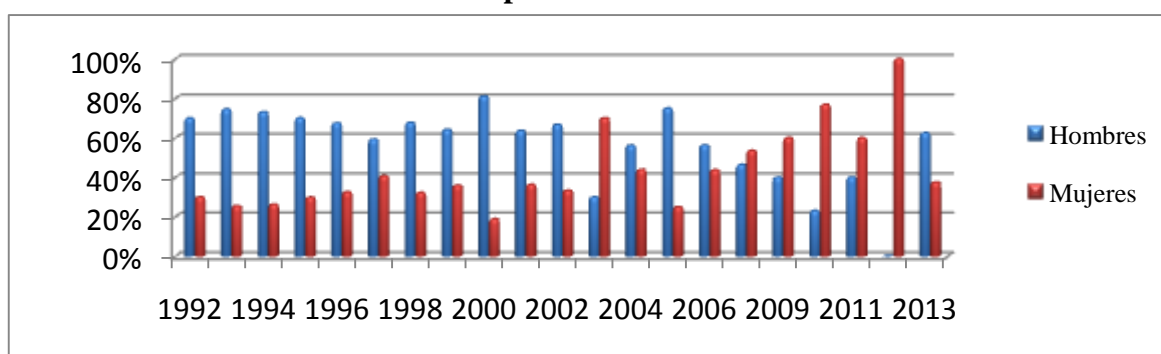
¹⁸ Fundación que empieza a trabajar con el gobierno de Ecuador en el mes de septiembre de 1985 en temas de fortalecimiento de la democracia y la integración social, en el año 1992 se focaliza en otorgar becas a estudiantes en su mayoría indígenas pues su objetivo principal es contribuir en la formación superior, sin ningún compromiso de ideologías políticas y/o religiosas y con un respeto a los valores y derechos individuales de las personas.

¹⁹ El convenio entre la Universidad Shullana y la fundación fue firmado por primera vez en el mes de junio de 1995.

Fundación. Esto de acuerdo a una de las asistentes académicas, produjo una reducción en la matrícula de estudiantes indígenas, quienes desde el 2008 al 2010 eran aproximadamente 12 para pasar a ser la mitad de este número de estudiantes, de los cuales la mayoría son mujeres. Aunque actualmente se observa una mayor participación de las mujeres indígenas esta situación ha ido variando en el transcurso del tiempo pues en sus inicios se observaba una mayor participación de hombres.

Según datos estadísticos que maneja la fundación, de tod@s sus becari@s en las diferentes universidades, da cuenta de la participación diferenciada por género en el transcurso de su funcionamiento.

Grafica 2. Género por años becarios fundación



Fuente: Fundación, presentación de datos estadísticos, 2013.

Tabla 2. Género por año becarios fundación

AÑO	HOMBRES	MUJERES	HOMBRES	MUJERES
1992	70%	30%	14	6
1993	74,51%	25,49%	38	13
1994	73,08%	26,29%	38	14
1995	70,13%	29,87%	54	23
1996	67,50%	32,50%	27	13
1997	59,26%	40,74%	16	11
1998	67,74%	32,26%	21	10
1999	64,10%	35,90%	25	14
2000	81,08%	18,92%	30	7
2001	63,64%	36,36%	7	4
2002	66,67%	33,33%	10	5
2003	30%	70%	6	14
2004	56,10%	43,90%	23	18
2005	75%	25%	12	4
2006	56,25%	43,75%	9	7
2008	46,43%	53,57%	13	15
2009	40%	60%	4	6
2010	23,08%	76,92%	3	10
2011	40%	60%	6	9
2012	0%	100%		4
2013	62,50%	37,50%	5	3
TOTAL			361	210

Fuente: Fundación, presentación de datos estadísticos, 2013.

Esta información a pesar de no dar cuenta de la participación de hombres y mujeres, específicamente de la universidad a la que hago referencia, me permite evidenciar las amplias brechas de género entre los y las becari@s en las diferentes instituciones universitarias. Cabe resaltar que actualmente la fundación tiene un mayor porcentaje de becari@s sobre todo en tres instituciones, la primera que es una universidad pública, a la que le siguen dos universidades privadas, la Universidad Akapana y la Universidad Shullana.

En esta última, la población indígena no ha logrado acceder con mucha facilidad no sólo por razones económicas sino también por el alto nivel de exigencia académica, si bien algunos estudiantes indígenas han aplicado para acceder a esta institución, la gran mayoría no logra pasar los exámenes de admisión debido a la deficiente educación que reciben en los colegios. Esta situación que muchas veces resulta un limitante, para otros es un desafío que se debe superar a través de la nivelación de conocimientos, lo que en ciertas ocasiones permitirá ingresar a esta institución que demanda estudiantes con altos niveles de conocimiento universal.

Es necesario resaltar que no tod@s l@s estudiantes indígenas que ingresan a esta institución son becados por esta fundación, pero de acuerdo a la información obtenida por el personal de la Universidad Shullana, de la población indígena que ingresa, la mayoría son becados y están ubicados en la categoría A del sistema de pensión diferenciada. Esto no quiere decir que todas las estudiantes kichwas que ingresan a esta institución se debe ante todo a las políticas de compensación social de clase que están vigentes para tod@s l@s estudiantes indígenas o no indígenas, nuestra participación en las aulas universitarias privadas se debe principalmente a la beca completa y ayuda económica que percibimos de otras entidades no gubernamentales. En este caso la fundación extranjera a la que ya hecho mención, otorga las becas completas siempre y cuando el Departamento General de estudiantes de la Universidad Shullana confirme que las y los estudiantes tienen una situación económica precaria, aspecto que se evidenciará mediante la ubicación en la categoría A que viene a ser el costo más bajo.

La población indígena que es beneficiada por el descuento del sistema de pensión diferenciada está obligada a cumplir los mismos requisitos que se establecen para todos los estudiantes que reciben otro tipo de becas promovidas por la universidad y es obtener un alto rendimiento académico cuyo promedio semestral mínimo se

establece en cada Unidad Académica. En caso de no cumplir con este requisito, la universidad establece penalidades como la reducción del porcentaje de beca.

En el caso exclusivo de l@s estudiantes indígenas que ingresan a través de la Fundación no sólo que deben cumplir con los requisitos establecidos por la universidad sino también con los requisitos estipulados en el contrato de beca emitido por la fundación. Donde resalta una de las cláusulas que exige la participación en todos los talleres de capacitación a más de mantener un alto rendimiento académico. En caso de incumplir con lo estipulado, los estudiantes dejarán de recibir los mismos beneficios según sea la falta en la que haya incurrido. Fruto de estas medidas se obtienen profesionales capacitadas en cada una de sus áreas.

Por otra lado es preciso visibilizar que la Universidad Shullana aunque tiene implementadas políticas de compensación social de clase y no de reconocimiento de la diversidad étnico-cultural y de género (políticas de acción afirmativa y políticas de cuotas), el racismo y el sexismo continúa permeando no sólo en el sistema educativo sino como bien lo señala Lugones (2008) en todas y cada una de las áreas de la existencia social. De ahí que se observe cómo las mujeres kichwas enfrentamos los efectos más agudos, pues nuestros cuerpos están sujetos a la triple opresión por ser mujeres, indígenas y en su mayoría por ser pobres. Al vincular el género, la identidad étnico-cultural y la clase social en estos cuerpos, nuestras experiencias develan “las relaciones de poder que pretenden la hegemonía de una cultura sobre otras, a las que considera subordinadas” (Monzón, 2009: 6).

A pesar de las barreras (económica, cultural) que se interponen para el acceso de las mujeres kichwas a esta universidad, nosotras participamos como estudiantes en esta institución, transitamos por los pasillos de las facultades, la biblioteca, el centro de cómputo, los parques y las diferentes aulas. Aunque el tiempo - espacio para realizar el trabajo de campo fue demasiado corto porque estaban próximas las vacaciones de verano, tuve la oportunidad de ingresar a una de las clases de Killa, estudiante de medicina. Antes de incursionar a una de sus clases por la mañana, fue necesario pedir la autorización del doctor, quien al abordarle no tuvo mayor reparo en admitir mi presencia en su clase. Tras su aprobación me dirigí a sentarme en una de las sillas de la última fila, lugar preciso para observar cómo interactuaba Killa con todos los estudiantes, así como con su profesor.

En este espacio, pude ubicar a Killa, mujer kichwa de la comunidad de Santa Bárbara del cantón de Cotacachi, quien interactuaba con mucha soltura y seguridad con sus compañeros y compañeras mestizas. Mientras me preparaba para realizar mis apuntes de lo observado, un grupo de hombres mestizos ingresó unos minutos más tarde, al cruzar las puertas del salón se dispusieron a ocupar las sillas de la primera fila, donde los esperaba su grupo de amig@s. A medida que se acomodaban en sus asientos, un estudiante de este grupo se percató de mi presencia con mucha sinuosidad, tras lo cual él cruzó algunas palabras entre risas con su grupo de amig@s, palabras que al encontrarme a una distancia considerable no me fue posible escuchar. Sin embargo para Killa los gestos y palabras que mi presencia producía en este grupo en particular no pasaron desapercibidas sobre todo porque lo acontecido se desarrollaba a una distancia corta pues ella ocupaba el asiento de la siguiente fila.

Después de este hecho simplemente me dispuse a realizar mis apuntes de la participación de Killa, quien se situaba en un espacio intermedio entre los estudiantes mestizos, con quienes interactuaba espontáneamente y de manera armoniosa. A medida que el profesor dictaba su clase, constantemente lanzaba preguntas a sus alumnos y alumnas, de entre las cuales Killa no pasa desapercibida ya que en varias ocasiones respondió acertadamente a las preguntas planteadas en clase. Aunque Killa también tenía sus desaciertos, esta no era una razón para acallar su voz, más bien demostraba mayor interés en cada una de las intervenciones del doctor para realizar sus anotaciones.

Al concluir la clase me acerqué a Killa para preguntarle sobre los estudiantes que se ubicaron en la primera fila, ella me indicó que habían pronunciado palabras como que: *ahora ya están aumentando* (haciendo referencia a las mujeres indígenas) pero si a estas palabras, sumamos la risa de la que iban acompañadas, me pregunto de qué manera lo podemos asumir.

Luego de este señalamiento Killa me supo decir que “este es uno de los grupos que te hacen sentir bastante el racismo” (entrevista, 2013). Esta situación va de la mano con los planteamientos de Patricio Brabomalo (2002), quien señala que las mujeres y los hombres indígenas son al mismo tiempo, los más afectados socioeconómicamente y su desarrollo vulnerado por el poder. Situación que agrava aún más con relación a la realidad de las mujeres y su participación dentro de estos espacios, donde según Killa “el racismo se hace más evidente en los estudiantes, por tus mismos compañeros y eso

también es un grupo bastante seleccionado no son todos” (entrevista, 2013), son grupos determinados los que con sus actitudes racistas interfieren en el pleno desarrollo académico de nosotras las mujeres kichwas. De ahí que Killa señala su sentir frente a las constantes conductas coloniales y racistas que ha tenido que enfrentar en varias ocasiones por parte de un estudiante mestizo:

Estoy harta de que me trate así y fue como que ya no me importa, él no es una buena persona, no tienes por qué preocuparte de esa persona, es mejor que enfoque mis pensamientos en otras cosas y ese semestre fue el más difícil de todos, ahí fue cuando me jalé nervioso. Entonces ese semestre fue bastante complicado por el hecho de que tenía a mis amigos y ese tipo que se metía aquí (Killa, entrevista, 2013).

Este sentir del que nos habla Killa, es producto de las constantes actitudes racistas proferidas por un estudiante mestizo, quien intentaba aislarla, invisibilizarla, más aún cuando llevaba su vestimenta, pues al parecer ésta (vestimenta) obraba en desventaja para interactuar de forma armoniosa con el sujeto en mención. A partir de esto podemos identificar esa dominación que surge de las diferencias étnico-culturales, de género y socioeconómicas, de donde se alimentan las relaciones asimétricas cuando los dominantes replican sus comportamientos en función de la diferenciación discriminante hacia la etnia, la cultura y la situación socioeconómica (Brabomalo, 2002:15-16).

Esta situación de dominación que parecería cerrarse de acuerdo a Brabomalo cuando las dominadas silencian sus voces, permitiendo de esta manera la impunidad de los que dominan (Brabomalo, 2002: 15), no se aplica para el caso de varias mujeres kichwas, quienes luchamos por ingresar a estos espacios y nos enfrentamos a todas las inequidades, desigualdades, exclusiones y opresiones históricas étnicas y de género (López, 2005: 24) que se traducen en la desautorización de nuestras voces, en la subvaloración de nuestros conocimientos y capacidad. A estas diferentes formas de subalternizarnos y excluarnos nosotras las mujeres kichwas resistimos y rechazamos las agresiones que se evidencian en diferentes espacios de la comunidad universitaria mediante reacciones que pueden ir desde posicionar nuestras voces hasta iniciar procesos colectivos desde las diferentes trincheras que se van generando durante nuestro paso por las universidades y que van fortaleciendo a medida que nos empoderamos de los procesos de acción política que ya lo explicaré mas adelante con mayor detalle.

Con esto quiero decir que las mujeres indígenas y afrodescendientes que ocupamos un lugar en la matriz racializada y del sistema de género, seguiremos reaccionando frente a situaciones como las que nos menciona Killa. A la que también se suma la voz de Laura, quien comentó respecto de su experiencia en una clase de administración, donde se levantó para hacer escuchar su voz frente a los comentarios que se generaron por parte de sus compañeros en torno a las paralizaciones del movimiento indígena en contra del TLC. Según ellos, la gente sale a las calles hacer paro sin conocer de lo que se trata, frente a lo cual Laura respondió:

Nuestras realidades son diferentes, la gente no está parada ahí, haciendo paro porque tengan un concepto de lo que es el TLC, en tanto categoría de análisis, la gente está parada ahí porque vive la pobreza, porque todos los días les falta que comer y saben que algo no está funcionando, entonces algo tienen que hacer. Esta fue la primera vez que yo me levanté y les dije, a ver ustedes viven en una burbuja, y yo aparte de las cosas que escucho aquí y de sus empresas y de que hay que crecer y de las bananeras y todo eso (...) no se dan cuenta que esos grupos de los que hablan son la minoría del país, es una cosa bien chiquita, y todo lo demás es como que para ustedes no existen (entrevista, 2010).

Esta situación que para Laura fue trascendental, tuvo varias repercusiones, pues al dejar establecido su posicionamiento contrario al de la mayoría, las actitudes que en un principio no eran tan frontales (miradas inapropiadas), se volvieron más directas, no sólo por las miradas que trasgreden sino por las opiniones que se generaban al momento de dar una opinión en clase “una compañera me dijo: “tú me vienes a decir a mí”” (entrevista, 2010), como si sus aportes no tuvieran la misma importancia que los generados por otros estudiantes.

Estas formas de subvalorar el conocimiento y el racismo que se encarnan en los cuerpos de las mujeres kichwas se develan ante todo en las interacciones que se establecen con determinados grupos de la clase dominante (hombres y mujeres blancas de clase acomodada), quienes en algunos casos buscan resaltar las diferencias étnico-culturales como algo negativo para sostener la identidad del yo. De ahí que nosotras enfrentemos situaciones como las miradas inapropiadas, miradas que incomodan, tal es esta situación que una estudiante señalaba lo siguiente:

Al participar utilizando mi vestimenta, la mirada de los otros, en ocasiones resultaba muy agresiva, yo pensé que era normal pero cuando entraba algún lugar vestida así, me hacían sentir media extraña, parecía como si mi presencia era incomoda, era diferente, era

distinta, llegue a pensar que eso causaba daño, creo que por eso adopte la manera más fácil de yo misma invisibilizarme, vistiéndome como mestiza” (Saywa, entrevista, 2010).

A estas prácticas que buscan subalternizar a la otra, se suman los discursos que enfrentamos las mujeres kichwas un ejemplo de esto la viví cuando yo cursaba quinto nivel de inglés una estudiante me señaló que nosotros los indígenas tenemos la culpa de la crisis que atraviesa el país y además afirmo que nosotros (los indígenas) le habíamos arrebatado las tierras a su familia (que al aparentemente eran hacendados de alguna provincia de la sierra sur), al ser agredida con tales aseveraciones, la docente que dirigía la clase intervino para que esta situación no trascendiera y genere mayores tensiones tras las afirmaciones que se dejaron establecidas en el aula. Estas actitudes, ideas, practicas racistas a las que hago alusión se entretajan con otros mecanismos de dominación y regulación (que retomare en el siguiente apartado) al que nos enfrentamos y resistimos las mujeres y hombres indígenas de forma más directa, sistemas que se encarga de marcar y visibilizar las diferencias sociales y étnicas entre los estudiantes.

Las experiencias de racismo que pasan desapercibidas a la mirada de las autoridades, es un llamado de atención para buscar medidas que pongan fin a estas actitudes y prácticas que no necesariamente parece solucionarse con programas enfocados para hombres y mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades ya que estos terminan por segregar y subalternizar a la población indígena como sucede en la otra universidad que más adelante analizaré.

En el caso de la Universidad Shullana donde no aparecen instituidas las políticas de reconocimiento pero si de compensación social de clase, los y las estudiantes indígenas que ingresan a esta institución respiran ciertos aires de inclusión y de libertad para iniciar procesos de activismo político en tanto no aparecen instaurados mecanismos de control específicos para este sector. De ahí que se observe una suerte de relaciones interculturales, pues las mujeres kichwas interactuaban con mestizos y mestizas, siempre y cuando ell@s nos reconocen y respetan nuestra diferencia étnico-cultura y de género. En esta universidad aunque las estudiantes kichwas hacían alusión actitudes y prácticas racistas, al mismo momento señalaban que es un escenario donde ellas pueden ser, permanecer, resistir y actuar de diferentes formas. Situación que no se evidencia en la Universidad Akapana, como veremos en el siguiente apartado.

Universidad Akapana

Esta institución es una entidad privada, fundamentada en la filosofía de artes liberales, preocupados por ofrecer a sus estudiantes una educación integral, multidisciplinaria, orientada a la formación de individuos libres y autónomos, emprendedores y competitivos en las diferentes áreas profesionales. La universidad Akapana al tener como propósito crear y promover un ambiente de respeto y libertad a toda la comunidad universitaria elabora un sinnúmero de normativas entre las cuales se encuentran las políticas de acción afirmativa, para evitar toda forma de discriminación por sexo, raza, clase y religión.

Junto a ello se crea un programa que tiene como objetivo contribuir en la formación de mujeres y hombres indígenas, afroecuatorianos y otras minorías, principalmente de recursos escasos, con méritos académicos y deseos de superación para contribuir al desarrollo científico, social, económico y cultural de la sociedad ecuatoriana (PDE, 2013: 3). Espacio que se estableció en el 2005 con el propósito de dar un seguimiento a todos los estudiantes indígenas y de Galápagos desde el momento que daban su examen de admisión hasta el momento en que se gradúen y encuentren trabajo (PDE, 2013:3).

La consolidación de este programa ha permitido convocar a un gran número de estudiantes de los diferentes pueblos y nacionalidades del Ecuador. Aunque continúa representando un porcentaje minoritario frente a la matrícula de hombres y mujeres mestizos y extranjeros. Esta universidad registra en el año 2010, un total de 145 estudiantes indígenas, en el año 2011 de 175 y en el año 2012 de 191 estudiantes. Del total de los y las estudiantes registradas los últimos tres años, el pueblo kichwa otavalo es el grupo más representativo, seguidos por Kichwas Amazónicos, Afroecuatorianos, Puruha, Kañari, Karanki, Kitu Kara, Panzaleo, Chachi, Salasaca, Waorani, Zuleta, Cayambi, Galápagos, Saraguro, Waranka, Cofán, Montubio, Tsáchila.

De esta diversidad de pueblos y nacionalidades indígenas se puede distinguir que, en el año 2012 la participación por género registra el 39% de población femenina y el 61% masculina. Aunque se sigue evidenciando una mayor participación de hombres indígenas, los datos de los últimos años muestran que el ingreso de las mujeres kichwas ha ido aumentando.

A pesar del incremento en la participación de mujeres kichwas al interior del campo universitario, se sigue evidenciando disparidades entre género, donde la presencia femenina indígena aún continúa siendo muy reducida, el poco acceso de las mujeres kichwas a las instituciones privadas, se debe principalmente a la opresión económica y a las formas patriarcales solapadas de dominación, un ejemplo de esto es la oposición de muchos padres para mandar a su hijas a la escuela, colegio más aún a las universidades, pues consideran que son gastos inútiles ya que las warmis se casan antes de terminar sus estudios. Estos factores que pretenden impedir el desarrollo de las mujeres kichwas, son situaciones que muchas veces son confrontadas y superadas por las mujeres kichwas a través de diferentes estrategias desarrolladas entre madre – hija, para enviar - ingresar, permanecer y concluir nuestros estudios.

Lograr el acceso a las universidades privadas muchas veces representa un reto sobre todo para quienes no contamos con los recursos económicos y con los niveles de educación de calidad. Estas barreras son superadas a través de becas y una preparación previa (a la que muy pocos pueden acceder) para aprobar las pruebas de ingreso. En el caso de la universidad Akapana las mujeres y hombres indígenas dependiendo de su situación económica han logrado en su mayoría recibir el 75% de beca y un 25% de préstamo estudiantil que deberá ser cancelado una vez que hayan terminado su carrera y luego de un período de gracia (PDE, 2013:15).

Las mujeres kichwas que son beneficiadas por esta beca están en la obligación de pagar otros rubros anuales que no están cubiertos por asistencia financiera o préstamo, tales como: seguro estudiantil, libros, cuotas de colegios, entre otros. Del porcentaje de mujeres kichwas que ingresan a esta institución muy pocas estudiantes están en capacidad de cubrir dichos valores, de tal forma que un gran número de estudiantes indígenas buscan otras alternativas para superar las limitaciones económicas.

Al resolver de una u otra manera esta situación, las mujeres kichwas se ven incorporadas en un campo de poder que fue construido históricamente desde visiones masculinas elitistas (Monzón, 2009: 31), con principios humanistas entendida desde la visión de Estados Unidos. En este espacio que opera bajo una lógica multicultural, aparecen las mujeres kichwas, quienes “serán percibidas por otros, situadas en

posiciones diferentes dentro del universo, como estigma que implican la exclusión fuera del universo” (Bourdieu, 2008: 23).

La subalternización de las mujeres kichwas se profundiza aún más al momento de integrarse a esta universidad a través del programa de diversidad étnica, una instancia que inserta a los y las estudiantes de las minorías étnicas, de escasos recursos económicos bajo una retórica paternalista y una práctica de ghetización como ya lo analizaré más adelante. Al acceder por esta vía, las mujeres y hombres kichwas están condicionados a cumplir con determinados reglamentos estipulados por este programa, de entre los cuales resalta uno de ellos, y es que a diferencia de toda la población estudiantil becada que debe cumplir con un promedio acumulado igual o superior a 3.5 sobre 4.0, los estudiantes que ingresan a través de este programa deben mantener un promedio mínimo de 2.50/4.00 semestral y acumulado (PDE, 2013:5).

Esta situación termina por reificar los imaginarios negativos que se han mantenido durante varios siglos sobre la población indígena, es así que hombres y mujeres kichwas aparecemos encubiertos bajo estereotipos negativos tales como: incapaces, inferiores y dependientes. Con esto quiero decir que, el programa en lugar de eliminar todas las barreras que impiden mejorar las relaciones entre los diferentes grupos, reproducen las diferencias étnicas y de clase.

De ahí que se observen prácticas que no necesariamente son interculturales sino reproductoras de las relaciones de poder, donde cada uno de los grupos que integran a esta universidad, reproducen una suerte de ghetización con esporádicas relaciones al interior de estos escenarios. Esta situación se hizo más evidente al observar cómo participan las mujeres kichwas en las aulas y otros espacios del campus académico. En las aulas específicamente se pudo distinguir de una a dos mujeres kichwas, en otras aulas se visibilizaba de tres a cuatro indígenas entre mujeres y hombres, todos ell@s sentad@s en espacios determinados, apareciendo “guetoizad@s” al interior de estos.

La interacción con sus compañeros mestizos y extranjeros no parecía darse de manera fluida, ya que las relaciones que se establecían entre los diversos grupos “se convertían en un performace de las relaciones de poder entre clase y grupos étnicos” (Martínez, 1998: 99). El no establecer relaciones sociales satisfactorias entre los diversos grupos, condujo a la conformación de guetos, situación que favorecía el desconocimiento de las historias, experiencias, culturas, costumbres y cosmovisiones de

los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas, lo que coadyuva a la reproducción de los imaginarios negativos promovidos por los grupos dominantes.

Al observarse las relaciones asimétricas que se reproducían al interior de estos escenarios, las mujeres kichwas al encontrar que compartían la clase con otros y otras estudiantes indígenas, optaban por ubicarse junto a ell@s, con la finalidad de realizar cualquier actividad grupal en caso de así solicitarlo el profesor o la profesora. El ubicarse todos juntos, bajo una suerte de guetos aparece como una estrategia para resistir las diferentes formas de exclusión y discriminación, un ejemplo de esto es sentarse juntos, esto les permite apoyarse en sus planteamientos y trabajar conjuntamente en las diferentes dinámicas y tareas grupales. Este hecho no acontecía únicamente en las aulas sino también en la biblioteca y otros espacios de recreación.

En las aulas donde se distinguía una sola mujer kichwa entre varios estudiantes mestizos y extranjeros, se evidenciaba la ausencia de las voces de las mujeres kichwas, pues su situación en estos escenarios era totalmente diferente porque primaba el discurso académico dominante, colocándolas a ellas “en una posición mucho más débil para desafiar la hegemonía de la academia” (Hill Collins, 1998: 260).

El asumir una actitud beligerante y en otras ocasiones silente es un recurso que nos permite permanecer y concluir cada una de las carreras en estos espacios donde desventajosamente nosotras las mujeres y hombres kichwas nos enfrentamos a lo que señala Bourdieu.

Al desajuste entre la representación vivida y la verdad de la posición ocupada en el campo o en el espacio social; la tolerancia más que el respeto concedida a este desajuste es sin duda la más profunda realidad de un medio que autoriza y todas las formas de clivaje del yo, es decir, todas las maneras de hacer coexistir la verdad objetiva confusamente percibida y su negación. Se permite así a los más desprovistos de capital simbólico sobrevivir en esa lucha de todos contra todos en la que cada uno depende de todos los otros, al mismo tiempo competidores y clientes, adversarios y jueces, para la determinación de su verdad y de su valor, es decir de su vida y su muerte simbólicas. Se sobreentiende que esos sistemas de defensa individuales no tendrían la más mínima eficacia social sino se encontrasen con la complicidad de todos aquellos a quienes la ocupación de una posición idéntica u homóloga lleva a reconocer en esos errores vitales y en esas ilusiones de supervivencia la expresión de un esfuerzo por perseverar en un ser social que es también el suyo... (Bourdieu, 2008: 33).

La Universidad Akapana que es una institución privada que promueve la incorporación de los grupos minoritarios de escasos recursos, es un espacio donde “operan y realzan las opresiones con instrumentos cada vez más sutiles y difíciles de detectar y responder” (Paredes, 2012: 103). Las mujeres kichwas que logran detectar las diferentes formas de opresión por la etnia, género y clase son aquellas que participan desde su diferencia étnica, ellas junto a otras mujeres kichwas que han dejado de utilizar su traje, coinciden en el hecho de que ser mujer kichwa era una razón para que determinados grupos te excluyan y discriminen.

Al evidenciar que al interior de estos espacios seguían vigentes imaginarios devaluados y negativos de las mujeres kichwas, muchas de ellas al concluir sus clases preferían buscar a sus compañeros y compañeras indígenas para sentirse en comunidad y lograr adaptarse a este nuevo escenario, que demandan otras formas de ser y estar, como lo señala Fredrick Barth:

Con toda seguridad, un mismo grupo de individuos, con sus mismas ideas y valores, puestos frente a las diferentes oportunidades ofrecidas por un diferente medio, se verían obligados a adoptar diferentes patrones de existencia y a institucionalizar diferentes formas de conducta. Por lo mismo, no nos deba sorprender que un grupo étnico, diseminado en un territorio con circunstancias ecológicas variables, muestre variantes regionales de una conducta manifiesta institucionalizada, que no reflejan, sin embargo, diferencias en su orientación cultural (Barth, 1976: 13-14)

Las mujeres kichwas que en su gran mayoría provienen de las diferentes provincias “utilizan sus identidades étnicas para categorizarse a sí mismas y a los otros, con fines de interacción” (Barth, 1976: 15). Es así que la gran mayoría de mujeres kichwas sostienen mejores relaciones sociales con los miembros de su grupo étnico, con quienes realizan diferentes actividades extracurriculares, almuerzan fuera de la universidad, se juntan para participar en los diferentes eventos culturales.

Situación que no se repite con sus compañeros mestizos y extranjeros, con quienes interactúan esporádicamente en las aulas. Fuera de estos escenarios la interacción es casi nula, más aún cuando las mujeres kichwas evidencian cualquier indicio de inferiorización y desconocimiento de las historias que las acompañan, pues esto es “una manera de deshumanizar a un individuo o un grupo” (Freire en Walsh, 2012: 176 – 178), situación que parece contradecir la misión que tiene la universidad.

En los campos universitarios, nosotras las mujeres kichwas que llevamos nuestro traje, sabemos que esto genera reacciones en los otros, ya sea de admiración, exotización, rechazo, exclusión. Las diferentes formas de negación, que son sostenidas por determinados estudiantes mestizos pretenden subvalorar nuestro desempeño, capacidades y rendimiento académico pero no lograrán desactivar nuestros procesos de lucha.

Como ya se ha visto, en la universidad Akapana se da un proceso de inclusión parcial, porque nos movemos en escenarios que operan bajo la lógica multicultural que apela por la incorporación de la diversidad étnico-cultural pero neutralizado y vaciando de su significado (Zizek en Walsh, 2012: 32), además de no reconocer que las prácticas y discursos contestatarios de las mujeres kichwas también forman parte de esas culturas para las que se pide respeto (Hernández, 2003: 14 – 15).

Rezagos paternalistas

La universidad Akapana, un campus moderno, que busca formar personas libres y autónomas, intentando crear y mantener una comunidad en la que todos sus miembros puedan trabajar y aprender juntos en una atmósfera de respeto y libertad, es un espacio donde más allá del discurso inclusivo que se expresa a voz viva por las autoridades y miembros de esta institución se observa una serie de acciones y actitudes paternalistas a las que se ha incurrido para incorporar culturalmente a los indígenas en esta institución.

Es en la esfera privada donde se instituye una unidad específica para dirigir, supervisar, sancionar e impulsar a la población indígena y afrodescendiente en su desempeño académico. En este espacio específicamente se visibilizan ciertos rasgos paternalistas de integración de la diversidad, que de acuerdo con Bretón (2012) sirve de anclaje ideológico de la dominación. En la medida que se instituye un “sistema particular de articulación de las sociedades andinas” (Bretón, 2012:57) así como la población afrodescendiente, es un escenario donde se anidan actitudes de corte paternalista. Según Carmen Martínez el paternalismo se caracterizan “por la comparación de amor, jerarquía y dominación, o, como señala Mary Jackaman, por el fenómeno de la discriminación sin la expresión de hostilidad” (Martínez, 1998: 100),

actitudes que provienen de la vieja herencia colonial y se anclan en diferentes campos de poder.

En este caso particular en el programa de diversidad étnica, donde aparece el director de esta área, quien en un inicio trabajaba únicamente con los estudiantes de la Amazonía por temas de la estación científica. Las principales autoridades le indicaron “que tenía que preocuparse de los indígenas que ya no eran sólo de la Amazonía sino de todas partes” (P1, entrevista, 2013). Es decir que, la diversidad étnico-cultural será incorporada a una estructura diferencial, que está más ligada a esa idea paternalista de protección a través de la segregación de estos grupos, lo que conduce al director a asumir el papel de padre, “una forma de naturalizar la dominación y revestirla de afectividad” (Martínez, 1998:106) que, de estar menos atravesadas por ideologías racistas y sexistas solapadas, lograrían trascender sus alcances.

El director, al estar a cargo del grupo étnico-cultural empieza a consolidar un espacio específico para administrar y controlar los procesos que se llevan adelante para sostener el programa dentro de la universidad. El mismo que de acuerdo con el director “funciona porque tenemos control desde el momento en el que los estudiantes aplican” a través del programa (P1, entrevista, 2013).

En la necesidad de dar seguimiento al desarrollo personal y académico de los estudiantes indígenas, el director resalta la tarea que cumple una de las asistentes del programa (estudiante kichwa graduada en la misma universidad) a quien da mucho crédito porque considera que la función que cumple ella

No es un trabajo no más, es una mística, es como ser cura o monja creo a ratos, o sea tiene que nacerle en el corazón hacer y lo que yo veo como triste y patético en la sociedad ecuatoriana es que a las personas le falta mucho para que les nazca en el corazón hacerlo, el amor hacia la sociedad, hacia nuestros congéneres, a nuestros compatriotas es bien bajo. Entonces vienen un grupo de personas indígenas o afros demandado un derecho y es como que chuta, ashh tengo que hacer y la sociedad no va cambiar mientras no actuemos con amor (P1, entrevista, 2013).

La expresión de cálidos sentimientos cumplen con el diseño dominante, donde los grupos de poder van forjando las diferencias de sus subordinados, tales como ubicar a las estudiantes y los estudiantes indígenas como sujetos que deben ser protegidos “porque no pueden estar solitos, necesitamos darles un acompañamiento bien fuerte” (P1, entrevista, 2013). Los sentimientos de amor y acciones protectoras hacia nosotr@s

l@s indígenas contienen residuos de una época anterior, más claro de la hacienda donde el “Buen patrón” era aquel capaz de velar por sus “pobrecitos indios” (Montoya, 1986:47), concepciones que terminan por inferiorizarnos y marginarnos, siendo a su vez reductos de la época colonial adoptados en la actualidad para seguir reproduciendo las relaciones de poder.

De ahí que las representaciones paternalistas que ubican a los indios como incapaces de responder a las exigencias académicas y asociados con la vulnerabilidad y el nivel socioeconómico bajo, se ubican como limitaciones para el desarrollo personal y académico. Situación que da pie para la reificación de imaginarios negativos que permite consolidar una cláusula específica para las y los estudiantes indígenas de exigir un promedio semestral inferior.

Es decir que mientras un estudiante indígena debe tener una nota C, el resto de estudiantes debe mantener una nota entre A y B. Lo cual resulta ser negativo porque genera mediocridad en los estudiantes. De ahí que una docente señala que “yo tengo alumnos indígenas que están becados, saben que tienen que apuntar a la C, entonces no entregan deberes, saben que con esa nota están bien y no hacen muchas cosas pudiendo hacerlas y se vuelven conformistas, no se exigen” (P2, entrevista, 2013).

De tal manera que las acciones paternalistas promovidas por el grupo dominante terminan por contribuir a la reproducción de los sistemas de opresión, legitimando la desigualdad pues con las condiciones ya mencionadas, el nivel de desarrollo académico de los estudiantes indígenas será baja versus otros estudiantes, situación que impedirá una efectiva y rápida inserción laboral en los diferentes campos de trabajo. Aunque esto no parece una situación generalizada entre todos los estudiantes indígenas, al diferenciar el desempeño académico entre hombres y mujeres una de las profesoras señala que:

Con las mujeres no he tenido problemas, no me ha pasado que una chica indígena tenga problemas, que se porte vaga en una clase, que sea dejada, si me ha pasado con varios chicos indígenas, es más común en los chicos, porque con las chicas han sido mucho más preocupadas de hacer un seguimiento de sus notas, si tiene que hacer un trabajo extra lo hacen, han entregado los trabajos a tiempo, los chicos hay unos que lo hacen pero hay muchos que no (...) las mujeres yo veo que responden mucho mejor y entonces hay un chico indígena que quiere ser vago, que no le interesa dar todo de sí (P2, entrevista, 2013).

Entonces las actitudes racistas paternalistas no permiten ver que los estudiantes tienen las mismas capacidades para sobresalir en el campo universitario, aunque no están en las mismas condiciones sociales, económicas, ellos han demostrado capacidad y excelencia académica. En el caso de las mujeres y hombres kichwas que han posicionado positivamente su identidad a través de su excelente desempeño académico y a través de sus voces críticas, en determinadas ocasiones se ha evidenciado que incluso los docentes mejor intencionados “realizan unas acciones discriminatorias, que excluyen a las mujeres, sin siquiera planteárselo (...), reduciendo sus reivindicaciones a unos caprichos, merecedores de una palabra de apaciguamiento o de una palmadita en la mejilla, o bien, con una intención aparentemente opuesta recordándole y reduciéndolas de algún modo a su feminidad” (Bourdieu, 2000: 79). Situación que se hace evidente cuando, en una de las entrevistas me atreví a resaltar a uno de los entrevistados que el utilizar el traje para mí, es una apuesta política, reivindicatoria, a lo que obtuve la siguiente respuesta:

Te voy a responder lo que les digo a los chicos. En especial a las chicas, les digo verán ustedes vienen con dos defectos, son indígenas y son mujeres. Y son defectos porque la gente no le ve a eso como una virtud sino como un defecto. Entonces el problema es que cuando uno tiene defectos uno tiene que luchar contra el mundo para demostrar que cierto es que no son defectos. Entonces en una sociedad justa yo no tendría que demostrar nada pero a ustedes les toca eso. Entonces como mujeres les toca demostrar que son iguales que los hombres y como indígenas les toca demostrar que son iguales que el resto de la gente y para eso les va tocar trabajar el triple porque desgraciadamente ustedes están viniendo con una educación que no les permite estar en igualdad de condiciones porque aquí hay chicos graduados del Americano, del Einstein y los que vienen becados, vienen porque son los abanderados. Entonces la competencia es bien alta y cuando ustedes están en la clase tienen que darse cuenta de eso y tiene que cambiar las actitudes. Entonces cuando tú me preguntabas algunos problemas, yo veo eso en los chicos especialmente en el primer año que siguen pensando que están en el colegio. Entonces están calladitos, no ven que más tengo que hacer. Entonces esto es una universidad estilo gringo, aquí el sistema te deja actuar con libertad y esa libertad a veces es difícil de manejar porque entiendes, como chuta como nadie le está diciendo ve tienen que hacer esto ahora, ya te dieron el contrato el primer día de clase, entonces eso es (P1, entrevista, 2013).

Estos son “los discursos dominantes racistas y sexistas que se pueden expresar y transmitir representaciones negativas de las Otras étnico-raciales, en tanto que al mismo tiempo protege la reputación y con ello el poder simbólico del grupo de pertenencia

blanco con numerosas formas de negación y mitigación” (Van Dijk, 2010: 84), de las capacidades y destrezas que muchas mujeres indígenas poseemos. Cabe responder a estas actitudes racistas, que las mujeres no busquemos igualarnos a los hombres, menos aún integrarnos a la totalidad, tampoco se busca la tolerancia, sino el respeto a las diferencias étnico-raciales y de género, así como a nuestras luchas y acciones políticas que también se develan en estos espacios a través de nuestra misma insistencia por acceder a la educación superior, participar desde nuestra diferencia y hacer escuchar nuestras voces.

Sexismo encubierto

El sexismo es la “creencia en la superioridad inherente de un sexo y, por tanto, en su derecho a dominar” (Lorde, 1984:123), esta es una problemática que todas las mujeres enfrentamos a diario pero con ciertas particularidades pues no es lo mismo ser mujer negra, mujer indígena y mujer mestiza en los espacios universitarios privados, donde las diferencias étnico-culturales, de género y clase marcan nuestras vidas y nuestros cuerpos.

Enlazar las diferentes experiencias de las mujeres kichwas, al estilo de las trenzas andinas, que nacen de una misma raíz, se separan y se vuelven a unir en momentos determinados, es lo que caracteriza a las trayectorias de vidas que logré recopilar durante mi trabajo de campo, escuchar las diversas voces femeninas kichwas a las cuales se enlaza mi voz, me permite develar cuáles son los factores que nos ubican en las derivas de nuestra identidad étnico-cultural y de género.

En primer lugar las mujeres kichwas aparecemos insertas en instancias de poder donde se conserva el orden patriarcal que configura e instaura los mecanismos de diferenciación e integración de los pueblos y nacionalidades indígenas. En estos espacios donde se observa la supremacía del poder masculino, las mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades recibimos un trato diferenciado no sólo por nuestro status socioeconómico sino por nuestras particularidades culturales e identitarias, así como los espacios geográficos que habitamos. Esto lo podemos colegir en una de las entrevistas realizada a uno de los docentes de la institución Akapana, a quien le

pregunté sobre la situación en la que se encuentran los pueblos y nacionalidades indígenas en la actualidad, a lo que respondió:

Yo creo que depende del lugar también eso porque el norte está muy bien, en el sur sigue igual mal. En el norte están bien porque la forma de pensar es muy diferente, por ejemplo los otavaleños son muy emprendedores, tiene otro concepto de vida creo, a diferencia de los indígenas del sur son como más a la antigua como sumisos, se conforman con cualquier cosa y todavía hay ese concepto de “pegue patrón” y no importa, eso en el sur y no sé, no aprenden a vivir (P3, entrevista, 2013).

Esta forma de clasificación social, tal y como lo señala Lugones retomando a Quijano resulta ser un mecanismo básico de la colonialidad del poder que ha permeado en todas las áreas de la existencia social, estableciéndose como una forma de dominación tanto material como intersubjetiva (Lugones, 2008:79). Las formas de categorización que se utilizan para diferenciar a los grupos étnico-culturales, se entretiene a las diferencias de género, que son construcciones sociales que se imponen sobre los cuerpos de las mujeres y los hombres kichwas, considerándolos como “innatos y naturales”.

Como bien lo señala Lugones a pesar que en la modernidad eurocentrada capitalista, todos/as somos racializados y asignados a un género, no todos/as somos dominados o victimizados por este proceso. Un proceso que es binario, dicotómico y jerárquico (2008: 82). En vista de que se parte de categorías homogéneas y de un marco referencial establecido como norma (mujer y hombre blanco, de clase alta, heterosexual), los y las personas que no entramos dentro de esta lógica de separación categorial y existimos en la intersección del género, raza – etnia y clase, terminamos concebidas/os de forma errónea o invisibilizadas, dejando grandes vacíos ya que no se entiende las problemáticas que atravesamos las mujeres, no sólo por ser mujeres sino por ser indígenas, afrodescendientes y además empobrecidas.

Al considerar el género, raza y clase imbricados en los cuerpos de nosotras las mujeres kichwas en el ámbito universitario se visibilizan experiencias diferentes a la de las mujeres mestizas. Los cuerpos de las warmis son inferiorizados racialmente y subordinados por su género y clase, diferentes niveles de opresión que resistimos las mujeres kichwas y las mujeres mestizas. El sexismo, que es una problemática que enfrentamos de forma diferenciada las indígenas y negras de las mujeres mestizas, se puede evidenciar en los pronunciamientos que sostiene un docente de la universidad

Akapana, a quien se le pregunta sobre las materias en las que tienen problemas las mujeres kichwas, a lo que responde:

Un poco en las materias más teóricas, en la más avanzada. Es que no sé, yo me he dado cuenta que no sólo es un contexto de mujer indígena sino de la mujer en general, la mujer no es tan teórica, no sé cómo explicarte, el hombre es más práctico, él entiende más rápido alguna teoría o algo así, la mujer es como siempre piensa, analiza, como que entiende pero se vuelve a confundir, y otra vez, preguntan, la mujer es como que a veces se da las vueltas, a veces parece que entiende pero no entiende completamente. El hombre como pum ya entendió, pero no creo que sea en un contexto de indígenas, sino en general (P3, entrevista, 2013).

Estos prejuicios sexistas que se ajustan a la inferiorización cognitiva de las mujeres es uno de los elementos que sostiene al patriarcado, pues permite reafirmar la dominación masculina. De ahí que en las instancias universitarias se mantienen criterios descalificativos hacia las mujeres durante sus intervenciones en las aulas, situación que lo evidencia uno de los docentes entrevistados al momento de preguntarle si considera que existe racismo en estos escenarios, a lo cual responde lo siguiente:

Claro que hay. A veces creo que no sólo es racismo, así como de raza raza, más hay discriminación de género. Es como: “ah esa man que tonta, aahh qué tarada”, es más un racismo de género, ohh “ésta que no entiende”, siempre es la mujer la tonta, yo he visto en clase, si una chica pregunta algo en clase aahh:: hacen bulla los chicos, le hacen bulling como se dice, más que de raza he visto más de género (P3, entrevista, 2013).

Las agresiones verbales emitidas de forma directa hacia las mujeres mestizas, van de la mano con otras formas de sexismo como la que nos señala Killa:

Yo creo por los roles, por las carreras que te sugieren los doctores viéndote como mujer y viéndote como hombre. Entonces dicen que ah:: que podrías ser buena en esto, si si he visto esa clase de sexismo. Otra cosa más mmm creo que hay algunos doctores que son como que medio morbosos pero uno en todos estos tres años que he estado aquí en la universidad Shullana, he visto, y:: uno o dos, si dos profesores que son así como que las chicas bonitas, figuritas, que se ponen sus escotes y sus camisitas al cuerpito, como que los doctores les tratan diferente. Entonces como que tratan de que ellas paseen al frente más que a exponer lo que saben sino su cuerpo (entrevista, 2013).

Lo que ocurre con las mujeres mestizas en los espacios universitarios es que son concebidas como objetos sexuales para el uso y apreciación de los hombres, recursos a

los que apela la dominación masculina para debilitar la participación de las mujeres. Las actitudes y prácticas racistas y sexistas que son ampliamente cuestionadas por varios sectores es un tema que debe ser retomado pues no ha sido superado, más aún en las universidades públicas donde las mujeres mestizas se enfrentan a situaciones como las que señala Killa:

En la universidad pública que en principio estudié había muchísimo más acoso a las estudiantes por parte de los profesores. Ahí yo nunca me encontré con ningún profesor así, claro que me dijeron que uno de mis profesores era así, que trataba de morbosear y hasta tocar a las chicas (entrevista, 2013).

El acoso sexual es una de las problemáticas que enfrentan de forma más directa las mujeres mestizas, mientras que en el caso de nosotras las mujeres kichwas nos enfrentamos a otras formas múltiples de violencia que moldean nuestras experiencias pues sobre nuestros cuerpos se han impregnado creencias étnico-raciales que están entretejidas con las representaciones de género que se han ido modificando en el devenir histórico. Entre las representaciones impuestas se distingue la reificación de mecanismos coloniales como la reproducción de imágenes estereotipadas que nos ubican como sujetas pasivas, incapaces, así como sujetas asexuadas, imaginarios que a pesar de las luchas reivindicativas de los pueblos y nacionalidades indígenas se reconfiguran a través del tiempo con ciertas modificaciones pero sin perder su carácter negativo.

Lo que ocurre con nosotras las mujeres kichwas, que decidimos acceder “al ámbito del modelo patriarcal de educación donde sucede que las mujeres que tratan de emanciparse pagan un precio tal vez demasiado alto por los resultados que obtienen” (Lorde, 1984:116). Con esto quiero decir que acceder a estos espacios significa enfrentarte a determinados grupos que buscan sacar partido de la pluralidad de los principios de jerarquización, a través de la “recurrencia a etiquetas clasificatorias que designan o registran grupos y grupos de propiedades sincréticamente aprehendidos y que no encierran el conocimiento de sus propios principios” (Bourdieu, 2008: 27).

En el caso de las mujeres kichwas, el sistema de opresión que como bien lo han señalado las feministas negras e indígenas tienen ubicaciones concretas, el situarnos en campos universitarios privados donde la opresión a menudo es oscurecida por

ideologías que afirman la igualdad de oportunidades, encubre cómo opera realmente la dimensión simbólica de la opresión sobre nuestros cuerpos. Esta, como ya lo hemos visto, funciona mediante la permanente reconfiguración de imágenes racializadas que están enlazadas con la inscripción de la diferencia sexual bajo otros términos, pues a diferencia de la identificación que se atribuyen a las mujeres mestizas que son como señala Lugones (2008) contadas como mujeres, las hembras excluidas por y en esa descripción no son solamente inferiorizadas sino también que son vistas y tratadas sexualmente como hembras pero sin las características de la femineidad, como lo podemos apreciar en el siguiente testimonio:

Entonces no he tenido problemas, aparte de ese grupo no he tenido problemas con ningún hombre como compañero, más bien me tratan como uno igual, o sea tratan de hacerme chistes como si fuera yo un hombre (Killa, entrevista, 2013).

En la medida que las mujeres kichwas no encarnamos las normativas de belleza, de femineidad que levanta el discurso hegemónico, nuestros cuerpos a diferencia de las mujeres afrodescendientes que son vistos fuertemente sexualizados (Hernández, 2010: 90), son percibidos como asexuados, por los elementos culturales que nos acompañan (vestimenta, idioma, costumbres, tradiciones, memoria histórica) pues a estos el patriarcado ha asignado interpretaciones que ubican en una posición de inferioridad para explotarlas.

Al indagar sobre los imaginarios que permean en la universidad Akapana respecto de nosotras las mujeres kichwas se pudo constatar que nos identifican bajo los siguientes criterios: recatadas, calladas, tímidas, sumisas, introvertidas, tranquilas, reservadas, responsables, ingenuas entre otros calificativos que se diferencian de los que se asignan a las mujeres mestizas que son identificadas como: extrovertidas, alegres, sociables, sensibles, locas entre otras representaciones que terminan infringiendo los cuerpos de las mujeres pues sobre ellas se marca “la posición de inferioridad asignado por el patriarcado” (Paredes, 2010: 19).

Las categorizaciones de inferiorización racial y subordinación de género que se ponen al descubierto es con la finalidad de visibilizar los imaginarios negativos que encubren nuestros cuerpos femeninos kichwas, que son transgredido, muchas veces de forma sutil y en otras ocasiones de forma directa, la violencia de género en nuestro caso se distingue de acuerdo con una estudiantes de la siguiente manera:

Por ejemplo, si quieres seguir una ingeniería, a mí me pasó que en el primer semestre sólo podía tomar cuatro materias cuando en realidad un estudiante normal podía tomar cinco o seis materias. A mí me hicieron tomar supuestamente cuatro materias para que me nivele, me acople al ambiente y para que no me dé un shock aquí. Pensaron que primero debía adaptarme al ambiente, a las personas. Pero en realidad eso me está afectando ahora porque en tercero y cuarto año tuve que tomar dos materias adicionales para poder igualarme, incluso tuve que tomar materias en verano para poder igualarme porque dos años me hicieron tomar solo cuatro materias y no me dejaban tomar más materias. Aparte te dicen que sí creen en tu capacidad...(Kinti, mayo 2013).

Estas manifestaciones permiten intuir el imaginario que permea en algunas mentes masculinas, quienes ponen en duda nuestro desempeño académico, así como nuestra capacidad intelectual que al enlazarse a los criterios estereotipados marca la existencia de la otra.

Por ejemplo tenías que tomar Cálculo I y a los indígenas nos hacían tomar un cálculo inferior, pero yo nos les hice caso, yo de una me registré en Cálculo I y a la final me fue bien (Kinti, entrevista, 2013).

Estas situaciones que se trastocan bajo los discursos de inclusión, reconocimiento, relaciones horizontales encubren la discriminación, las desigualdades, la opresión de las mujeres, que también se evidencia en la construcción de nuestros cuerpos desde las mentes colonizadas que reproducen criterios diferenciadores que impide reconocer nuestras capacidades, habilidades y destrezas que se desarrollarían aún más de poner fin a la violencia de género, discriminación étnico racial y el clasismo. Situaciones que como bien lo observamos son enfrentadas mediante la rebeldía de las mujeres kichwas, en el caso de Kinti se evidencia su rechazo a que nos digan que hacer desde de la autoridad masculina, decisión que le permitió avanzar y tener éxitos en su carrera.

Lo que se ha dicho deja claro que, los criterios trastocados que encubren nuestros cuerpos, se levantan como fronteras que limitan el contacto con los otros grupos, sin lograr establecerse relaciones humanas sino únicamente contactos o roces esporádicos entre los sexos. Esta situación se evidencia en las aulas de la universidad Shullana, donde nosotras las mujeres kichwas con frecuencia somos tratadas con condescendencia sobre todo por los profesores y estudiantes mestizos.

En cuanto a la posible interacción que se puede generar entre estudiantes kichwas y alumnos mestizos, no se dan de manera espontánea o desinteresada como lo señala un docente “la mujer indígena es como muy enfocada, muy meticulosa, de mis

tres alumnas indígenas me llamaba la atención que son demasiado meticulosas, todo tienen perfecto, todo tienen ahí copiado, todo tienen analizado, copian hasta la última palabra que uno dice, y no desordenado no, perfecto” (P3, entrevista, 2013), y al contar con apuntes que están al día, los hombres mestizos a través de actitudes condescendientes pretenden acceder a ellos. Otro de los motivos que induce a los hombres mestizos a cruzar palabras con nosotras las mujeres kichwas son los espacios de debate y discusión donde cada uno deja establecido sus puntos de vista.

Estos acercamientos que se establecen entre los sexos en su mayoría se conducen por intereses meramente académicos sin pretender ir más allá pues las dos partes marcan sus límites sobre todo por las características diferenciadoras (étnico-culturales y clase) que en muchos casos chocan y en muy pocos se encuentran. Mientras se limite el contacto entre los diferentes grupos y no se elimine los estereotipos que aún permanece en el inconsciente de la población mestiza se verá imposibilitando el establecimiento de diferentes relaciones como las de amistad, de amor, de erotismo, relaciones con la naturaleza, la trascendencia, y las relaciones con el conocimiento (Paredes, 2010:37).

Ciencias y otros saberes

La realidad de las mujeres kichwas que irrumpimos en los espacios universitarios privados no sólo que se distingue por los sistemas de opresión que ya he señalado arriba sino también por los de resistencia que han quedado únicamente mencionados para desarrollarlos con mayor profundidad en el siguiente capítulo. En esta ocasión quiero enfocarme en otra forma de dominación y colonización de los conocimientos y saberes ancestrales.

En la medida que los “ámbitos académicos están sustentados en visiones y lógicas masculinas, clasistas, racistas y sexistas” (Curiel, 2007: 93), se privilegia la epistemología imperial masculina eurocéntrica en detrimento de los otros saberes, que no son rescatados sino los legitimados por la academia donde aún sigue vigente el racismo que “fue el resultado de dos invenciones conceptuales del conocimiento imperial: que ciertos cuerpos eran inferiores que otros, que los cuerpos inferiores llevaban inteligencia inferior” (Mignolo, 2010: 37). Este sesgo racista imperante en la

academia y otras instancias de poder como ya lo veremos más adelante, continúa descalificando y reduciendo los saberes, historias, prácticas culturales no occidentales como marginales y exóticos (Fanon en Curiel, 2007: 93).

Aunque desde el gobierno se ha generado una Ley Orgánica de Educación Superior que incorpora aspectos como: el desarrollo y difusión de los saberes y las culturas, contribuir al conocimiento, preservación y enriquecimiento de los saberes ancestrales y de la cultura nacional²⁰. Así como otros artículos que hacen mención a la educación superior y el buen vivir²¹. Todos “estos avances muchas veces se ven menoscabados debido a la persistencia de diversas formas de racismo (frecuentemente solapado o inconsciente), la naturalización de situaciones inequitativas, o a lo menos la indiferencia hacia ella (...) y al eurocentrismo e ignorancia respecto de la propia historia de diferentes sectores sociales” (Mato, 2012: 18).

Mientras en los espacios universitarios se mantenga en los márgenes a los conocimientos ajenos a la corriente dominante masculina, nuestra realidad, la de mujeres y hombres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas también permanecerá en las derivas, pues en estos escenarios se privilegia el conocimiento del primer mundo, como lo señala una docente de la Universidad Akapana:

Evidentemente hay una prioridad por un conocimiento occidental, eso es así, por el propio hecho de que la universidad per sé tiene un origen occidental, o sea la metodología, la sociedad en general tienen una fuerte raíz occidental, es indiscutible, te digo lamentablemente porque creo que hay muchas cosas interesantes en otras cosmovisiones, la cosmovisión andina por ejemplo no es parte de nuestras sociedades, está muy en un subtexto, hay gente que ni la conoce (P2, entrevista, 2013).

La subvaloración de los conocimientos que no forman parte de las disciplinas científicas se ha ido profundizando con el alcance mundial de la globalización, lo que ha permitido que se instauren nuevos mecanismos de diferenciación, de distinción étnico-racial que en lugar de posicionar los saberes otros termina por reafirmar la epistemología imperial, como lo señala un docente en el siguiente pronunciamiento:

Yo creo que a nivel institucional no creo que esté sinceramente no creo que esté posicionado como algo relevante pero si hay evidencias de que hay clases en las que se manejan y con bastante nivel de profesionalismo (P4, entrevista, 2013).

²⁰ Ref. Art.8, literal c. Ley Orgánica de Educación Superior, 2010.

²¹ Ref. Art. 9. Ley Orgánica de Educación Superior, 2010.

A pesar que en determinadas clases se hace alusión a temas sobre la historia de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como a otras formas de ser y estar en el mundo, generalmente estos son tratados como bien los señala un docente, “al final del semestre, en alguna clase ahí siempre debes dar la historia indígena pero no, no es una prioridad” (P4, entrevista, 2013), incluso termina por acontecer lo siguiente:

En una universidad como Akapana donde el profesor es dueño de su cátedra, y digamos un poco da la visión que tiene del mundo en sus clases, habrá profesores que se enfoquen en una visión y otros que se enfoquen en otra visión, y hay historiadores que tienen distintas versiones de un mismo hecho histórico, o sea me refiero a un historiador específico, a un hecho específico, ese historiador va a contarlo desde su cosmovisión también, lo que entendió desde su cosmovisión y desde sus propios prejuicios también, porque también sabrás que en la historia hay cosas que están un poco recortadas, ocultadas, invisibilizadas, muchos hechos históricos que están contados de cierta manera (P2, entrevista, 2013).

Esto en cuanto a la invisibilización o tergiversación de hechos históricos, como una forma de subalternizar los saberes y conocimientos de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas que no es una problemática que se resuelve simplemente con el establecimiento de una nueva ley que incorpore elementos interculturales, este es el primer paso que se dio a través de varias luchas y levantamientos indígenas. Ahora es tiempo de replantear las agendas de las organizaciones sociales porque nos enfrentamos a un sistema perverso que aún sigue readecuando los sistemas de clasificación y jerarquización de los conocimientos en estos nuevos contextos, donde no solamente las diferencias étnicas-culturales se ven amenazadas por la asimetría del poder, sino también la diferencia genérica que no se adecua a la imagen dominante. Es así que seguimos observando en los escenarios académicos la primacía de la epistemología occidental y la subvaloración de los saberes locales y no académicos.

De lo nacional nada que ver, en especial en música nada, nada, ni siquiera los pasillos, ni siquiera algún albazo, nada de música nacional, todo es extranjero, toda la armonía, todas las melodías, se estudian los compositores famosos europeos (Kushi, entrevista, 2013).

Frente a esta situación Kushi deja entrever su postura de vida y de pensamiento que va encaminada hacia la comunicación intercultural de sonidos, acordes, para presentar a su comunidad una propuesta diferente que se planea de la siguiente manera:

Quiero llegar a la gente, quiero llegar al público nuestro, a nuestra comunidad y no más bien tratar de usar toda esta información que tengo para combinar con nuestra música tradicional, más bien no imponer otro estilo y basarme en todo esto que es esta enseñanza americana, método americano y transformar a nuestra música, no esa no es mi intención (Kushi, abril 2013).

Kushi busca combinar todo lo que puede aprender evitando la desaparición de elementos característicos de nuestras culturas, a sabiendas de que “las culturas que nos son dominantes en ese mundo, se ven condenadas a luchar por su propia supervivencia; una lucha que condiciona naturalmente tanto su relación con sus tradiciones como el intercambio con las otras culturas que se sienten amenazadas por la asimetría de poder en el “orden mundial” (Fornet, 2003: 20).

Entendiendo que hombres y mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades enfrentamos la violencia epistémica – colonial en las instituciones universitarias donde los docentes legitiman “la idea de la ciencia, del conocimiento occidental versus lo que muchas veces se considera simplemente supersticiones” (P5, entrevista, 2013), como subalternos porque según los y las docentes aparecen congelados en un pasado (Walsh, 2012:49) como una autoridad de la universidad Akapana lo menciona al momento de consultarle sobre los saberes indígenas:

Ahora te voy a dar mi opinión individual, yo sí creo que no todo lo pasado es mejor, que quiero decirte con esto, no porque lo que hacía mi abuelito es mejor. Nosotros tenemos que tener la sabiduría para evaluar y decir esto si lo tomo, es como una antorcha, mis ancestros hacían esto muy bien ¿sí? Pero también tenían sus errores, esos dejarlos a un costado y retomar todas las cosas positivas y eso sí guardar, entonces por ejemplo si la gente culturalmente decía *si pega marido es*, eso no es así, eso no está bien. No porque eso venga de la tradición eso lo voy a seguir haciendo, eso lo vamos a dejar a un costado (P6, entrevista, 2013).

Estas consideraciones que se sostienen de los pueblos y nacionalidades indígenas muchas veces terminan por emplearse “como una justificación para sus prácticas de exclusión o de tratamiento superficial de la historia, el conocimiento y la cultura indígena” (Walsh, 2012: 71). Mientras se desconozca nuestra historia, se subordine nuestros cuerpos y se desplacen nuestros conocimientos se verá limitado el diálogo de los saberes pero no el impulso para seguir luchando por alcanzar la justicia social, étnica y de género.

Lo que hace falta para ello es replantearnos nuestros procesos de lucha para no caer en las trampas del poder patriarcal de la esfera pública que retoma elementos de la cosmovisión andina con fines políticos y no transformativos como es el propósito del movimiento indígena.

Mientras los discursos de inclusión permanezcan entrelazados con mecanismos de dominación y subordinación étnica y de género no es posible hablar un pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, menos aún del diálogo de los saberes, “que sugiere una relación epistemológica diferente, una relación que intencionalmente permite posicionar estos conocimientos (y sus lógicas, sus modos de pensar y sus pensantes) desde su postura social, política, ética con la meta o el proyecto de transformación” (Walsh, 2012: 83) para alcanzar este propósito será preciso “aprender a tomar nuestras diferencias y hacerlas fuerzas” (Lord, 1988: 91) para resistir a las diferentes formas de subordinación que actúan de forma solapada en todos los escenarios.

CAPÍTULO IV ACCIÓN POLÍTICA EN CAMPOS DE DISPUTA

En este capítulo centraré mi análisis en las voces diversas de las mujeres kichwas, quienes nos situamos en campos universitarios donde existe una suerte de reconocimiento y negación de la alteridad femenina kichwa. El reconocimiento en tanto aparece de muchas maneras en la política actual y sobre todo en diferentes apartados constitucionales así como en la Ley Orgánica de Educación Superior, instrumentos que rigen a todas las universidades tanto públicas como privadas, que si bien ha generado cambios todavía hace falta hacer mayores esfuerzos para alcanzar no solo el reconocimiento y la redistribución, sino también otras demandas como la educación superior de calidad libre de racismo y sexismo, aspiración que exige trascender el nivel discursivo para alcanzar la justicia social étnico-cultural y de género.

Demandas que seguirán vigentes mientras se continúen observando en la práctica la falta de reconocimiento o el reconocimiento erróneo como lo señala Nancy Fraser (2007), que se traduce en este caso específico en acciones, ideas, prácticas, discursos racistas y sexistas, acciones que se traducen en formas de opresión y negación de la alteridad femenina kichwa, que activan la agencia política de las mujeres kichwas en diferentes niveles (individual – colectivo) dependiendo de los escenarios en los que se integran, pues cada uno funciona de manera indistinta, ya que se establece un orden social específico para cada grupo, lo cual no impide que se configuren nuevas estrategias cotidianas de acción política.

Desmantelar el sistema complejo de opresión de raza, género y clase en la que nos vemos inmersas las mujeres kichwas, no es un asunto fácil porque en estos escenarios todas y todos quienes formamos parte de la institución universitaria sabemos que estamos ahí para responder a ciertas condiciones y parámetros establecidos (normas y reglamentos) no para disentir con ellas en tanto están configuradas para el beneficio del grupo mayoritario de la comunidad universitaria. Aunque internamente se evidencian situaciones de subordinación bajo una suerte de pasividad también se van consolidando distintas formas de acción política tanto al interior como el exterior de los campos universitarios.

Las estrategias de accionar político que se pudieron registrar se desarrollan en diferentes dimensiones dependiendo del espacio en el que transitamos las mujeres kichwas, tanto es así que al interior de las universidades se reproducen formas discretas de resistencia. Mientras que al exterior se desarrollan formas más expresivas y organizadas de agencia política que vienen a constituirse en estrategias detractoras de las relaciones de poder y dominación.

Voces femeninas kichwas

Situar las voces de las mujeres kichwas en dos campos universitarios privados, donde se ven implementadas ciertas normas y reglamentos que aluden por la inclusión de los pueblos y nacionalidades indígenas bajo distintos mecanismos de integración me impulsa a plantearme las siguientes interrogantes: ¿cómo y dónde estamos las mujeres kichwas?, ¿qué importancia le damos a nuestra identidad étnico-cultural y de género?, y ¿cómo nos posicionamos las mujeres kichwas en estos escenarios?

Para responder a la primera pregunta debemos iniciar señalando que las mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas, nos situamos en dos escenarios distintos en tanto las políticas de acción afirmativa y las políticas de cuotas han sido implementadas indistintamente. Estas normativas que impelen a las universidades de diferentes formas en tanto cada una funcionan bajo lógicas y dinámicas diferentes, me permite develar que las experiencias de las mujeres kichwas en estos escenarios son particulares y específicas.

Entendiendo que, anterior a las normas y leyes elaboradas por el gobierno de turno, las dos instituciones privadas Akapana y Shullana han incorporado iniciativas anteriores a la LOES, cada una lo ha hecho bajo sus diferentes filosofías y procedimientos académicos. En el caso de la Universidad Akapana, inspirada en la filosofía de las artes liberales, la inclusión de las mujeres y hombres indígenas de los diferentes pueblos y nacionalidades, como ya lo hemos visto más arriba, se da a través de un programa de diversidad étnica, instancia encargada de dar seguimiento al desarrollo académico y brindar apoyo financiero a quienes más lo necesitan.

Esta universidad a pesar de tener implementada las políticas de acción afirmativa antes de la promulgación de la LOES, se ha visto en cierta medida interpelada por el

gobierno nacional para que se rija y acate la totalidad de las normativas vigentes en dicha ley. Ante tales exigencias, las autoridades han respondido que sus iniciativas son modelos a seguir porque en este escenario se observa un mayor reconocimiento y respeto hacia los pueblos y nacionalidades indígenas. Discursos que no dejan entrever la situación real que se está generando en estos escenarios, donde se observa transitar en su mayoría población estudiantil blanco-mestiza, extranjera de estratos altos, las mujeres indígenas y aún más los hombres indígenas no se distinguen a primera vista, sobre todo porque much@s de ell@s se han asimilado a la cultura dominante por lo menos en los elementos externos de su cultura (vestimenta), situación que de acuerdo con una autoridad de la misma institución, da cuenta que, con “la asimilación es probable que haya discriminación” (P7, entrevista, 2013).

Este señalamiento que reforzó mi sospecha de que en este escenario el racismo opera de forma camuflada (debido a las políticas incorporadas y el escenario en el que nos movemos) fue despejada a medida que transitaba por los diferentes sitios de la universidad, donde a primera vista se avizoraba una suerte de inclusión y a la vez de rechazo, inclusión en la medida que todos parecen integrados a las dinámicas académicas pero no así a las dinámicas sociales que se generan al interior y exterior de esta universidad.

Esto se debe sobre todo porque la universidad, al sostener los principios de la filosofía liberal, basados en un humanismo desde la visión de Estados Unidos y configurarse como un líder global de la educación superior, adopta la forma ideal de la ideología del capitalismo global, “el multiculturalismo, esa actitud que – desde una suerte de posición global vacía – trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como “nativos”, cuya mayoría debe ser estudiada y “respetada” cuidadosamente” (Zizek, 1998: 22).

En estos escenarios donde aparece instaurado el multiculturalismo que de acuerdo con Zizek “es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respeto” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada” (Zizek, 1998: 22). Situación que permite a los grupos de poder implementar políticas de acción

afirmativa, como si fueran una suerte de favor o cortesía que se otorga a los pueblos y nacionalidades indígenas de ahí que se escuchen los siguientes pronunciamientos:

Cuando comenzamos el programa siempre le preguntábamos:: yo les preguntaba a los chicos, el día de la orientación les decía por qué crees que tienes una beca en la universidad Akapana y había la mitad que me decían ah:: “es que nosotros nos merecemos esto por 500 años de resistencia”, le dije verás date la vuelta y ándate por la puerta porque aquí la universidad no tiene la obligación, ni la culpa de los 500 años de resistencia tuyas pero aquí estamos tratando de cambiar algo y estamos abriéndoles una oportunidad y es más, o sea por lo general estas conquistas en la sociedad se dan a nivel de las entidades estatales pero las entidades privadas tienen el derecho a actuar dentro de lo que son (P1, entrevista, 2013).

En estos escenarios donde los grupos dominantes (una cierta burguesía nacional), que no logra apreciar adecuadamente a las otras culturas, por su misma posición privilegiada que hace que reconfigure una imagen inferior o humillante de los hombres y mujeres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas, discursos que pueden constituirse en una forma de opresión hasta el grado en que esa imagen sea internalizada (Taylor, 2001:58).

Por otra parte están los mecanismos de reconocimiento de las diferencias étnico-culturales y de género interpuestos por el estado, que han sido implementadas en la Universidad Shullana con antelación a la oficialización de la LOES, situación que les ha permitido integrar dichas políticas bajo sus concepciones y lineamientos políticos. Aunque se han visto en la necesidad de renovar sus políticas por el contexto intercultural en el que se ven inmersos, mantienen cierta autonomía administrativa y de funcionamiento, esto sobre todo porque es una institución privada, autofinanciada, gracias a su integración de forma progresiva en el mercado mundial, así como a las dinámicas del imperialismo (Balibar y Wallerstein, 1988: 272).

De ahí que en estas estructuras dominadas por una élite, blanco-mestiza, continúen articulando procesos de formación y desarrollo bajo sus lineamientos y desde la perspectiva eurocéntrica que violenta los cuerpos de las mujeres kichwas, la intersubjetividad y los saberes otros. En esta estructura donde se configuran mecanismos de dominación étnico-cultural y de género es donde están un grupo de mujeres kichwas, quienes son integradas a través de su diferencia étnico-cultural y de

clase, y resisten la subordinación económica, cultural y de género a través de diferentes estrategias que les permite permanecer y concluir sus estudios.

En estos escenarios donde al parecer el racismo convive con el reconocimiento y con esto quiero decir que las políticas de acción afirmativa, al resaltar la diferencia étnica-cultural y de clase bajo los mismos cánones coloniales, que codifican a los indígenas como inferiores o marginales, son mecanismos de inclusión que al ser concebidos para corregir las injusticias económicas y étnico-culturales, estas no terminan por resolver la problemática de raíz. De ahí que se siga observando actos discriminatorios que se reproducen no sólo por las diferencias de género y étnico-cultural sino por la clase. Tal es así que Nina comenta lo siguiente:

Esta universidad es conocida porque tiene, o sea la gente rica va para allá y así y a la gente que tiene menos los ven de menos. Hay grupos formados que vienen de los mismos colegios a estudiar la universidad. Entonces es un poco difícil ingresar a esos grupos. Entonces como que tú podías llevarte con alguien, hablar pero nunca tener una amistad sincera (Nina, entrevista, 2013).

Esto se debe sobre todo porque las prácticas de dominación colonial no culminan, se reconfiguran en los nuevos escenarios políticos – económicos, es así que los discursos racistas que incomodan, menosprecian la cultura de las mujeres kichwas, no cesan en esta institución, como bien lo señala Nina:

Era incómodo desde que entrabas a la universidad porque tú estás yendo con anaco y te paran pues. Los guardias, cuando no estás, te dejan pasar, te dejan pasar pero estabas con anaco, incluso me pasó dos veces que me hacen parar y me dicen ¿estudia aquí? Sí, que su código y que no sé cuántas cosas. Entonces ya llama la atención de los demás. Incluso los propios guardias de ahí al frente (...). Entonces si fue incómodo para mí desde el principio de entrar a la universidad. Claro después ya sabían a veces que ibas y ya no te decían nada pero si hubo unas dos veces que me pararon en la puerta y te decían estudia aquí, tú tenías que decirle si, código, les decías el código y te dejaban entrar y eso para no hacer más grande el problema (Nina, entrevista, 2013).

En estos escenarios donde se sigue observando prácticas, normas, discursos, ideas racistas y sexistas, también se encuentran funcionando mecanismos de control e “integración” tales como las tutorías y asistencias personalizadas, las mismas que se ponen a disposición de toda la población estudiantil, pero con mayor rigurosidad para los estudiantes de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas, pues ellos no

reciben un trato igualitario sino diferenciado tal y como lo comenta un docente de esta institución.

Obvio la universidad podría decir pero les damos un trato diferenciado desde que entran por las becas que tienen, porque tienen mentorías especiales, entonces siempre tienen un trato diferenciado (...). O sea sí, sí es importante para la universidad como institución, incluso por relaciones públicas o imagen hacia el exterior para que miren como tenemos nosotros a la universidad. Además no es nuestra obligación hacerlo pero para que veas lo buena gente que somos lo hacemos no! (P4, entrevista, 2013).

Estas últimas palabras que se introducen a modo de parodia para dar cuenta de las verdaderas motivaciones que impelen a los grupos de poder a sostener el sistema diferenciado, es un espacio donde pierde autenticidad el sistema inclusivo, el cual se va acomodando hacia los miramientos utilitaristas de los otros “grupos minoritarios”, quienes son vistos como objetos útiles para mantener su status y por ende su poder.

Las imágenes sostenidas por los grupos de poder sobre los pueblos y nacionalidades indígenas (objetos, inferiores, incapaces), el racismo y el sexismo, la falta de reconocimiento mutuo en sí mismo, son aspecto que complican la integración y el establecimiento de las relaciones interculturales. A la falta del ejercicio práctico y diario del reconocimiento de la diversidad (Acosta y Martínez, 2009: 8), se observa la conformación de una suerte de guetos o grupos constituidos por afinidad cultural.

Situación que se puede observar en la universidad Akapana, donde los estudiantes blanco-mestizos, indígenas, afrodescendientes y extranjeros, se agrupan entre sí mismos para realizar sus actividades extracurriculares (almorzar, ver películas, jugar, etc.), en cuanto a las actividades académicas o las interacciones en las aulas, se empezaban a generar nuevas formas de inducción tal y como lo señala Nina, “así no te llevas con ese chico indígena, te hacías amiga ya porque teníamos la clase. Entonces ya empezábamos a conocer a más, incluso mis amistades de indígenas fue creciendo. Entonces yo ya conocía a todos y me llevaba con todos así porque la mayoría son de Otavalo. Entonces ya me llevo con ellos” (Nina, entrevista, 2013).

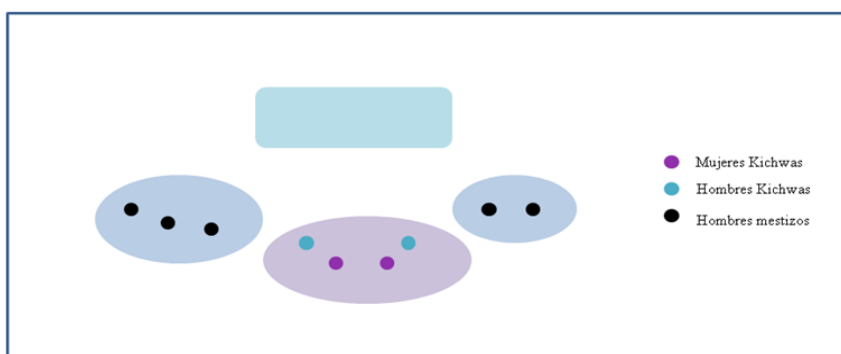
Estas formas de integración de los “grupos minoritarios”, era posible sobre todo porque el grupo de estudiantes de los diferentes pueblos y nacionalidades se fue incrementando a medida que se creó el programa de diversidad étnica, al aumentar su

número, los estudiantes indígenas empezaron a desarrollar nuevas estrategias para resistir en esos escenarios configurados para la “burguesía nacional”.

De ahí que al ingresar a las clases que tomaban las mujeres kichwas, pude observar como las estudiantes indígenas se sentaban junto a sus pares indígenas, en las clases donde existían un número reducido de estudiantes (sociología del deporte), ahí se podía distinguir la siguiente situación:

Gráfica 3.

Ubicación de estudiantes en la clase de sociología del deporte



En las clases con mayor número de estudiantes (administración y estrategias de emprendimiento), las mujeres kichwas son invisibilizadas, se señala esto sobre todo porque si bien ellas estaban ahí, atentas y calladas, unas utilizando su traje, otras asimiladas a la cultura dominante (en lo externo). En estos espacios, los estudiantes que compartían la clase con mujeres kichwas, señalaban que no tenían compañeras indígenas, tal vez porque no interactuaban con ellas o porque pasaban desapercibidas.

En el caso de la Universidad Shullana donde la presencia de hombres y mujeres indígenas es escasa en comparación de la Universidad Akapana, ahí se visibiliza una alumna en las siguientes carreras: economía, artes visuales, ecoturismo, medicina, en la carrera de contabilidad y auditoría estudian dos mujeres indígenas. Hace un tiempo atrás la situación era diferente ya que las mujeres kichwas nos concentrábamos en carreras de ciencias sociales, en sociología estudiábamos cuatro mujeres kichwas de diferentes pueblos y nacionalidades, mientras que en economía, administración de empresas y trabajo social se observaba una estudiante, sin contar con los hombres indígenas que seguían carreras como medicina, geografía, ecoturismo e ingeniería en sistemas, quienes para esa época sumaban cuatro y hoy uno, si bien en la actualidad se observa una mayor

diversidad en las carreras que seleccionan, su participación en estos escenarios se rige a los mismos procedimientos que cualquier otro estudiante becado o no-becado.

Es decir que en la Universidad Shullana donde aún no existen las políticas de acción afirmativa sino únicamente las políticas de compensación social de clase, vigente para todo el estudiantado de esta comunidad universitaria, nosotras las mujeres kichwas impulsadas por nuestra rebeldía buscamos alternativas para abrirnos caminos en estos escenarios donde al no existir políticas de reconocimiento o de integración de la diversidad étnico – cultura y de género nos esforzamos previamente para conseguir becas que otorgan otras instancias no gubernamentales.

Tras obtener el financiamiento de la beca ya sea parcial o completa de acuerdo con nuestra situación económica y el rendimiento académico, nos insertamos a esta institución, donde no existen mecanismos de control o “integración” (tutorías y asistencias) rigurosos como se da en el caso de la Universidad Akapana, aquí las mujeres kichwas participamos con cierta soltura, generando nuestras propias dinámicas de integración, nosotras (ellas) por lo general empezamos entablando relaciones de amistad con estudiantes mestiz@s, sobre todo con aquellos que reconocen y respetan nuestra diferencia étnica-cultural y de género, con ell@s empezamos a socializar en varias actividades extracurriculares dentro y fuera del campo universitario. Estas relaciones que se establecen con determinados alumnos y alumnas, se veían limitadas al observar indicios de racismo y sexismo, situaciones que en estos escenarios no faltaban.

En la medida que las mujeres y hombres indígenas transitamos en dos escenarios donde se observa un entramado de relaciones de dominación y subordinación, donde se enmascaran actos, prácticas, ideas y discursos racistas que aún siguen vigentes, como bien lo expresa Killa, una mujer kichwa que primero transitó por una universidad pública y posteriormente se integró a la universidad privada donde se encuentra actualmente estudiando. Ella da cuenta cómo en la institución pública se manifiestan relaciones de superioridad/ inferioridad entre profesores y alumnos.

Decirle algo que él no haya dicho, algo que no esté en el libro sino en un artículo diferente, capaz ellos se enojaban y te golpeaban con el libro por poco. Entonces eran bastante estrictos, de manejar esa línea de yo hacia arriba y tú abajo y no tenemos porque acercarnos (Killa, entrevista, 2013).

Killa nota las diferencias entre estudiar en una universidad pública y una universidad privada, ella destaca que en la universidad Shullana, institución privada donde actualmente se encuentra estudiando, el racismo y sexismo disminuye pero no desaparece, de ahí que se siguen visibilizando la injusticia cultural y la injusticia económica permeando en los dos escenarios y en los cuerpos de las mujeres kichwas, quienes van resistiendo y superándolo.

Aquí si se me hizo bastante más evidente, aquí ya no es tanto por los profesores, aquí es más por los estudiantes, por tus mismos compañeros y eso también es un grupo bastante seleccionado no son todos, muchos son amigos y no te ven diferente pero hay esa misma clase de personas de que, mi papá trabaja en esto, gana más y que yo soy blanco y que tú eres indígena o que yo tengo mejor descendencia que tú, yo soy mejor que tú (Killa, entrevista, 2013).

En la Universidad Shullana donde se siguen visibilizando relaciones de subordinación y exclusión y la ausencia de las políticas de cuotas y acción afirmativa interpuestas por el estado a través del la LOES, que buscan la incorporación de un mayor porcentaje de estudiantes de los “grupos históricamente excluidos y discriminados” o mejor dicho de los y las estudiantes de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas. Estas políticas de la diferencia que se intenta poner en práctica debe incorporarse bajo el mismo carácter de confidencialidad que se maneja el sistema de pensión diferenciada pues de lo contrario esta terminará por volverse una norma racista en tanto las mujeres y hombres de los diferentes pueblos y nacionalidades aparecerán como inferiores o marginales, aun en la ausencia de la intención de discriminarlas (Fraser, 1997:36).

Mientras no se tenga indicios de la forma como se pretende implementarlas dentro de esta institución las políticas de acción afirmativa y de cuotas, solo queda decir que el racismo y el sexismo continúan siendo en-cubiertos por discursos incluyentes, de “respeto” a la diversidad étnico - cultural y de género. De ahí que se siga visibilizando en los campos académicos la incorporación de las mujeres kichwas en posiciones subordinadas, en tanto nuestros cuerpos son estigmatizados no sólo por nuestra identidad étnico-cultural, sino también por nuestro género y clase, tres formas de subordinación, que los otros utilizan para mantener encubiertos nuestros cuerpos bajo categorías que nos subalternizan.

Estas formas de codificación y jerarquización de los hombres y más aún de las mujeres por llevar nuestro traje y nuestro “kipi cultural”, serán constantemente

cuestionados no sólo a través de los discursos, sino de nuestra misma presencia en estos escenarios porque muchas de nosotras las mujeres kichwas tenemos claro que nos integramos a estos espacios porque “tenemos las ganas de superarnos y de ser mejores. Entonces sí aquí estoy vestida como indígena, sí estoy compartiendo la misma aula con ustedes y tengo otra forma de pensar. En estos espacios tengo que aclarar mis ideas porque estamos en un choque cultural, entre lo mestizo y lo indígena pero no quiero que lo mestizo me subordine sino que lo indígena resurja y sí, somos pocas en estos espacios pero estamos presentes para hacer escuchar nuestras voces” (Yurak, entrevista, 2013).

Al ir tejiendo las trayectorias de las mujeres kichwas diversas que ingresamos en estos espacios, encuentro que las reformas educativas que se han incorporado en las universidades no son suficientes para eliminar toda forma de discriminación por raza, género y etnia menos aún para disminuir las brechas existentes en la matrícula en la educación superior de la población indígena. Estas políticas que suponen respeto y protección de los derechos humanos genera la “ghetización” de los diferentes grupos que integran los campos universitarios, así como nuevas formas de racismo y sexismo que se trastocan bajo los discursos que priman en estos campos. De ahí que Nina, estudiante de la universidad Akapana señala:

Que hay grupos formados de los que vienen del mismo colegio, los indígenas y los de intercambio porque hasta los de intercambio tienen su grupo pero sólo de intercambio. Los estudiantes de Estados Unidos dicen que es muy difícil ingresar a los grupos de la universidad, o sea que hay mucha gente que habla contigo pero nunca es más allá (Nina, entrevista, 2013).

Decir o no decir

En este apartado me centraré en develar el dilema en el que se encuentran algunas mujeres kichwas becadas de la universidad Akapana, quienes fueron entrevistadas para dar cuenta de las principales problemáticas a las que se enfrentan en estos escenarios. Aquí es preciso resaltar que las mujeres y hombres kichwas que ingresan a esta institución forman parte de un sistema de disciplinamiento y vigilancia de los cuerpos que, a diferencia de los otros grupos que componen esta institución, la población

indígena es integrada a procesos más rigurosos de seguimiento en su desarrollo personal durante toda su carrera.

Esto se lo va ejecutando a través de diferentes mecanismos de vigilancia y control de los y las estudiantes mediante la constitución de un programa que establece condiciones para aquellos que perciben los beneficios económicos. De ahí que las mujeres kichwas se encuentran en el dilema entre decir o no decir las actitudes, ideas, prácticas y discursos discriminatorios que permean en estos escenarios pues está en juego su posición dentro de esta institución y dicho sea de paso, los beneficios que perciben de la misma.

Esta situación fue superada tras indicar a las entrevistadas que su identidad estaría protegida bajo un seudónimo, lo que permitió rescatar de las diferentes trayectorias de vida las distintas formas de discriminación no sólo por su identidad étnico-cultural sino por la clase. Aunque al principio algunas de las mujeres kichwas negaban dicha situación, a medida que se iba desarrollando una especie diálogo aparecieron experiencias de racismo, entre ellas se encontró la siguiente:

Principalmente los alumnos de aquí de Akapana se han criado en un ambiente como que de viajes, más internacional, con personas más extranjeras que los locales. Entonces están acostumbrados a interactuar con gringos y cuando nos ven a nosotros aquí piensan que no somos capaces, tienen el estereotipo de que el indígena está sólo destinado a la agricultura, al campo y cosas así (Kinti, entrevista, 2013).

En el caso de Kushi, quien es consciente de que el racismo aún persiste en nuestra sociedad, ella niega que dentro del campo universitario existan tales situaciones, a pesar de que en sus relatos nos encontramos con las siguientes experiencias:

El semestre anterior había compañeros de otras carreras y no sé, la forma de ser de ellos no me gustó, no fue contra mí sino entre ellos, se trataban como que cuando estaban molestos, le decía “ya cállate no seas indio”, les decían. Así de esa forma pero entre ellos, no sé si por hacerme escuchar a mí, no sé pero bueno yo no me sentí mal, no me sentí agredida. Entonces eso es lo que me llamó la atención, dije será que lo dicen de forma despectiva o por burlarse, no sé pero eso como que me llamó la atención (Kinti, entrevista, 2013).

Estas actitudes racistas que son trastocadas en estos escenarios, terminan por evidenciar los imaginarios negativos que permean en las mentes de determinados grupos. Además de estas situaciones se evidencian actitudes que en principio podría decirse que no son

directamente racistas pero se vuelven en una suerte de actitudes paternalistas que terminan por inferiorizar a la población indígena, más aún a las mujeres kichwas.

Por parte de los profesores siempre me han considerado, siempre me están diciendo si entendiste o te podemos ayudar en esto, sino tienes claro esto ven a mi oficina, siento que hay mucha amabilidad por parte de los maestros hacía mi (Kushi, entrevista, 2013).

Estas actitudes de los docentes mestizos hacia las mujeres indígenas, son un ejemplo claro de cómo la cultura dominante (masculina) pretende proteger a las mujeres kichwas, a través de actitudes paternalistas que dan cuenta de las representaciones que los otros tienen de nosotras las mujeres kichwas. De tal forma que nosotras aparecemos “sobre-determinadas desde el exterior” (Fanon, 1973: 95), como pasivas, frágiles, incapaces, ejemplo de ello se da lo siguiente:

En proyectos de aplicación, por ejemplo en clases de sistemas de manufacturas cuando te tocan maquetas o fundiciones, cosas así, es como que a las mujeres no nos dejan interactuar más. Y más directamente en los laboratorios pienso que podemos pero ellos creen que somos más susceptibles por lo que nos designan trabajos de otra índole (Kinti, entrevista, 2013).

En algunas ocasiones estas actitudes son inconscientes porque venimos de una herencia cultural que ha perpetuado los roles y actitudes que deben asumir las mujeres. En el caso anteriormente señalado lo que más destaca es que a pesar de que los otros subestiman nuestras capacidades, las mujeres kichwas no somos esclavas de la “idea” que los otros tienen de nosotras, sino de nuestro parecer (Fanon, 1973: 95). De ahí que continuamos luchando por acceder a la educación superior, y ya insertos en las diferentes universidades reaccionamos desde nuestra diferencia étnico-cultural, nos revelamos a las órdenes que nos imponen desde las instancias patriarcales, más aún cuando estás van en detrimento de nuestro desarrollo profesional.

En la medida que hombres y mujeres kichwas nos encontramos situados en los campos universitarios, donde convergen operadores de dominación, se acentúan las relaciones de fuerza, pues hay un poder que se vale de ciertos discursos para endilgar al sujeto beligerante. Forzados a la sujeción de determinados elementos de una civilización que ignoraba y que se les imponían, algunas mujeres dentro de la universidad Akapana decidían afirmarse como indígenas. “En vista de que el otro dudaba en reconocermelo sólo me quedaba una solución: hacerme conocer” (Fanon, 1973:95), en estos escenarios

donde se dan choques culturales y se reifican las taras racistas y sexistas pude observar pequeñas acciones impulsadas por las mujeres kichwas que tenían como propósito dar a conocer parte de su cultura que muchos la desconocen, en otros escenarios universitarios el accionar político de las mujeres kichwas frente al racismo y sexismo se torna en agencia política en tanto nosotras empezamos a consolidar procesos colectivos y no únicamente individuales para generar cambios en la sociedad.

Manifestaciones de resistencia: entre lo individual y lo colectivo

En esta ocasión me centraré en el campo universitario Shullana que, a diferencia de la universidad Akapana, dentro del periodo de investigación no existían políticas de acción afirmativa sino únicamente de compensación social de clase. De tal forma que todas las personas que nos inscribimos en esta institución nos regimos bajo los mismos procedimientos establecidos para toda la comunidad universitario. Aunque esta universidad tiene incorporado el sistema de pensión diferenciado (política de compensación social de clase), de carácter confidencial y obligatorio, al no contar con políticas de reconocimiento, la participación de mujeres y hombres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas es menor del 1% de toda la población estudiantil. Situación que tiene que ver no sólo con las precarias condiciones económicas sino como ya lo habíamos señalado anteriormente al ineficiente nivel educativo de los colegios, el racismo y las formas patriarcales solapadas que interfieren en nuestro desempeño y participación académica en estos escenarios.

A pesar de las diferentes problemáticas que debemos resistir y enfrentar en este campo universitario, las mujeres kichwas respiramos un ambiente mucho más incluyente, en tanto no somos vigilados ni controlados mediante programas de seguimiento y evaluación específicos para nuestro sector, lo que permite a la población estudiantil indígena transitar con cierta libertad y comodidad dentro de este escenario, pues no existe un ejercicio de coerción y vigilancia directo y permanente, lo que nos permite expresar de manera más directa la mirada crítica de sus (nuestras) experiencias en esta institución.

Espacio que como bien señalé anteriormente cuenta con un número muy reducido de población indígena, que en su mayoría somos mujeres kichwas de la sierra

norte y sur del Ecuador, quienes al estar insertas en dinámicas totalmente diferentes a la de los estudiantes de la universidad Akapana, generamos otros procesos de integración y de acción política no sólo individual sino colectiva. De ahí que retome la pregunta inicial de esta investigación: ¿cómo nos posicionamos las mujeres kichwas frente al racismo y el sexismo en las universidades de Quito?, ¿cómo la resistimos y/o la subvertimos?

Entendiendo que nos situamos en escenarios donde el inferiorizado tiende a valorarse y el superior tiende a la jerarquía (Fanon, 1973:174). En este caso abordo las distintas estrategias que inferiorizan a las mujeres kichwas ya sea por nuestra identidad étnico-racial, de género y clase. Tales “como que yo soy más, tú eres de provincia (...) yo tengo una mejor cultura, yo soy blanco y tu eres indígena” (Killa, entrevista, 2013).

Ideas, discursos, actitudes racistas y sexistas que se evidencian sobre todo en la subvaloración de nuestra capacidad intelectual, desempeño académico y descalificación de nuestros conocimientos, prácticas culturales y formas de vida. Procesos de dominación y prácticas de discriminación frente a las cuales nosotras las mujeres kichwas reaccionamos y nos situamos de manera diferente, a las mujeres negras, afrodescendientes y amazónicas. Estas actitudes que resuenan sobre todo en una universidad pública, no se diferencian de las ideas que se sostienen en las universidades privadas donde se escuchan improperios similares pero a la vez se generan otras formas de exclusión, tal y como señala Killa respecto al proceder de su compañero de clase que mostró actitudes racistas:

Él se metía en mi grupo de amigos y conversaba con ellos y trataba como que de aislarme principalmente cuando me veía con anaco, cuando yo estaba con anaco él jamás me dirigía la palabra, capaz que no me saludaba pero si sí me saludaba pero nada más, no hablaba conmigo. Cuando estaba con pantalón tal vez cruzaba una que otra palabra. Recuerdo que una vez que estaba con pantalón me dijo que así lucía mejor (Killa, entrevista, 2013).

Encontrar sentido a estas actitudes de negación, inferiorización, discriminación y subordinación no sólo por ser mujeres sino por ser indígena, en un espacio donde priman “sistemas opresivos de estructuración nacional basado en la preponderancia de grupos cuya hegemonía se basa en la minorización: explotación, especialización, exclusión, subordinación, es decir en la opresión étnica construida sobre la

inferiorización de la identidad particular de los pueblos indígenas” (Lagarde, 1993: 427).

En este ejercicio de subalternizar a la otra, las mujeres kichwas llevamos la peor parte porque estamos inmersas en espacios donde prima el orden patriarcal que niega y subordina a quienes nos “proponemos existir desde nuestras identidades” (Lagarde, 1993: 428). En este caso somos las mujeres kichwas, que al hacer visible nuestra identidad étnica-cultural, enfrentamos actitudes racistas y sexistas que se generan a partir de la ignorancia del otro, situación que lo explica de mejor manera una de mis informantes, Killa quien señala que las actitudes racistas y sexistas no son las mismas en los campos académicos que en las calles.

El racismo está ligado a la ignorancia y creo que en lo académico eso no está bien porque generalmente si estás estudiando y te estás quitando tu ignorancia, debes quitarlo no sólo en tu carrera sino en otras cosas. Entonces creo que en la universidad es menos que en la calle, porque en la calle puedes encontrar mucha más gente ignorante que, por el hecho de identificarse como mestizos creen que son superiores a ti. Entonces ahí si he visto cosas que si me han afectado muchísimo más y hasta ahora me afectan y no voy a permitirlo (Killa, entrevista, 2013).

La distinción que establece Killa de los escenarios por los que transitamos, da cuenta que en el ambiente institucional en el que nos movemos, es un espacio donde el racismo cambia de fisonomía, porque son otros los individuos que transitan por ella, son estudiantes y académicos que expresan formas más sutiles de racismo y sexismo pero no por ello menos agresivas sino más insidiosas.

En la medida que no existe un efectivo reconocimiento de hombres y mujeres indígenas de los diferentes pueblos y nacionalidades, las mujeres kichwas, que somos una mayoría que queremos conservar nuestra alteridad, desarrollamos una capacidad de acción en estos escenarios donde se reconfiguran las relaciones de dominación. De ahí que las mujeres kichwas imponemos nuestra presencia al interior de las estructuras que nos inscriben en la inferioridad. Restituimos nuestras voces para develar las relaciones de poder como la raza y la clase que visibiliza sujetos encubiertos como resultado de las representaciones y discursos que nos naturalizan.

El racismo y sexismo institucionalizado que termina por afectar sobre todo a las mujeres y los hombres que decidimos existir a partir de nuestra identidad étnica-cultural, alzamos nuestras voces en estos espacios que durante varios siglos nos han sido

negados. Estamos aquí desafiando al poder de diferentes maneras, una de ellas es utilizando nuestra vestimenta “como un acto político de denuncia y demanda a aquellas burdas formas de comportamiento y actitudes frente a lo diferente” (De la Torre, 2010: 3).

De ahí que las mujeres kichwas vamos articulando actos de resistencia para cambiar situaciones de subordinación y opresión por el género, la raza y la clase. Acciones políticas que se materializan en producciones tales como cortos y videos musicales. De entre ellos resuenan dos trabajos: *Mírame Bien* y *María*, realizados en el 2009, por una mujer kichwa, estudiante de la universidad Shullana, quien denuncia una práctica y discurso racista, como es el uso del término María, el cual es esgrimido por los blancos-mestizos como una forma de agresión contra las mujeres indígenas. Manai productora de estos cortos realiza el trabajo a partir de su experiencia individual y colectiva.

Ahí empiezo a topar temas de género y empiezo a hacer estos videos que son como una forma de crítica a estas formas de violencia que lamentablemente vivimos las mujeres indígenas (Manai, entrevista, 2013).

Estas acciones que buscan producir cambios, se van construyendo hilando experiencias de mujeres diversas, de sus (nuestras) luchas y formas de resistencia que ejecutamos cada una. Vivencias que van dando forma al video denominado *Testimonios de Mujeres*, que tiene como objetivo visibilizar la agencia social de las mujeres indígenas en los diferentes espacios que habitan ya sea en sus comunidades, universidades y organizaciones. Posicionamientos dentro de la red de relaciones de poder en las que se ven inmersas cada una, acciones de resistencia a las diferentes formas de opresión racial, de género y económica.

Estas “voces femeninas”²² resurgen en otros escenarios académicos, a través de estudiantes indígenas como Manai quien al cerrar su proceso universitario este año develando el accionar político de las mujeres indígenas a través de videos, retoma nuevas formas de incidencia a través de la pintura.

²² Término utilizado por Celia Amorós (2011) en su artículo ¿Voces feministas o voces femeninas? Que se refiere a la distinción entre un proyecto femenino de otro feminista. En la medida que el feminismo no existe sino como proyecto emancipatorio. Todas lo demás serán “voces femeninas” pero no “voces feministas” ya que sus luchas están mediadas por diferentes deseos que motivan a sus integrantes a desarrollar capacidades específicas de accionar político.

Todo esto como producto de experiencias de discriminación étnica-racial, de género y clase. Frente a lo cual queda claro su (nuestro) posicionamiento que viene a ser una suerte acción política de denuncia de hechos que, para nosotras las mujeres kichwas, su aporte resulta transgresor en tanto lucha por el nacimiento de un mundo humano, es decir, un mundo de reconocimientos recíprocos (Fanon, 1973:180) “para generar una sociedad realmente armónica y equilibrada” (Manai, entrevista, 2013)

Este accionar político que emerge de las experiencias vividas fuera de las instalaciones educativas, van enlazadas a todas esas formas de discriminación que enfrentamos las mujeres kichwas en diferentes escenarios. De ahí que se constituya en un instrumento para denunciar y visibilizar actitudes racistas y sexistas que no permiten convivir en armonía con los otros.

Por otra parte Killa, en ese campo por el que transita veo perfilarse su agencia política, buscando cultivar elementos que constituyen su identidad, no aquellos que la oprimen sino aquellos que la liberan no sólo del orden patriarcal sino del sistema que busca homogenizar a la población. En ese sentido ella se enlaza a la agencia política entendida “como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas” (Mahmood, 2008:168). En estos escenarios (universidad) Killa se encuentra consigo misma y se desencuentra con los otros que la excluyen por su identidad étnico - racial, de género y clase.

Tanto Killa como Manai inician un proceso de integración a otras redes, colectivos y organizaciones donde precisamente se escuchan las voces disidentes que propugnan por un cambio profundo de la sociedad ecuatoriana. En ese mismo sentido las dos estudiantes de la universidad Shullana van desarrollando su capacidad de acción fuera de estos escenarios, en colectivos, movimientos y organizaciones, más claro en procesos organizativos que de acuerdo a Manai terminan por convertirse:

En espacios que tienes para aprender y para aportar de alguna forma (...) De ahí que los procesos de reflexión que hemos venido teniendo sí es importante llevar a cabo y fomentar una sociedad en la que la interculturalidad no como una palabra así suelta sino como una vivencia que se pueda desarrollar (Manai, entrevista, 2013).

Los espacios en los que Manai y otras estudiantes participa son: Red de Gestores Kichwas, Teatro Libertades, Colectivo de Artistas Kichwas - SUMAKRURAY y la Organización de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador - OPNAEC. Escenarios donde

se desarrollan procesos organizativos emprendidos por mujeres y hombres jóvenes kichwas que transitan en la ciudad de Quito, donde empiezan a generar sus (nuestras) propuestas de lucha a partir de los diferentes actores que la componen tales como indígenas, mestizos y afrodescendientes.

Cabe resaltar que frente a estas acciones de incidencia política tanto individual como colectiva, en la universidad Akapana, las mujeres kichwas en su gran mayoría destacan la importancia de su identidad pero no participan desde nuestra identidad étnico – cultural. Con esto quiero decir que, dejan de utilizar su vestimenta tradicional y en ocasiones niegan y/o ocultan su identidad, asimilándose a la cultura dominante en aspectos externos más que internos.

Aunque algunas mujeres en ciertas ocasiones deciden “existir desde nuestra identidad”, nuestra diferencia, saben que esto también genera procesos de marginación y exclusión no sólo por parte de los grupos de poder blanco-mestizo sino también de los mismos miembros de su grupo identitario. Nina me explicaba que, en las ocasiones que ella decidía ir a su universidad con anaco, sus compañeros y compañeras indígenas le decían “por qué vienes con anaco y yo les respondía porque es mi ropa” (Nina, entrevista, 2013), y cuando Nina les preguntaba lo mismo a sus compañeras, se encontraba respuestas como que no les gusta, no me quiero poner. Estas discusiones generalmente conducía “armar conflicto y el ambiente se ponía tenso” (Nina, entrevista, 2013).

A esto hay que añadir otra situación que se generó en la institución, “el que dirige todo esto de diversidad étnica en un comunicado dijo que están haciendo una encuesta para ver cómo te defines o algo así. Entonces defínete como Kichwa Otavalo o de otra comunidad y decía como una nota especial pero defínanse como son no por el hecho de cortarse el cabello ya van a creerse mestizos puso una nota. O sea me imagino que hay gente que se corta su cabello y dice ya soy mestizo creo que por eso él puso esa nota” (Kushi, entrevista, 2013). Los problemas de identidad es otra problemática que se debe investigar a profundidad para entender lo que está sucediendo sobre todo en el caso del pueblo Otavalo que es una población de artesanos y comerciantes que viaja alrededor del mundo.

Centrándome en mi tema de análisis, es preciso destacar que las mujeres kichwas de la universidad Akapana que fueron entrevistadas, en su mayoría son de clase

media, ellas más que encaminarse hacia la transformación de las relaciones de dominación, desarrollan actos individuales como las señaladas a continuación:

Ahora me encuentro realizando mi proyecto de tesis donde estoy realizando un proyecto por medio de los conceptos andinos, que por lo general en las universidades del país no la tienen como parte de la malla curricular tratar estos temas muy propios del país. La forma en la que puedo llegar a que el país conozca a plenitud nuestra riqueza cultural es la de aportar con proyectos académicos reafirmando así nuestra identidad. Este es un primer paso hacia el entendimiento de nuestros conceptos andinos y con el tiempo de mi carrera profesional los voy a continuar desarrollando para continuar con su evolución (Sacha, entrevista, 2013).

Estas acciones individuales terminan por sacar a la luz una parte de lo que constituye el mundo andino frente a la negación de esta realidad. Más allá de ser actos de resistencia son intentos individuales que terminan manteniéndose dentro de los parámetros definidos de la cultura dominante. Es decir que las mujeres kichwas que se encuentran bajo condiciones y procesos que las subordinan intentan desarrollar discursos y actos que buscan situar su identidad en los diferentes campos de poder.

De ahí que en nuestros contextos específicos, las mujeres kichwas que nos encontramos en posiciones subordinadas en los dos campos universitarios desarrollamos formas particulares de agencia política. De acuerdo a la posición que ocupamos en la estructura jerárquica, nuestras experiencias y espacios que habitamos (campo, ciudad, capital). Estos factores determinan el florecimiento de la agencia política de nosotras las mujeres kichwas, quienes sostenemos posturas diferentes frente al racismo y el sexismo porque tenemos formas particulares de vida.

Lo que resalta en estos dos escenarios es que las mujeres kichwas que vienen del campo a la ciudad para ubicarse en otros espacios como la universidad, empezamos a construir nociones de autonomía. De tal forma que al alejarnos de nuestro hogar empezamos a vivir la vida bajo nuestros propios términos (Anzaldúa, 2004: 72) pues nos separamos de nuestra familia, nuestra comunidad. De ahí que se cuestionan los roles bien marcados para los hombres y las mujeres kichwas en las comunidades.

Por ejemplo me pareció impactante cuando llegué aquí y vi que un amigo mío lavaba los platos, o sea en mi casa cuando van a lavar los platos, mi papi, mi abuelito, mis tíos, ellos sabe Dios que estaban haciendo. Esto antes porque ahora un poquito ha cambiado jamás mi papi coger un plato e ir a lavar pero mi mami si nos decían coge el plato y anda lavar tu plato y ahí entregas o después de terminar de

comer, de cocinar era como que las mujeres les tocaba lavar los platos, arreglar un poco para no dejar hecho un desastre, igual para cocinar generalmente sólo las mujeres las que hacíamos y mi abuelito ayudaba con el horno pero ya cuando ocupábamos el horno porque sino no. Entonces aquí cuando yo vi a un hombre lavando los platos fue como que oh::: Dios mío un hombre está lavando los platos pero ya ahora como que ya no estamos en Cotacachi con mis hermanas igual, ya a mi papi ya le toca empezar hacer cosas, antes no cocinaba ahora algo, algo trata de cocinar, no lavaba los platos, a veces como que lavaba los platos, antes jamás cogía una escoba mi papi pero ahora ya le toca. Antes mi mami era ah:: planchen la ropa de blanco de tu papi y nosotras decíamos bueno vamos. Antes era plancha. Ahora es dame planchando y es como que no, planche usted porque a mí no me gusta planchar. Entonces ahora yo ya le veo a mi papi y es yo porque tengo que planchar, no me gusta planchar, además no puedo planchar (Killa, entrevista, 2013).

Esto da cuenta como las mujeres kichwas que nos incorporamos al mundo de la academia desarrollamos otras formas de incidencia en los diferentes espacios en las que nos encontramos inmersas. En esa misma línea, otras mujeres kichwas generamos nuevas capacidades para rebelarnos y protestar cuando nuestra cultura es atacada por la ideología dominante del mestizaje y cuando los hombres machistas intentan encadenarnos en nombre de la protección (Anzaldúa, 2004: 78-79). Esta situación se devela en la experiencia de Nina, a la cual se entretienen otras historias de estudiantes kichwas quienes enfrentamos amenazas constantes a nuestra cultura y género, no sólo por parte de la población blanco - mestiza sino también por nuestra propia familia y comunidad, que cuestionan sobre todo nuestra rebeldía, esas otras formas de existir que son vistas como una amenaza a nuestra cultura, sobre todo por parte de los hombres kichwas, quienes sobreponen sobre nuestras espaldas la tarea de ser transmisoras de nuestra cultura, siendo este un deber tanto de los hombres como de las mujeres kichwas.

La amenaza a nuestra cultura y género se va gestando indistintamente, de modo que se puede observar como determinados grupos de la élite otavaleña, sobre todo las nuevas generaciones que no quieren ser indígenas, ponen en tensión o crisis aquellos que queremos actuar desde nuestra diferencia étnica - cultural, y por otra parte están nuestros padres, tíos, hermanos que intenta constreñir el florecimiento de nuestra autonomía mediante su oposición a la participación de las mujeres kichwas en actividades sociales y políticas, así como la exigencia en el uso constante del traje para ir a la universidad.

Frente a tales situaciones, en el caso de Nina no se niega como indígena, se reafirma como tal, ella señala que “sabe que ser indígena no es una cuestión únicamente de nombrarse sino que es todo un conjunto (idioma, vestimenta, formas de vida)” (entrevista, 2013) que se va trastocando en el tiempo – espacio, lo que no implica perder nuestra identidad étnico-cultural, ella intenta protegerse de las constantes amenazas a su identidad en su universidad y así también intenta dejar florecer su autonomía en tanto mujer en medio de los sistemas de opresión que infringen su cuerpo, tal es así que desarrolla estrategias de negociación con su padre en el uso de su traje

Al principio él quería que utilizemos tres días anaco para ir a la universidad y dos nos íbamos con pantalón. Después igual él ya bajo dos días con anaco y tres con pantalón, así, o sea sí pero por lo menos, él quería que por lo menos, por lo menos siquiera una vez a la semana nos vayamos con anaco (...) Verás yo te puedo decir algo, a veces yo nunca, nunca pero nunca he sentido que debo ocultar que soy indígena, o sea nunca decir no es que yo no soy indígena, o cosas así, nunca, nunca y la vestimenta a veces digo que sí la he ocultado (...) pero cuando yo trabajé, lunes, martes, miércoles, jueves, viernes, era con anaco, es que eso yo tengo muy claro, tengo demasiado claro, el trabajo es muy importante. Al trabajo todos los días iba con anaco, no me importaba, en la universidad si iba a veces pero no con la misma frecuencia que al inicio pero eso no implica que yo quiera ocultar ser indígena no, tampoco, no, no, eso si no, creo que por lo que me educó mi papi, mi mami. Entonces nunca, nunca, he sentido la necesidad de ocultar que yo sea indígena (Nina, entrevista, 2013).

Finalmente queda señalar que todas las formas accionar político, entendiendo por esta a las reacciones individuales de las mujeres kichwas, las mismas que se visibilizan desde la elaboración de tesis donde se legitiman otros saberes, la participación desde nuestra diferencia étnico-cultural (uso de la vestimenta), la restitución de nuestras voces, la resignificación de los imaginarios negativos, la rebeldía para acatar órdenes que van en detrimento de nuestro desarrollo académico, la incorporación de saberes y prácticas culturales propias de su comunidad al interior de la comunidad universitaria (un ejemplo es la formación de grupos de danza o música), el desarrollo de proyectos musicales donde se busca el diálogo las diferentes culturas. Por otra parte encontramos acciones más colectivas a las que ubico como agencia política que va desde la lucha permanente por acceder a la educación superior, la producción de documentales que nace de las voces diversas de mujeres kichwas de los diferentes entornos, la consolidación de procesos organizativos que tiene como finalidad generar conciencia en la sociedad

ecuatoriana del valor que tiene nuestra identidad étnico-cultural y la importancia del diálogo entre las diversas culturas.

Las diferentes reacciones que se han venido develando van forjando la historia de la resistencia de las mujeres kichwas en otros contextos, donde el poder pretende atraparnos en sus redes para ser funcionales a su sistema. Ciertamente las mujeres kichwas nos levantaremos y reaccionaremos contra el desprecio y la negación de nuestra cultura, la discriminación contra las mujeres, la violencia institucional, económica y política imperante en los diferentes espacios que habitamos. Nosotras las mujeres kichwas no descansaremos mientras existan estas formas de opresión de clase, étnico-cultural y de género, nuestra llama de rebeldía seguirá encendida hasta dejarlas en cenizas.

CAPÍTULO V CONCLUSIONES

Transitar por dos universidades privadas – Shullana y Akapana – participar y observar la presencia de las mujeres kichwas diversas y su interacción con l@s miembr@s de estas instituciones en sus diferentes espacios - tiempos, me permitió constatar que en estos dos escenarios convive el reconocimiento con el racismo y el sexismo. En la Universidad Akapana sobre todo porque existen políticas de reconocimiento de la diversidad étnica – cultural, así como un programa de diversidad étnica. Estos instrumentos al mismo tiempo que dan paso a una mayor incorporación de la diversidad étnica - cultural aparecen enlazadas a un sistema riguroso de control y seguimiento del desempeño académico de los grupos pertenecientes a los diversos pueblos indígenas y afrodescendientes, un mecanismo de integración con retórica paternalista y no en igualdad sino en una práctica de ghetización.

Los mecanismos de control e “integración” que están entrelazados con las políticas de acción afirmativa o de reconocimiento son una versión más apegada al estilo del modelo dominante que a un modelo del contexto intercultural que apela por el reconocimiento recíproco entre iguales. En la medida que la universidad Akapana se constituye como una institución privada, desde una visión de Estados Unidos, integra sus políticas bajo los mismos ideales imperiales masculino - androcéntrico. Observar a mis informantes en este campo de poder me ayudó a entender que, el escenario por el que transitan (universidad) las mujeres kichwas opera bajo la lógica multicultural que utiliza como herramienta conceptual la interculturalidad. Es decir que a través de las políticas de inclusión y del supuesto reconocimiento y respeto de la diversidad se enmascara un nuevo modelo de dominación y subalternización de l@s otr@s. De ahí que al interior de esta institución se observaba prácticas, ideas, discursos racistas y sexistas que se evidenciaban en el proceso de acompañamiento a mis informantes en cada una de sus actividades y experiencias de vida.

En este escenario las mujeres kichwas en su mayoría aparecen asimiladas a la cultura dominante por lo menos en lo externo (vestimenta), este recurso que les permite pasar desapercibidas a las miradas de los otros, hace que disminuyan las tensiones externas (sobre todo en las interacciones que se establecen con hombres mestizos), no

así las tensiones internas (problemas de identidad) que se vuelven más conflictivas al incursionar en espacios donde su identidad étnica-cultural es inferiorizada. Aunque las estudiantes indígenas se liberan de algunas prácticas y actitudes racistas y sexistas al encubrir sus cuerpos bajo el ropaje de la cultura dominante, la opresión de clase toma vigencia sobre sus cuerpos sobre todo en los escenarios donde el status económico y cultural marca límites para integrarte con los otros en posiciones igualitarias.

En el caso de las mujeres que participaban desde su diferencia étnica – cultural dieron cuenta de un sinnúmero de experiencias racistas y sexistas que se evidencian en las actitudes paternalistas de docentes y de las autoridades, la subvaloración de los saberes y prácticas culturales, la inferiorización de la capacidad intelectual de las mujeres. Todo esto se conjuga con prácticas que subalternizan a las otras, un ejemplo de esto ya lo mencionaba Kinty más arriba, quien por un lado escuchaba de sus profesores reconocer en ella su capacidad intelectual pero por otro lado observaba el establecimiento de reglamentos específicos para la población indígena (exigencia de un promedio académico inferior al exigido a toda la población estudiantil), lo que ponía en entre dicho su (nuestra) desempeño académico.

Por otra parte se evidenciaban situaciones específicas de racismo y sexismo como la interpelación de los guardias a las warmis al momento de ingresar a la institución con nuestro traje, a esta también se suma otra experiencia similar de una estudiante de la Universidad Shullana, una institución donde no existen políticas de reconocimiento pero si de compensación social para otorgar igualdad de oportunidades a estudiantes económicamente diversos. En este escenario donde no existen políticas de reconocimiento de la diversidad étnico-cultural, las mujeres kichwas buscamos otras alternativas para acceder a la educación superior privada y desarrollamos estrategias para enfrentarnos y resistir a las diferentes situaciones de discriminación racial, de género y clase, como lo hizo una Mujer Saraguro, a quien los guardias de la universidad Shullana le acusaban de ingresar a comercializar sus productos, situación que trascendió porque la estudiante no tenía en sus manos el carnet que la identificara en su calidad de estudiante, lo que hizo que los guardias impidieran su ingreso y la estudiante para no perder su clase, corrió esquivando a los guardias para ir en busca de su decano, quien certificaría que sí, es estudiante.

Estas y otras manifestaciones racistas y sexistas que muchas veces pasan desapercibidas al interior del campo universitario se ponen a consideración de las lectoras y los lectores con el propósito no sólo de evidenciar el sistema de opresión que infringe los cuerpos de nosotras las mujeres kichwas por nuestro género, etnia y clase sino también para dar cuenta del accionar político que emprendemos las mujeres kichwas bajo diferentes dimensiones con la finalidad de derribar todos los estereotipos que se reconfiguran sobre nuestros cuerpos, tales como pasivas, sumisas e incapaces que, en estos nuevos escenarios y contextos son trastocados bajo otros términos como: responsables, meticulosas, ordenadas, calladas. Ideas que al ir urdiendo más a fondo se van acercando cada vez más a las primeras imágenes y/o representaciones que nos subordinan e inferiorizan.

Entendiendo que las mujeres kichwas que ingresamos a estas dos instituciones somos diversas, no sólo porque provenimos de diferentes pueblos y nacionalidades indígenas sino porque procedemos de diferentes estratos sociales entre medios y bajos, siendo que en la Universidad Akapana a diferencia de la Universidad Shullana, existe un mayor número de estudiantes indígenas procedentes del pueblo kichwa Otavalo, quienes se encuentran en una mejor posición económica gracias a la actividad comercial a la que se dedica, la producción y comercialización de artesanías, actividad que les ha permitido viajar por el mundo, conocer otras realidades y posicionarse de mejor manera en estos nuevos escenarios en los que van incursionando.

Aunque no tod@s l@s estudiantes que provienen del pueblo kichwa Otavalo se encuentran en la misma posición económica, este grupo a diferencia de otros pueblos y nacionalidades son imaginados bajo otros parámetros que les ubican sobre otros pueblos y nacionalidades indígenas, lo que empieza a generar tensiones en las relaciones entre sus pares. De ahí que los estudiantes que provienen de otros pueblos no Otavalo empiezan a crear sus propios grupos, sobre todo cuando se trata de ir a espacios de consumo de alimentos y entretenimiento pues al no contar con los mismos recursos económicos que determinadas personas del pueblo Otavalo, forman sus grupos para dirigirse a sitios mucho más accesibles a su economía.

Las tensiones entre los grupos étnicos se intensifican con la intervención de las autoridades y docentes ya que establecen sistemas clasificatorios entre los grupos que ingresan a través del programa de diversidad étnica, donde se observan relaciones de

poder entre los mismos grupos étnicos en tanto los pueblos kichwa Otavalo que son mayoría son ubicados en una mejor posición frente a los otros pueblos y nacionalidades indígenas, un ejemplo de esto son las distinciones que utiliza un docente para agruparlos entre pueblos del norte (emprendedores) y pueblos del sur (sumisos, conformistas), situación que termina por subordinar a unos más que a otros. De ahí que el patriarcado, como aquel sistema de dominación, que no es universal, no afecta a todas las mujeres por igual, sino que de acuerdo con las experiencias situadas tienen efectos particulares (Curiel, 2011: 216).

Entonces las mujeres somos diversas (por la clase social, nacionalidad étnica – cultural, edad, ubicación geográfica) pero los espacios en los que estudiamos son comunes en tanto el reconocimiento convive con el racismo y el sexismo, en ese sentido partimos de la premisa de que las mujeres kichwas reaccionamos, de acuerdo a las experiencias de discriminación racial y de género que enfrentamos, y según los espacios que habitamos, es así que las estudiantes kichwas de la Universidad Akapana que se encuentran inmersas en un escenario donde existen mecanismos de control e “integración”, clasificación y jerarquización mucho más riguroso y específico para este sector, su accionar político se ve limitado pero no por esto reprimido en su totalidad, de ahí que encontramos estrategias de resistencia más individuales que colectivas. Mientras que nosotras las estudiantes kichwas de la Universidad Shullana, al no estar sujetas a mecanismos de control e “integración” tan específicos y rigurosos, desarrollamos estrategias de resistencia tanto individual como colectiva, a la que denomino agencia política en tanto se desarrolla incluso por fuera de las instituciones académicas, diversos espacios de encuentro que se constituyen en nuestras trincheras para generar procesos colectivos de lucha para enfrentar y resistir las diferentes formas de dominación cultural, de género y clase.

En ese sentido queda señalar que las mujeres kichwas sobre todo de la Universidad Shullana desarrollamos una capacidad de acción política desde nuestras experiencias personales y colectivas, personales en tanto hemos enfrentado situaciones de subordinación, dominación y exclusión no sólo por ser indígena, sino por ser mujer y en muchos casos por ser pobre, triple opresión que va variando su intensidad de acuerdo a los espacios por los que transitamos, por ejemplo en las universidades privadas el racismo y sexismo es mucho más sutil y no por ello menos insidioso, en las calles es

mucho más flagrante y agresivo, y a estas, nosotras, las mujeres kichwas las vamos hilando con las injusticias étnico-culturales, socioeconómicas y de género que enfrentan los diversos pueblos y nacionalidades en otras dimensiones, al enlazar todo las injusticias se constituyen en activadores de nuestra agencia política.

De ahí que nosotras, las mujeres kichwas iniciamos nuestra participación desde nuestras diferencias étnico-culturales en las universidades privadas, donde retomamos sobre todo aquello que enriquece nuestro conocimiento y por ende nutre nuestras luchas (Sánchez, 2005:50), que toman caminos diferentes en este nuevo escenario político, donde el reconocimiento convive con el racismo y el sexismo, bajo una suerte de inclusión/exclusión que se coloca como una barrera para impedir que nosotras reconfiguremos las aspiraciones revolucionarias y transformativas que se van entretejiendo.

En la medida que las políticas que supuestamente responden a las demandas de los “grupos históricamente excluidos o discriminados” estén entretejidos con el racismo y el sexismo, no transformaran las estructuras de dominación y menos aún se alcanzará la participación igualitaria, el hecho de estar insertos en un nuevo patrón de poder mundial más perverso y deshumanizante dará paso para que se mantengan o amplíen las brechas de acceso a la educación superior entre la población blanco-mestiza y los “grupos históricamente excluidos o discriminados”.

Aunque en la actualidad se observa que las mujeres kichwas ingresamos en un porcentaje mayor que los hombres kichwas, nuestro número es muy reducido frente al porcentaje de la población blanco - mestiza que ingresan a la educación universitaria. Situación que “está arraigada en procesos y prácticas que sistemáticamente ponen a unos grupos de personas en desventaja frente a otros” (Fraser, 1997: 23). Ante las desigualdades y las injusticias que enfrentamos las mujeres, se escuchan las voces femeninas kichwas en estos escenarios donde dejamos claro que: “consideramos que ser mujer indígena es un orgullo pero a la vez es una lucha constante porque tienes que enfrentar al racismo, al machismo y esa es una lucha bien dura. Creo que también las mujeres hemos tenido muchas acciones a partir de las cuales se han reivindicado el rol que nosotras tenemos en la sociedad, pero ahí estamos nosotras también, dando paso así, chiquitos pero que van generando cambios” (Manai, entrevista, 2013).

Estas acciones de resistencia a las que hace referencia Manai son las producciones video gráficas en contra del racismo y el sexismo, acciones a las que se van entretejiendo la elaboración de tesis que recuperan elementos andinos, el uso de la vestimenta, “la desobediencia a los mandatos patriarcales” (Galindo, s.f.: 134), la presencia desde nuestra identidad étnico-cultural. Con estas iniciativas buscamos hacer una crítica a la universidad y a sus mecanismos de integración, también queremos recordar la existencia de la diversidad y deconstruir los imaginarios negativos que se han reconfigurado sobre las mujeres y hombres de los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas.

Estas acciones de resistencia que aparecen como símbolo de denuncia a las prácticas, actitudes, discursos y representaciones racistas, deja entrever que el racismo y el sexismo lleva a que la experiencia universitaria se politice de forma progresiva, iniciando por repertorios de acción individual en la vida cotidiana que posteriormente se traduce en acciones colectivas para dar vigencia a una nueva agenda política que incorpora más elementos como una educación (básica, secundaria y superior) libre de racismo y sexismo, la producción y difusión de conocimientos, la recuperación de la memoria historia de los pueblos y nacionalidades en los diferentes niveles de educación. Como ya lo estamos viendo el reconocimiento integrado en la constitución y las políticas públicas no cerró la agenda política del movimiento indígena y las mujeres más bien dio paso a la configuración de nuevas formas de resistencia en los campos de poder, uno de ellos es el campo universitario donde nuestra sola presencia y voz es un ejercicio de resistencia que, al conjugarse con otras iniciativas, las voces de protesta alzarán de tono y como ya lo señalaba una warmi estudiante seremos pocas pero seguiremos aquí para tomar lo que nos sirve y actuar cuando las condiciones lo permitan.

BIBLIOGRAFIA

- Acker, Sandra (1994). *Género y educación. Reflexiones sociológicas sobre las mujeres, la enseñanza y el feminismo*. Madrid: Narcea S.A.
- Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (2009). *Plurinacionalidad: democracia en la diversidad*. Santiago de Chile: Universidad Bolivariana.
- Althusser, Louis (1994). “Ideologías y aparatos ideológicos de Estado”. En *Ideología. Un mapa de la cuestión*, Slavoj Zizek (Comp.): 115 – 155. Argentina – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A.
- Amaluisa, Cecilia (2012). Estudio sobre la situación socio económica de los pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio del Ecuador. A partir de los datos del VII Censo de Población 2010. Ecuador: Ministerio de Coordinación de Patrimonio.
- Amorós, Celia (2011). “¿Voces feministas o voces femeninas?”. En *Las mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización: nuevas modalidades de violencia y nuevas formas de ciudadanía*, Celia Amorós y Fernando Quesada (Coord.): 250 – 259. España: Instituto de la Mujer (Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad).
- Andrés, Lydia (2008). *Imaginario en formación. Aprendiendo a pensar al Otro en un colegio de élite de Quito*. Quito: Abya-Ayala.
- Andrés, Lydia (2008). *Racismo en colegios de élite. Un estudio de caso*. Quito: FLACSO.
- Anzaldúa, Gloria (2004). “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En *Otras inapropiables, feminismo desde las fronteras*, bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa (Autoras): 71 - 80. Madrid: Edición Traficante de Sueños.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderland/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arango, Luz Gabriela (2002). “Sobre dominación y luchas: Clase y género en el programa de Bourdieu”. *Revista Colombiana de Sociología* Vol. VII N°1: 99-118.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1998). *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala

- Barth, Fredrick (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de cultura económica.
- Bourdieu, Pierre (2008). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina, S.A.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama, S.A.
- Brabomalo, Patricio (2002). *De hombres, machos y otras MASculinidades*. Quito-Ecuador: Causana.
- Bretón, Víctor (2012). *Toacazo en los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Centro de desarrollo, difusión e investigación social CEDIS (s/f). “Agenda de equidad de género de las mujeres de Chimborazo”. Riobamba–Ecuador: Editorial Pedagógica Freire.
- Cervone, Emma (1998). *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*. Quito: ACIDI.
- Cliche, Paul y Fernando García (1995). *Escuela e indianidad en las urbes ecuatorianas*. Ecuador: Ediciones Abya- Yala.
- Crespi, Muriel (1976). “Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos políticos”. *Estudios Andinos* 5: 151-169.
- Curiel, Ochy (2011). “Los límites del género en la teoría y la práctica política feminista”. En *El género: una categoría útil para las ciencias sociales*, Luz Anrango y Mara Viveros Vigoya (Ed.): 203226. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Curiel, Ochy (2007). *Criticas poscoloniales desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. Bogotá: Universidad Central.
- De la Torre, Carlos (2002). *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito: Abya- Ayala.
- De la Torre, Luz María (2010). *¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?*. Los Angeles: Mester, Departament of Spanish and Portuguese, UC.

- Esterman, Josef (1998). *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya – Yala.
- Facio, Alda (1999). *Cuando el género suena cambios trae*. Costa Rica: ILANUD.
- Fanon, Frantz (1973). *Piel negra, mascararas blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Flores, Alejandra (2005). “Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y universidad”. Maestría en ciencias sociales con mención en estudios étnicos, Flacso.
- Fornet - Betancourt, Raúl (2003). “Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización”. En *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*, Raúl Fornet (Ed.): 15- 27. España- Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, S.A.
- Fraser, Nancy (1997). “¿De la redistribución al reconocimiento? Dilema en torno a la justicia en una época postsocialista,”. En *Iustitia Interrupta*. Colombia: Siglo del Hombre.
- Galindo, María (s/f). *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Bolivia: Mujeres Creando.
- Gayle, Rubin (1997). “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”. En *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson (Comp.): 15 – 74. Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina, S.a.
- Guerrero, Andrés (1998). “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”. *Revista de Ciencias Sociales Íconos* N° 04: 112 – 122.
- Hale, Charles (2002). “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. Disponible en http://www.centrodesarrollohumano.org/pmb/opac_css/doc_num.php?explnum_id=1465, 12/14/2012.
- Hernández, Katty (2010). *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Quito – Ecuador: Abya – Yala.
- Hernández, Aída (2003). “Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”. *Revista de*

- Hill, Patricia (1998). “La política del pensamiento feminista negro”. En *¿Qué son los estudios de mujeres?*, Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson (Comp.): 253 – 311. Argentina: Fondo de Cultura económica de Argentina S.A.
- Hollenstein, Patric (2009). *La reproducción de la dominación racial. Las experiencias de una familia indígena en Quito*. Quito, Ecuador: Abya – Ayala.
- Kingman, Eduardo (1999). “De la antigua caridad a la verdadera beneficencia: formas históricas de representación de la pobreza”. En *Antigua Modernidad y Memoria del Presente*, Ton Salman y Eduardo Kingman (Edts.): 281-309. Quito- Ecuador: Flacso.
- Lagarde, Marcela (1993). “Identidad, género y tierra”. En *Estado y Nación. Las demandas de los grupos étnicos en Guatemala*, Solares Jorge (Ed.): 423-433. Guatemala: Flacso.
- Lao, Agustín (no publicado). “Hacia una analítica de formaciones étnico-raciales, racismo y política racial”. En *Contrapunteo Diaspóricos. Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*, Agustín Lao Montes: 1- 25.
- Ley Orgánica de Educación Superior. *Registro Oficial*, N° 298. Martes 12 de octubre del 2010.
- López, Alma (2005). “Aciertos y desaciertos de la participación política de las mujeres Mayas Kichés: Un reto histórico de nosotras”. En *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, Martha Sánchez Néstor (Coord.): 23 – 32. México: Gabriel Yáñez.
- Lorde, Audré (1984). “The Master’s Tool will never dismantle the Master’s House”. En *Feminist Post-colonial Theory*. Reina Lewis y Sara Mills (Edts): 25- 28. Nueva York: Routledge.
- Lorde, Audre (1998). “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En *Este puente, mi espalda*. Cherrie Moraga y Ana Castillo (Eds.): 89 -93. San Francisco: Editorial “ismo”.
- Lugones, María (2008). “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, N° 9: 73 - 101.
- Mahmood, Saba (2008). “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”. En *Descolonizando el feminismo*.

- Teoría y prácticas desde los márgenes, Liliana Suárez y Rosalva Hernández (Eds.): 165 – 221.
- Mallon, Florencia (2002). *Una flor que renace: autobiografía de una Dirigente Mapuche Rosa Isolde Reuque Paillalef*. Chile: LOM Ediciones.
- Martínez, Carmen (2011). “Etnodesarrollo en la revolución ciudadana en Ecuador”. En *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, Pablo Palenzuela, Alessandra Olivia (Coord.): 303-323. Sevilla, España: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Martínez, Carmen (1998). “Racismo, amor y desarrollo comunitario”. *Revista Iconos* N° 04: 98 -109.
- Mato, Daniel (2010). “Las iniciativas de los movimientos indígenas en educación superior: un aporte para la profundización de la democracia”. *Revista Nueva Sociedad* N°227: 102-119.
- Mignolo, Walter (2010). “Desobediencia epistémica, pensamiento independiente y liberación descolonial”. *Yuyaykusun Revista del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad Ricardo Palma* N°3: 17 – 40.
- Montoya, Rodrigo (2013). “La democracia y el problema étnico en el Perú”. *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 48 N° 3: 45-50.
- Monzón, Ana (2009). *El enfoque multi e intercultural y perspectiva de género en la educación superior: una aproximación*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- O’ Connor, Erin (2007). “Gender, Indian, Nation. The Contradictions of Making Ecuador, 1830 -1925”. Tucson: The University of Arizona Press.
- Pacari, Nina (1998). “La mujer indígena: reflexiones sobre su identidad de género”. En *Ciudadanía y participación política. Memorias del Simposio “El abordaje de género en América Latina y su incidencia en los cambios socio-políticos”*, Guadalupe León (Comp.): 59-68. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Pacari, Nina (1993). “Levantamiento indígena”. En *Sismo étnico en el Ecuador*, José Almeida: 169-186. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Paredes, Julieta (2012). “Las trampas del patriarcado”. En *Pensando los feminismos en Bolivia*, Series Foro 2: 89 – 126. La Paz: Creativa.

- Paredes, Julieta (2010). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Morenos Artes Gráficas.
- Plancencia, María (2008). “”Hola María”: racismo y discriminación en la interacción interétnica cotidiana en Quito”. *Discurso y Sociedad* Vol. 2: 573-608.
- Prieto, Mercedes, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). “Las mujeres indígenas y la búsqueda de respeto”. En *Mujeres ecuatorianas: entre la crisis y las oportunidades*, Mercedes Prieto (Ed.): 155-194. Quito: Conamu, Flacso, UNFPA, Unifem.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895- 1950*. Quito – Ecuador: Abya Yala.
- Prieto, Mercedes (1998). “El liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y etnia”. En *Mujeres contra corriente: voces de líderes indígenas*. Emma Cervone, Alicia Garcés, Sissy Larrea, Abelina Morocho, Mercedes Prieto, Nelly Shiguango, Berta Tapuy, Dolores Yangol (autoras): 15 -37. Quito-Ecuador: CEPLAES.
- Radcliffe, Sarah (2010). “Historia de vida de mujeres indígenas a través de la educación y el liderazgo. Intersecciones de raza, género y locación”. En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación ecuatoriana*. Valeria Coronel y Mercedes Prieto (comps.): 317-345. Quito: Flacso-sede Ecuador: Ministerio de Cultura.
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood (1999). *Rehaciendo la nación. Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya – Yala.
- Ramírez, Franklin (2010). “Desencuentros, convergencias, polarización. El gobierno ecuatoriano y los movimientos sociales”. *Revista Nueva Sociedad* N° 227: 83-101.
- Red Internacional de la Sociedad Civil para la revisión participativa de las políticas de ajuste estructural – SAPRI – (2002) “Las políticas de ajuste estructural en las raíces de la crisis económica y la pobreza. Una evaluación participativa multinacional del ajuste estructural”. Disponible en http://www.rojasdatabank.info/saprin/SAPRI_Findings_Esp.pdf, visitado en noviembre 04 del 2013.

- Rodas, Rosa (2000). “¿Cómo construir un currículum universitario con enfoque de género?”. Ponencia presentada en el primer encuentro nacional de universidades y escuelas politécnicas, noviembre, 17 y 16, en Quito Universidad Central del Ecuador
- Sánchez, Martha (2005). “Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas”. En NQF Vol. 24, N°2: 41-53.
- Sarango, Luis (2008). “La experiencia de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas – Amawtay Wasi”. En *Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior: Experiencias en América Latina*, Daniel Mato (Coord.): 265-274. Caracas: IESALC-UNESCO.
- Segato, Rita (1999). “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”. *Anuario Antropológico 97*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001). *La cuestión étnica*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor y Bogdan (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Terán Najas, Rosemarie (2006). “La educación laica y el proyecto educativo velasquista en el Ecuador, 1930 – 1950”. *Revista Ecuatoriana de Historia 23*: 39 – 65.
- Van Dijk, Teun (2010). “Análisis del discurso del racismo”. *Crítica y Emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* N° 3: 65 – 94.
- Vásquez, María Eugenia (2000). “Escritos para no morir: Memoria desde la exclusión”. En *Memoria hegemónicas, memorias disidentes: pasado como política de la historia*, Crisóbal Gnecco y Marta Zambrano (Edts.): 317 – 329. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Vélez, Catalina (2008). “La incorporación de la interculturalidad en las propuestas educativas oficiales ecuatorianas en la década de los 90”. En *Multiculturalismo, educación intercultural y derechos indígenas en la*

- Américas*, Gunther Dietz, Rosa Menoza, Sergio Téllez (Edit.): 45-58. Quito-Ecuador: Ediciones Abya – Yala.
- Vera, María Pía (2009). “Rituales de admisión. La reproducción de la diferencia en el sistema escolar ecuatoriano”. En *Perspectivas de la educación en América Latina*, Ana María Goetschel (Coord.): 311 -328. Quito – Ecuador: Flacso.
- Viveros, Mara (2009). “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. *Rev.latinoam.estud.fam.* Vol.1:63-81.
- Wade, Peter (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, Catherine (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Ayala*. Quito- Ecuador: Ediciones Abya Ayala.
- Walsh, Catherine (2010). ““Raza”, mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes”. *Crítica y Emancipación* Año II No 3: 97-122.
- Walsh, Catherine (2001). “¿Qué conocimiento (s)? Reflexiones sobre las políticas del conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano”. En *Comentario Internacional /Revista del Centro Andino de Estudios internacionales* N°2: 65-77.
- Walsh, Catherine (1994). “El desarrollo sociopolítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador. Un análisis de perspectiva y posiciones”. *Pueblos indígenas y Educación* N°31-32: 99-163.
- Wierviorka, Michel (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.
- Zizek, Slavoj (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Fredric Jameson y Slavoj Zizek: 1- 31. Buenos Aires: Paidós.

LISTA DE ENTREVISTAS

- P1. Profesor y autoridad U. Akapana, abril 2013.
- P2. Profesora U. Akapana, junio 2013.
- P3. Profesor U. Akapana, abril 2013.
- P4. Profesor U. Akapana, abril 2013.
- P5. Profesora U. Akapana, mayo 2013.
- P6. Profesora U. Akapana, mayo 2013.
- P7. Profesor y autoridad U. Akapana, mayo 2013.
- A1. Profesor y autoridad U. Shullana, junio 2013.
- Killa, estudiante U. Shullana, junio 2013.
- Manai, estudiante U. Shullana, mayo 2013.
- Laura, estudiante U. Shullana, octubre 2010.
- Saywa, estudiante U. Shullana, octubre 2010.
- Kinti, estudiante U. Akapana, mayo 2013.
- Kushi, estudiante U. Akapana, abril 2013.
- Nina, estudiante U. Akapana, abril 2013.
- Achik, estudiante U. Akapana, abril 2013.