

MUJERES INDÍGENAS: VOCES E IMAGINARIOS FEMENINOS EN LA ZONA ANDINA ECUATORIANA^a

Indigenous women: voices and female imaginaries in the ecuadorian andean zone

Artículo de investigación científica y tecnológica

DOI: <https://doi.org/10.21501/23461780.4499>

Recibido: julio 8 de 2021. Aceptado: agosto 18 de 2022. Publicado: agosto 19 de 2022

*Javier Morocho**
*Fanny Tubay Zambrano***

Resumen

Esta investigación reúne las voces y perspectivas de un grupo de mujeres indígenas en la zona sur andina ecuatoriana (Azuay, Cañar y Loja), y muestra la estructura social y las formas organizativas en los espacios que ocupan en el tejido social. Desde un enfoque intercultural y de género, y desde imaginarios esbozados a partir de la alteridad, la repetición y la reafirmación

^a Este artículo está vinculado a dos trabajos de investigación de posgrado: el primero es una tesis de Doctorado en Educación realizada en la UNED, Universidad Nacional de Educación a Distancia (España), en la línea en Estudios Interculturales; el segundo es un trabajo de investigación de Maestría en Educación Intercultural realizado en Universidad de Cuenca, Ecuador. Los resultados de ambos trabajos contribuyen al Proyecto de Investigación “Diálogo de saberes: propuestas para contribuir con el fortalecimiento de las capacidades locales vinculadas con la salud intercultural en la Unión Campesina del Azuay UNASAY-E”, ejecutado entre los años 2020 y 2022 por el Grupo de Estudios Interculturales (GEI), y financiado por la Universidad de Cuenca.

* Magister en Educación Intercultural por la Universidad de Cuenca. Profesor de filosofía, lengua y literatura en la Unidad Educativa San Francisco, Cuenca, Ecuador. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6061-6569>. Correo electrónico: javieruesf@gmail.com.

** Doctora en Educación en la línea de Estudios Interculturales en Educación por la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, España. Profesora investigadora en la Universidad de Cuenca, Cuenca, Ecuador. Línea de investigación en Estudios Interculturales en Educación. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9156-0956>. Correo electrónico: fannytubay@gmail.com

de estereotipos, el estudio analiza aspectos identitarios de la construcción femenina indígena en el territorio. La metodología utilizada es cualitativa con herramientas etnográficas que derivan en entrevistas semiestructuradas y en la autoetnografía. Los resultados exponen el estado actual de un feminismo flagelado por la discriminación, la desigualdad, los silencios y la esencialización a las que son sometidas las mujeres indígenas no solo por su condición femenina, sino por su condición étnica y cultural.

Palabras clave

Etnografía; Feminismo; Género; Interculturalidad; Mujeres indígenas; Racismo.

Abstract

This research gathers the voices and perspectives of a group of indigenous women in the southern Andean region of Ecuador (Azuay, Cañar and Loja) and shows the social structure and organizational forms in the spaces they occupy in the social fabric. From an intercultural and gender approach, and from imaginaries outlined from the otherness, repetition and reaffirmation of stereotypes, the study analyzes identity aspects of the indigenous female construction in the territory. The methodology used is qualitative with ethnographic tools derived from semi-structured interviews and auto ethnography. The results expose the current state of a feminism scourged by discrimination, inequality, silences and the essentialization to which indigenous women are subjected not only because of their feminine condition, but also because of their ethnic and cultural condition.

Keywords

Ethnography; Feminism; Gender; Indigenous women; Interculturality; Racism.

Introducción

Aunque países como Bolivia han logrado alcanzar un modelo estatal que tiene cualidades étnicas, y que tiende a reconocer y favorecer lo étnico y las culturas minoritarias dominantes (García Linera, 2010), o como Ecuador, en donde se reconoce la diversidad cultural y la interculturalidad como política pública centrada en el Buen Vivir (Constitución de la República, 2008), aún en Latinoamérica las poblaciones indígenas permanecen marginadas dentro del proyecto de “Estado” a causa de un proceso histórico colonizador que divide a la sociedad en grupos de poder, capaces de determinar los privilegios y las oportunidades a las que las personas tienen derecho y acceso. De ahí que el proyecto de Estado plurinacional en los países andinos intente desmonopolizar la etnicidad, mediante una igualación de derechos políticos de todas las culturas, que permita “la coexistencia de varios modos de producción, de varios tiempos históricos y sistemas políticos” (Bonetto, 2018, p.166), sin distinción étnica, cultural, social, de género u otro tipo.

Lo étnico está enraizado en la dualidad biología/raza y en la subordinación de la otredad en cuanto categoría india o indígena racializada (Wade, 2021). Y aun en los procesos de “Modernidad”¹ continúa configurándose en la subalternidad como un nuevo orden de ciencia que relega e infravalora los saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas (Castro-Gómez, 2007). Los esencializa, los folcloriza y los reduce a una menor valía.

De ahí que, cuando las manifestaciones, sabidurías, trabajos agropecuarios y artesanales emergen de estos contextos, no cuenten como saberes universales, sino como una acumulación de trabajos invisibles, periféricos, relegados al plano de la inferioridad. Se llega al punto de desconocer tanto las producciones como al ser humano que es parte de un grupo étnico específico y portador de un legado cultural, que no reinventa su cultura a diario, ni cambia constantemente su identidad, sino que, por medio de la praxis cotidiana, de la

¹ La Modernidad acorde a la perspectiva decolonial de Castro Gómez (2007) gira en torno a la idea de una jerarquía racializada y capitalista (blanco europea- indígena) que erige, excluye y modela las formas de vida, y que, por lo tanto, coloniza.

rutinización y del hábito, “genera un canon de prácticas y representaciones culturalmente específicas” (Dietz, 2017, p. 198) que enriquecen el entramado social diverso en nuestros pueblos.

Frente a ello, las poblaciones indígenas continúan luchando por su integración y participación en el espacio político y social (Ávila, 2020). Los reclamos tienen su génesis en la reivindicación en contra del colonialismo que los describe como “salvajes” por estar fuera de la parte política² institucionalizada y que, por lo tanto, deslegitima sus derechos en cuanto ciudadanos. O los describe como insurgentes y subalternos por estar en contra de la dominación y los monopolios (Tapia, 2008).

Las bases de sus colectivos representan instituciones socioculturales, no son pueblos que viven sin ley, o en estado de barbarie, sino comunidades solidarias estructuradas desde una filosofía de vida centrada en el buen y bien vivir. Dentro de esas estructuras y de su devenir histórico, producto de procesos sociales y del proyecto de etnicidad (Dietz, 1999), emergen varias categorías y corrientes de análisis que dan cuenta de la opresión colectiva, pero también de otros grupos, como los femeninos, a quienes oprimen y atraviesan otras desigualdades.

En Ecuador, los orígenes del feminismo, según Goetschel (2006), remiten en su mayoría a mujeres ilustradas y profesionales y restringen la participación y visibilidad de las mujeres indígenas. Pese a que lideresas como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña han jugado un papel significativo en el movimiento indígena, pero también en la consecución de los derechos sociales, de salud y educación de todas las mujeres en el país, marcando una historia y manteniendo un legado que invita a conocer cuánto ha cambiado la realidad que han vivido las mujeres indígenas desde la época colonial hasta nuestros días.

² Para abordar la categoría de lo político nos acogemos a la definición que nos otorga Echeverría (1998), según el cual esta comprende “la capacidad de decidir sobre asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma” (p. 77).

Atendiendo a lo anterior, este estudio recoge las voces de un grupo de mujeres indígenas de la zona austral de Ecuador y muestra los mecanismos que reproducen las desigualdades en sus contextos, y cómo las categorías de etnicidad, género, feminismo y racismo las atraviesan, las borran y les vulneran sus derechos.

Marco teórico

Poblaciones indígenas, racismo y exclusión

En Ecuador, el sistema ha sido históricamente excluyente (Vélez, 2011) denotando una particular relación colonial y racista con los indígenas. Desde el periodo de conformación y de vida republicana, el racismo ha sido parte del contexto de los pueblos y nacionalidades, en el sentido de que, en el proyecto de Estado-nación, se marca a los indígenas en su condición de dominados/subalternos/oprimidos.

En el año 2009, el total de la población indígena femenina en Ecuador era de 425.670, lo que representaba un 3,50 % del total de la población ecuatoriana (Calla, 2007). Para el 2010, según el censo poblacional del INEC, había 517.797 ciudadanos en este sector poblacional, cifra que representa el 7,1 % de la población ecuatoriana.

El racismo constituye uno de los principales escollos de las sociedades. Su estructura y sus raíces son de los más potentes dinamizadores de la desigualdad y las asimetrías sociales, económicas, culturales y educativas. Su impronta está presente de diversas formas y vestiduras y permea en los ámbitos de la vida cotidiana, casi siempre a través de discursos y prácticas sociales que se reproducen y se refuerzan dentro de instituciones concretas, como la familia, la escuela o la sociedad civil.

De la Torre (1996) menciona que la escuela enseña y reproduce el racismo y que muchas veces este pasa inadvertido, pues se encuentra encarnado por quienes no siempre ostentan el privilegio, sino que forman parte de otros grupos vulnerables:

El cuerpo de los niños indígenas es marcado con el estigma de ser indio en una sociedad que desprecia su cuerpo. Por último, lo interesante es que el racismo de la profesora es casi inconsciente. El racismo es parte constitutiva de su ser, y ella reproduce y produce el racismo en sus interacciones cotidianas con los estudiantes. (p.28)

Los enigmas del racismo se hallan en la propia convivencia, sin importar el contexto (Gómez, 2019), pues es un tema que nos atraviesa a todos como sociedad. Aunque en el mundo indígena este adopta otros significados e implicaciones, puesto que es vivido y visibilizado con mayor rigor. Por ejemplo, cuando los indígenas en las escuelas no son considerados ciudadanos y tienen que recurrir al uso de regalos para negociar mejores tratos y espacios en la esfera pública (De la Torre, 1996), o cuando son sujetos de una cadena de discriminaciones entre sus mismos grupos étnicos por causa de un racismo internalizado (Rivera Cusicanqui, 2018). Esta situación no ha cambiado, pese a que

[a] partir del levantamiento de 1990 el movimiento indígena se ha convertido, junto al de Bolivia, en uno de los más poderosos de América Latina y en uno de los movimientos sociales de mayor influencia entre los sectores populares de Ecuador. (Larrea, 2015, p. 2)

Tampoco ha tenido grandes repercusiones en este aspecto el hecho de que la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) es considerada como el movimiento indígena más fuerte, más largamente aceptado y más consecuente de América Latina (Yashar, 2005), pues ha liderado a los pueblos de la Abya Yala en la región y ha puesto en debate políticas sociales y reformas que garantizan los derechos de los pueblos indígenas y no indígenas. No obstante, en los códigos socioculturales, el racismo sigue siendo parte de un sistema jerarquizador y estructural en Ecuador, justificado por la supuesta superioridad o inferioridad de los sujetos a causa de una herencia colonial.

La etnicidad para el mundo indígena

La categoría de etnicidad permite la creación de una o varias identidades o pertenencias que funcionan “bajo borradura” en el intervalo entre inversión y surgimiento. Se trata de una idea que ya no puede pensarse a la vieja usanza, pero sí se puede acudir a ciertas claves que permiten repensarla desde una visión holística (Hall y Du Gay, 1996) en la que cabe la diversidad en tanto nos referimos a la cultura, el género y, dentro de este, los distintos tipos de feminismos que ocupan a las mujeres; en este estudio específicamente nos referimos al feminismo indígena.

La categoría de indio o indígena se refiere a la posición de los sujetos en la estructura social de la que forman parte. Esta reduce al grupo sometido a “una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso (el proceso colonial) y no solo de una situación estática” (Bonfil Batalla, 1971, p. 22). Para otros autores se trata de “un movimiento o una corriente fundamentalmente artístico-literaria y política de reivindicación de lo indígena” (Muyolema, 2001, p. 7). Dicho movimiento representa una dimensión que permite entender la naturaleza de las colonizaciones, las relaciones que manejan los diversos grupos, las luchas reivindicatorias que consideran los intersticios y las zonas fronterizas en tanto lugares que generan conocimiento, es decir, la revalorización de lo local a través de la devolución de derechos humanos a sus pueblos.

Para Dietz (2017), la identificación étnica integra relaciones interpersonales cargadas de prácticas y representaciones culturales con significaciones diferenciadas. Pues las desigualdades que atraviesan las poblaciones excluidas no son iguales, ni tienen la misma carga, ni por género, ni por clase social o económica.

Género e interseccionalidad como categoría de análisis

El género es una construcción cultural, estructurada sobre la base de relaciones sociales, políticas, educativas y otras, que pueden variar (Butler, 1990), y que acoge diversas formas de ser.

El diálogo de género, en el contexto estudiado, incorpora la teoría interseccional para facilitar el análisis de otras subcategorías, junto con sus desigualdades en más de un grupo de mujeres. Para la teoría interseccional, el género no debe ignorar las diferentes divisiones categóricas que emergen de la clase social, del mismo género, de la nacionalidad, de la sexualidad y menos aún de la dimensión étnica (Risman, 2018). Puesto que a las mujeres, a sus vidas y cuerpos, las atraviesan diversas opresiones (Lagarde, 2008); en el caso de las mujeres indígenas, les corresponde una triple opresión: ser mujer, ser pobre y ser indígena.

En esa línea, la teoría feminista explica que no todas las mujeres son iguales, pues tienen identidades distintas y forman parte de tejidos sociales distintos. Y considerando esa distinción, analizaremos las corrientes y prácticas sociales presentes en contextos indígenas, pero, sobre todo, las de aquellas mujeres caracterizadas por su fuerte presencia en el feminismo indígena (Pequeño, 2007).

Lo femenino se enfrenta a una condición delimitada en determinados espacios, roles y formas de ser, de dominio y de subordinación en las relaciones de género (Lorber, 2018), entre los cuales, en el mundo indígena, destaca un destino naturalizado que contempla desposarse, procrear una familia y aumentar la mano de obra. Tal como lo relatara Rodas (2007) al referirse a la vida de Dolores Cacuangó y de otras lideresas indígenas.

La interseccionalidad como enfoque transversal denuncia la perspectiva sesgada del feminismo hegemónico (o “blanco”) porque este promueve la idea de una identidad común, invisibiliza a las mujeres indígenas, a las de color y a las que no pertenecen a la clase social dominante (Cubillos, 2015); por ejemplo, las afroecuatorianas, las montubias o las procedentes de otras minorías étnicas. Esto se ve plasmado en la estructura social y en las interacciones tanto en la esfera pública como en la privada.

Este enfoque interseccional propone tres dimensiones para el análisis: “la individual, las interacciones de mujeres y hombres con expectativas culturales y los dominios institucionales” (Risman, 2018, p. 433). Para los fines del estu-

dio, nos centramos primero en la dimensión individual, dado que se relaciona con resultados categorizados en torno a las mujeres indígenas y su autoidentificación, y luego en las de interacciones y dominios institucionales, pues se relacionan con las fronteras visibles e invisibles, prejuicios, racismo y violencia, responden a una diversidad de condicionamientos conectados al hecho de vivir y compartir la colonización del cuerpo (Mignolo, 2003).

Los espacios de las mujeres indígenas frente a sus pares masculinos

Como afirma Radcliffe (2014):

Ecuador ofrece numerosos ejemplos de la desventaja de las mujeres indígenas, con 14 poblaciones indígenas diferentes (representando un 15 % de la población total), además de los grupos blancos y mestizos dominantes (75 %), y los afrodescendientes, relativamente empobrecidos (10 %). (p.12)

Y en ese margen, las mujeres viven explotadas y en condiciones excluyentes en los espacios privados y públicos, sin acceso ni a salud ni a educación; de ahí que vivan expuestas a unos márgenes altos de analfabetismo, mucho más que sus pares masculinos (26,7 % en mujeres y 13,7 % en hombres).

Las mujeres indígenas se desenvuelven en contextos desiguales frente a los hombres en tanto fueron domesticadas (Gautier, 2005) y debieron asumir roles y estereotipos de género contruidos alrededor de ellas e impuestos por una herencia colonial (Federici, 2014). Esto es notorio en la vida pública, en los mercados y los oficios que desempeñan, y, a nivel privado, en la responsabilidad que tienen de alimentar y cuidar a la familia, la chacra y los animales domésticos. Estas desventajas derivadas del género, recurso y la localización rural provoca en sus cuerpos el aumentan los modos de vida menos seguros, de menos recursos. En consecuencia, son menores las oportunidades para ellas, su descendencia y sus redes femeninas, en comparación con otros grupos demográficos desglosados por género y etnia (Radcliffe, 2014).

Para Larrea *et al.* (2007), la historia de las mujeres indígenas está marcada por la pobreza, pues el índice de precariedad las lacera más que cualquier otro grupo demográfico. Según este autor, el 89 % de las mujeres viven en la

pobreza, mientras los hombres en el mismo grupo étnico bordean el 84 %. En cambio para las mujeres no indígenas, la probabilidad de vivir en la pobreza es de 55 %, y para los hombres es de 60%. La condición indígena y la de género se suman, no solo porque ser mujer india es estar sometida a formas múltiples de opresión, sino también porque este binarismo es fruto de “una tecnología de jerarquización que confiere a las mujeres y a los indios el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente” (Gargallo, 2017, p. 29).

Dicha expresión muestra un fenómeno sistemático anclado a brechas socioeconómicas, él hace que la violencia interpersonal y el maltrato no sean excepcionales, sino realidades cotidianas de niñas y mujeres indígenas. Esta violencia se manifiesta bajo estructuras de sumisión de forma física, verbal o sexual, y se acumula tanto en el ámbito público como en el privado (Maritza, 2021), manteniéndolas al margen del desarrollo y mejoramiento de sus calidades de vida.

Metodología

La metodología es cualitativa, puesto que permite una mayor participación de los actores, y toma en cuenta las perspectivas y voces oprimidas y silenciadas (Denzin & Lincoln, 2017). Por su parte, el método etnográfico posibilitó el uso de herramientas metodológicas como las entrevistas semiestructuradas y la autoetnografía. La autoetnografía sirvió de complemento y punto de abordaje general para acercarse a los contextos de vida de autores y mujeres del estudio.

Tabla 1. Autoetnografía

Nombres	Código
Javier	INV1
Fanny	INV2

En ese sentido, la autoetnografía permitió percibir la realidad, interactuar con el objeto de estudio y la posibilidad de formular(se) preguntas y conocer pareceres a partir del conocimiento y la experiencia (Scribano & De Sena, 2020). Por ejemplo, uno de los investigadores vivió su niñez en medio de la

segregación y la discriminación; luego, en la vida adulta, transitó del entorno rural al urbano. Una vez en ese entorno de mestizaje le fue posible estudiar, tener acceso a salud y a un mercado laboral. En el caso de la segunda investigadora, esta vivió parte de su vida en una hacienda en la costa de Ecuador, donde la mano obrera estaba a cargo de hombres y mujeres indígenas despojados de sus tierras. Pero las mujeres no ejercían los mismos trabajos que sus pares masculinos.

Así, el estudio desde esas experiencias previas centra la mirada en las voces de un grupo de mujeres indígenas cercanas al círculo familiar y social de los investigadores. Por un lado, en mujeres que forman parte de la estructura familiar. Y, por el otro, en artesanas que colaboran en otros proyectos de investigación sobre género y artesanado.

Cabe mencionar que la investigación no supuso limitaciones éticas para los investigadores, puesto que las experiencias previas sirvieron para acceder al grupo de mujeres del estudio y para plantear los lineamientos generales de las preguntas. Mas no para delimitar, imponer o sesgar la información, puesto que nos interesaba conocer el relato de las mujeres.

La entrevista semiestructurada sirvió como herramienta para esbozar la realidad de las mujeres indígenas a través de discursos que emergían constantemente en su vida diaria, de manera informal, por comentarios, anécdotas o conversaciones (Guber, 2019). Esta fue instrumentalizada en más de una ocasión siguiendo el modelo de conversación entre iguales, superando el mero intercambio formal de preguntas y respuestas, para captar las perspectivas y trayectorias (Mendoza, 2018). Y fueron realizadas una vez que las interlocutoras conocieron los propósitos del estudio y se establecieron vínculos de confianza. Al grupo se le informó que las respuestas serían utilizadas únicamente para fines académicos y se enmarcarían en los principios de respeto y honestidad hacia ellas, sus opiniones y sus entornos.

Las preguntas de la entrevista (véase la tabla 2) parten de unas ideas centrales que abrieron el rango de respuestas a ámbitos de corte familiar, laboral y social. De ahí surgieron protocategorías que son formuladas en los resultados

desde las siguientes dimensiones: interseccionalidad; feminismos indígenas y sus luchas; estereotipos, sexualidad y relaciones hegemónicas; esfera privada y pública; y percepciones del racismo y reproducción de la violencia.

Tabla 2. Guion de la entrevista

¿Qué representa el mundo indígena en tu vida personal y familiar?
¿Cómo describes ser mujer indígena?
¿Crees que existen prejuicios raciales? ¿Cómo has lidiado con ellos? ¿Cómo ayudas a otras personas y a tus hijos a lidiar con esos prejuicios?
¿Por qué crees que las personas aprenden y replican prejuicios de tipo racista?
¿Has percibido o has vivido prácticas racistas en la escuela o a tu alrededor?

Tabla 3. Entrevista semiestructurada

Nombres	Origen	Código
1) Carmen	Azuay	M1
2) Blanquita	Cañar	M2
3) Ana María	Loja	M3
4) Rosa	Azuay	M4
5) Narcisa	Cañar	M5
6) Hilda	Azuay	M6
7) Zenaida	Azuay	M7

Las decisiones metodológicas usan con ética los aportes proporcionados. Cabe señalar que todos los colaboradores acordaron indicar sus nombres propios en la investigación. No obstante, se aplica un código alfanumérico para facilitar la lectura y la intervención de las y los colaboradores en el estudio.

Resultados

Feminismos indígenas

El feminismo reconoce la ampliación y garantía de los derechos de las mujeres y la búsqueda de su participación en condiciones más justas como *sujetas* de derecho. Pero este reconocimiento debe darse entendiendo el contexto histórico, social y nacional en el que las mujeres transitan. Para Goetschel (2006), el feminismo en Ecuador pone de relieve la participación protagónica

de mujeres indígenas no solo en las luchas campesinas, o en el reclamo de educación y respeto a sus derechos idiomáticos, sino también en la forja de la libertad de otras mujeres.

El feminismo indígena, además de ser la teoría de las mujeres indígenas (Paredes, 2010) es también un movimiento de liderazgo contemporáneo estrechamente ligado a los reclamos para tener mayor participación en la vida social y política, en la educación (Pequeño, 2007), la cultura, la identidad y los efectos de la globalización.

El feminismo es para nosotras la lucha revolucionaria de cualquier mujer en cualquier parte del mundo, en cualquier tiempo de la historia o prehistoria, que se rebela ante el patriarcado que la oprime o pretenda oprimirla. (Paredes, 2010, p. 122)

No podemos olvidar que el feminismo latinoamericano tiene como base al movimiento indígena, lo cual posee grandes connotaciones en Ecuador, donde Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Luz María de la Torre y otras mujeres que han estado alrededor de ellas, y de las noveles lideresas³, enfrentan al Estado-nación, y a lo que Foucault (2020) denominara movimientos opresores de corte feudal y terrateniente. Estos colectivos han tenido la capacidad de poner en debate las relaciones dispares de saberes y poderes en los entornos andinos.

La educación ha sido una constante ausente y una negación permanente para las mujeres indígenas, no solo desde la oferta de un sistema educativo, sino también por la manera como la sociedad segmenta espacios privilegiados o no privilegiados, dependiendo del contexto, la etnia, la cultura o la economía.

El trabajo de mi madre por ese tiempo consistía en la alfarería [...]. ella, según me contó la abuela, no terminó sus estudios primarios (de la escuela) porque los primeros días de clases sufrió discriminación y ya no quiso volver. Mi abuela tampoco sabía leer ni escribir. (INV1, 2020)

³ Mujeres contemporáneas que desde diversos espacios sociales, actúan y siguen el legado de sus *ancestras*, logrando cambios estructurales en materia de equidad, acceso a la educación y a la salud pública de mujeres y niñas que aún viven en la exclusión por su condición étnica.

Por ello, el feminismo indígena diseña estrategias comunitarias y teje puentes que revierten la posición de ellas y sus antecesoras, que promueven el cuidado de las mujeres y la socialización de su trabajo de reproducción de la vida, pero desde unos papeles distanciados de la esclavitud y el extractivismo.

Las propias mujeres no utilizan conceptos como el género o la etnicidad a nivel comunitario. Y tampoco hablan de feminismo (Vourisalo-Tiitinen, 2011), pero la traducción de sus discursos y prácticas recae en una teoría del cuidado de ellas, de otras mujeres, de la tierra y de la naturaleza.

Al preguntarles a las mujeres de este estudio cómo se describen desde el imaginario femenino indígena, ellas resaltan una postura colectiva que habla no solo desde lo personal, sino también desde la alteridad, incluyendo a más mujeres que no son parte de su círculo, tales como las mestizas, blancas, afro-ecuatorianas y otras.

No somos diferentes solo porque algunas han estudiado, tienen su profesión, todas somos lo mismo. (M4, agosto de 2021)

Yo me describo como una mujer firme en la demanda de la justicia social. Equidad de género y respeto por los derechos humanos. (M1, junio de 2020)

Las mujeres del campo somos luchadoras, trabajadoras para salir adelante. (M7, agosto de 2021)

En palabras de Vourisalo-Tiitinen, (2011) ser mujer “se traduce al concepto de género, ser indígena al de etnicidad, y ser pobre a la cuestión inseparable de la estructura de la sociedad” (p. 15). Por lo que a estas mujeres les toca enfrentar su origen, su clase social y su etnia en entornos que las excluyen y las reducen a una categoría femenina, que es indígena, rural y pobre.

A las mujeres del campo al menos siempre nos hacen menos en la ciudad. Unos se creen más y otros menos. (M7, agosto de 2021)

Somos mujeres pobres, que luchan. En mi caso, quedé viuda con mi hijo pequeño, tuve que trabajar y sigo haciéndolo. (M5, febrero de 2020)

La alteridad la encarnan frente a una superioridad que no ejercen, sino que las domina; esto cuando se refieren a las condiciones étnicas blancas. Lo indígena y lo negro, en cambio, se viven desde lo opuesto (Almeida, 1999) en todas las dimensiones de sus vidas.

Supóngase, ir donde un abogado o alguna institución, siempre son primero los ricos —como se dice verbalmente— y en cambio como nosotros somos pobres del campo, no nos atienden. (M7, agosto de 2021)

La entrevistada M1 (junio de 2020) menciona que su vestimenta la hace sujeto de discriminación en la ciudad e incluso en otros entornos rurales. Para ella y las mujeres de su familia, la sociedad las mira como sujetas de beneficencia.

Estereotipos, sexualidad y relaciones hegemónicas

Los papeles y estereotipos heredados por las mujeres responden, primero, a su condición de mujer, luego a su etnia y a su sexo. Están sometidas a duros procesos desiguales y discriminatorios, al encontrarse subordinadas al dominio del hogar o de la comunidad local (Safa, 2008) en cuanto a su cuerpo y sexualidad.

Hablar de sexo, de género, ¡prohibido! No hablamos nada, nos uníamos (vida en parejas) sin saber lo que venía. (M2, julio de 2020)

La sexualidad es un mito, algo desconocido. Cuando se aborda el tema hay mutismo, sonrojos, vergüenzas, muchos silencios. (INV2, 2020)

El ocultamiento de la sexualidad está fijado “no por una sospecha de infamia que mancha a su objeto, sino por la necesidad de mantenerlo secreto” (Foucault, 1984, p. 41) frente a una sociedad masculina que reduce el sexo de la mujer a un objeto reproductor de vida.

En un taller con mujeres artesanas indígenas, intentaba hablar sobre la sexualidad, pero no era una cuestión sencilla. Algunas se sonrojaban, otras no querían hablar, otras estaban enojadas. Y una de ellas me dijo que les daba vergüenza, aunque han tenido muchos hijos. Entonces comprendí que el tema está cubierto de un velo, de unas sombras que lo convierten en algo prohibido, en un tabú. (INV2, 2020)

En la concepción indígena andina, lo femenino y lo masculino son diferentes, pero se complementan para formar el ser y conformar el todo integral cósmico y holístico (Ayala Quinatoa, 2015). A nivel rural, las mujeres son consideradas clave para garantizar los cuidados de la familia y las tierras a su alrededor.

Vivimos en comunidad, las mujeres trabajamos, cuidamos a los hijos, los sobrinos, pero nos ayudamos entre todos, la comunidad es la familia, pero, en cambio, en la ciudad yo no veo ese apoyo, es más difícil la vida aquí. (M5, febrero de 2020)

En esa línea, la estructura social andina propone un modelo de paridad complementado en pareja (la unión de hembra y macho), no en dicotomías ni dualidades, sino en paridades (Drexler *et al.*, 2015). De ahí que las mujeres representen la mitad de un todo espiritual que conforma al ser humano. Aunque eso supone la negación de espacios y participación en la toma de decisiones sobre sus cuerpos y destinos.

Las mujeres indígenas, y su condición de subordinadas, están articuladas a estas relaciones hegemónicas. Eso se refleja en la vida de Dolores Cacuango, lideresa indígena de Ecuador, y en la vida de otras mujeres que encarnan la exclusión, la invisibilización en los sistemas educativos, laborales y sociales. Al respecto Rodas (2007) menciona que Dolores:

Desde que tuvo tres años, empezó a ayudar a la madre en sus quehaceres de cocinar, de lavar o cuidar a los animales. Doña Andrea le enseñó todas las habilidades que poseía: moler y cernir el trigo, lavar la quinua, curar a los animales. (p. 49)

También en la vida de Tránsito Amaguaña, quien, con apenas catorce años, fue convencida por su madre para que “se casara con un hombre mucho mayor que ella, llamado José Manuel Alba. Ella, acatando su destino, palpó en carne propia la violencia familiar que él creaba en su hogar” (Ayala Quinatoa, 2015, p.52).

Esto ha permitido que en las últimas décadas las mujeres indígenas encuentren en la cosmovisión andina su propia representación femenina, con características y roles distintos⁴. En ese tejido social en el que habitan, asumen responsabilidades y costumbres que les permiten, por un lado, cuidar de las tierras y sus familias y, por el otro, disfrutar de una autonomía económica considerable. Lo cual no ocurría con sus *ancestras*, que, por el contrario, vivían en condiciones distintas, oprimidas y relegadas al dominio de sus pares masculinos.

Por ejemplo, la entrevistada M3 (agosto de 2020) asegura que ahora viven su libertad, y pueden trabajar si así lo quieren. Aunque hay cosas en la esfera del hogar que no han cambiado, tal como cuidar a la familia.

La construcción y la imagen de las mujeres indígenas dan paso a una configuración que tiene como base prejuicios y estereotipos de género, reafirmados con frecuencia desde los mismos espacios de enunciación individual y colectiva, desde el dominio de la subjetividad, la diferencia étnica y la jerarquización de lo cognitivo.

¡Esa campesina, esa india! ¡Esa india, esa tal y cual...! (M4, agosto 2021)

Sin embargo, también los chistes y frases racistas se naturalizan en el interior de los espacios indígenas. Así lo afirma una colaboradora al mencionar que, entre sus compañeras y otros miembros del pueblo Cañarí, bromean con frases como estas:

¡Mama Cañareja! ¡Tú eres como mama Cañareja o Taita Cañarejo! ¡Los indígenas no tienen preparación, no estudian! (M4, agosto 2021)

¡Ahí están los tejalomos! ¡Ahí están las pollerudas! (M7, agosto 2021)

Señalan también que, aunque no se dirijan directamente a ellas, en las calles les lanzan indirectas, improperios o insultos. No obstante, estos comportamientos ofensivos no perturban la concepción que tienen de los demás.

⁴ La cosmovisión andina trata de un universo multicultural y multiétnico, nace de la imagen del mundo, de lo mágico y lo ritual que es parte indispensable de la vida (Achig et al., 2016).

No hacemos caso, porque las mujeres sacamos los víveres para que coma la gente de la ciudad [...]. No tenemos que agachar la cabeza cuando nos están hablando: son unas campesinas, unas del campo, nos dicen. (M4, agosto de 2021)

Contrariamente, prevalecen en el respeto hacia los demás, aunque sean víctimas de discriminación racial, social, cultural o económica. Ponen de relieve el valor que tienen como seres humanos en un mundo enriquecido por la diversidad cultural, por la pluralidad y por una reciprocidad que es dual.

Para muchos nuestro trabajo como artesanas o campesinas que labran la tierra no vale nada, es menos de lo que otros van haciendo. Para nosotros es todo, es la vida y somos felices. (M2, julio 2020)

Esfera privada y pública

La función doméstica es un espacio fronterizo que envuelve a las mujeres. No por voluntad, sino por ser uno adjudicado e impuesto por el sistema de dominación capitalista patriarcal (Federici, 2014). Universalmente, el hogar y las tareas que involucra representan un sitio inferior, puesto que carece de un salario, de un valor de mercado (Luzuriaga, 2020). Las mujeres en cualquiera de sus etapas y roles (madre, hermana, hija, prima, abuela) tienen a cargo papeles de género determinados por una construcción sociocultural histórica.

Las mujeres representamos a la familia, estamos a cargo de la comida, de cuidar los animales, de atender a los hijos, a la familia. (M4, agosto de 2021)

Aunque a veces no somos las madres, cuidamos de la familia. Yo cuido y estoy a cargo de mis sobrinos, sus padres tuvieron que emigrar. Por eso las mujeres somos importantes en la familia. (M5, febrero de 2020)

Fuera de la frontera doméstica hay otros imaginarios en los que son visibles nuevas formas de segregación, dado que apellidos, barrios y espacios autorizados están blanqueados (Valcuende del Río y Vásquez, 2016) y separados del mundo indígena. Lo no indígena es privilegiado en un sistema racializado, en cuanto a relaciones, representaciones y percepciones que lo conducen a la aceptación.

Estas relaciones coloniales de poder no solo permean la subjetividad, sino también los espacios políticos como el Estado y sus instituciones, las leyes, normas y demás. De ahí que exista una limitada participación de las mujeres indígenas en la vida política.

En mi familia, la mayoría de mujeres son indígenas, es por ello que en mi hermenéutica como hijo de madre indígena me extrañaba a menudo la segregación o discriminación que mi madre recibía. (INV1, 2020)

Las esferas son visibles en mercados o zonas de Cuenca, de acuerdo con las dimensiones étnicas de su población. Es posible encontrar sitios que conglomeran a poblaciones indígenas en el sector artesanal y en los mercados de víveres (Zambrano, 2020).

Al respecto, una colaboradora señala que ella y su compañera de oficio artesanal viven en Cañar,⁵ una provincia localizada a menos de doce kilómetros del centro de Cuenca, y viajan solo por trabajo a la ciudad.

Yo vivo en Cañar en el campo, pero vengo a trabajar a Cuenca dos días por semana. Prefiero vivir allá porque es lo mío, aquí es caro; allá vivo tranquila en mi parcela, con vecinos tranquilos, nadie me discrimina, soy feliz. (M2, julio de 2020)

Otra de las mujeres, del pueblo Saraguro, agrega que las condiciones de vida en los espacios constituidos por los pueblos y nacionalidades indígenas tienen particularidades propias que los dotan de mejores condiciones de vida. Pero esto no ocurre en las ciudades, donde esos derechos se pierden y viven bajo condiciones precarias y limitadas en cuanto a alimentación, salud o educación.

Aquí en Cuenca vine a vivir por trabajo y estudio, pero en Saraguro la vida es tranquila y bonita. Nos cuidamos entre todos, nos tratamos por igual, nadie es superior. Pero en la ciudad es distinto, los indígenas vivimos en zonas alrededor, en barrios con menos condiciones. (M3, agosto de 2020)

⁵ Cañar es una provincia del sur de Ecuador y concentra una gran cantidad de población indígena originaria del pueblo Cañari, que según el INEC (2010) alcanza 22.107 habitantes.

Estos discursos esbozan una gráfica similar en la geografía urbana, donde la fragmentación étnica es claramente visible. Hay espacios étnicamente blanqueados. Aunque en ambos, rural y urbano, las relaciones de poder se ejercen y distinguen entre quienes compran y venden.

En el centro, cerca del mercado 10 de agosto, la población se divide en dos grupos visibles. Uno que representa el comercio y la venta de alimentos y mercaderías (indígenas) y los compradores (mestizos). También el río Tomebamba, imaginariamente, marca una línea, un intento de sincretismo cultural, que coloca al mundo indígena a un lado de la ciudad y a una ciudad nueva junto con una población integrada por migrantes, extranjeros y ciudadanos cuencanos que viven en espacios diferenciados y alejados de los matices de los pueblos indígenas. (INV2, 2020)

En tal sentido, los espacios están no solo estratificados social y económicamente, sino que también se ven condicionados por cuestiones de género y migración.

Percepciones del racismo y reproducción de la violencia

La violencia y la discriminación reafirman, dentro de la estructura familiar, patrones de repetición e imitación, según las colaboradoras. Para ellas, el racismo y otras formas deliberadas de violencia, como la simbólica, la psicológica o la física, se aprenden en el hogar y se reafirman en las calles.

Se da por el ejemplo familiar. Es decir, [de] padres a hijos, eso influye en la conducta. (M1, junio de 2020)

Aprenden escuchando a otras personas, otros también tienen esas costumbres de tratar mal a la gente campesina, a la mujer. (M4, agosto de 2021)

¡Nos discriminan, nos dicen indias campesinas, indias del campo! (M3, agosto de 2020)

Las mujeres mencionan que la violencia ocasiona daños psicológicos en sus hijos y consideran que, para evitarlos, se debería respetar a las personas sin importar el color de piel o cualquier otra característica que marque una diferencia.

Al ser indígenas, por la ropa que vestimos, por el color de la piel, por los rasgos, creen que somos diferentes, pero no es así. Cuando somos adultas no nos lastima, pero en los niños sí cuesta mucho, porque ellos creen que lo que dicen los demás es cierto. (M6, julio de 2021)

En mi niñez, las veces que iba al centro de la ciudad encontraba miradas de extrañez y de asombro cuando nos encontrábamos paseando con mi madre. He de mencionar que a ciertos lugares no podíamos ingresar debido a que no éramos bienvenidos. La mayor parte del tiempo nos encontrábamos en los mercados o las plazas adonde concurrían la gente de la zona rural y en donde mi madre se sentía acogida y realizaba el mercado. (INV1, 2020)

La naturalización del racismo y sus raíces calan profundamente, aunque algunas mujeres no lo perciben como algo negativo, sino como parte de la vida cotidiana. La entrevistada M4 considera que “el racismo no es violencia, es un vocabulario que usan para tratar a la gente indígena” (agosto de 2021).

Muchas de ellas, desde el no reconocimiento, hablan de la experiencia de otras mujeres que son víctimas de racismo y violencia, porque han sido separadas de las plazas o mercados donde venden sus productos, o porque algunas han sido físicamente agredidas.

En esa misma línea, se percibe que otra forma de violencia simbólica hacia las mujeres está en la crítica hacia el uso de vestimenta en las regiones andinas.

Nos miran porque somos del campo de pollera. En la ciudad se visten diferente. Yo me siento orgullosa de ser del campo. Por ejemplo, ¿cuánto cuesta una pollera? ¿Cuánto cuesta la ropa de la mujer campesina? En cambio, en la ciudad con unos 20 o 30 dólares ya quedan vestidos. Nosotras, ¡no! (M7, agosto de 2021)

Finalmente, las mujeres de este estudio consideran que la educación está cambiando y que se abren espacios para sus colectivos; piensan que los prejuicios raciales están disminuyendo. Pero son conscientes de que esto ha sido posible por el mestizaje al que han sido inducidos sus hijos y familiares en la última década. Afirman que antes era más recurrente la violencia racista, y ni siquiera podían compartir o negociar espacios con otras personas no indígenas.

Ahora la adquisición de un “capital simbólico” les confiere el ingreso a la sociedad “moderna” a cambio de la negociación y desapropiación de algunos elementos importantes de su identidad cultural (vestimenta, lengua, tradiciones):

Las personas tienen más respeto sin importar la raza, cultura o etnia, por la educación que hay. (M1, junio de 2020)

Aunque es difícil, cuesta mucho si le digo así. Mis sobrinas tuvieron que ir a la escuela y dejar de usar la ropa nuestra. Comparten sí, la misma escuela, pero tienen que dejar parte de la identidad. (M5, febrero de 2020)

La manera como asimilan y enfrentan esta situación les permite mantenerse en pie a pesar de las barreras. Para ellas, la organización social femenina y las redes colaborativas que tejen les ayudan a diseñar herramientas para seguir luchando por espacios socioculturales más justos y emancipatorios.

Discusión

En el contexto ecuatoriano, a nivel social y familiar, las mujeres indígenas reproducen una personalidad más comunal y colectiva que la masculina (Sánchez, 2013). Sin embargo, debido a las migraciones y tras el cambio de vestimenta, se pierde o se rechaza la identidad para adaptarse al mestizaje. Este rechazo está condicionado por la búsqueda de la modernidad desde un sentido histórico y civilizatorio (Forero Torres, 2018) capaz de legitimar prácticas y modos de vida.

Según Van Dijk (2019), a través del discurso “los miembros de un grupo aprenden las ideologías dominantes de su círculo: normas, valores y actitudes, las cuales organizan, día a día, las prácticas sociales de exclusión y de discriminación” (p.114). En todo este entorno, la repetición de prejuicios, la reproducción de roles y estereotipos, conlleva a que las mujeres encarnen e interioricen un conjunto de pensamientos, frases y hasta modos de vida que las conducen a creer y reproducir, entre ellas mismas, una cadena naturalizada de opresión y obediencia.

La violencia simbólica en sus cuerpos y sus entornos no solo es el reproductor de las desigualdades sociales; también representa un sistema clasificatorio jerarquizador. Una especie de dominación que las mujeres aceptan como legítima. Gramsci (1977) la describiría como hegemonía, ya que está basada en el consenso y en la imposición de medios ideológicos, morales, basados en creencias disfrazadas, que hace que los individuos comprendan y se adapten al sistema mediante el sentido común.

Es por eso, en gran medida, por lo que la discriminación cotidiana ya no les llama la atención. Tristemente, los prejuicios son asumidos como parte de la vida que les tocó vivir por pertenecer a grupos socioculturalmente reprimidos. Los discursos racistas, junto a otras prácticas (no verbales, pero simbólicas), calan profundamente, al punto de que no son percibidos como dispares y desiguales. Aunque contribuyen invisible y silenciosamente a la reproducción del racismo desde sus bases étnicas y clasistas.

De acuerdo con Bourdieu (1996), esta discriminación cotidiana tiene sus razones y necesita ser aprendida, reproducida y legitimada dentro del grupo dominante, con la finalidad de ostentar el poder y mantener la escala de estratificación (poder, clase y estatus). De ahí que ser mujer “determina una menor probabilidad de obtener capital humano y físico, y un menor rendimiento de dichos activos, lo cual redundará en menores ingresos” (Garavito, 2011, p. 238) y oportunidades para su desarrollo y emancipación, sobre todo cuando la categoría indígena está presente y tiene significaciones inequívocas.

Eso conlleva a que las mujeres sufran “más discriminación que los hombres indígenas, especialmente en ciudades de provincias, ya sea por su vestimenta distintiva, por las dificultades con el español, o por su posición histórica en las jerarquías raciales y de género” (Radcliffe, 2014, p. 19). Así, pese a que las labores indígenas que desempeñan constituyen conjuntos de creaciones materiales y simbólicas que, a la par que representan a la sociedad y a la naturaleza, crean y recrean a través de una mutua e íntima relación (Rivera Cusi-canqui, 2015), el racismo es tangible en las prácticas cotidianas de discrimina-

ción, exclusión y problematización. Y muestra sus consecuencias en la falta de viviendas dignas, de servicios sanitarios y de acceso a la educación, a empleos y a mejores ingresos (Van Dijk, 2019).

Estas formas de violencia simbólica tienen un papel categórico ejercido desde diferentes dimensiones estructurales. Y es impregnado en las personas a través de condiciones (color de piel, vestimenta, lenguaje, etc.) que no son consideradas como tales, puesto que no recurren a ningún tipo de violencia física.

Esa reproducción en cadena y de forma vertical es lo que conlleva a reclamar otros lugares de enunciación y "una verdadera descentralización cultural que implique no solo un 'hablar desde la periferia' con los instrumentos conceptuales venidos del centro, sino también producir otras categorías de comprensión del mundo desde lenguajes y referencias semánticas y éticas distintas y disidentes" (Muyolema, 2001, p. 28).

Conclusiones

Los resultados de este estudio muestran que la ruralidad y la precariedad están asociadas al mundo indígena, pero afectan y oprimen abismalmente mucho más a las mujeres que a los hombres. Las mujeres conviven ante una segregación étnica, donde el opresor no corresponde únicamente al Estado y a grupos mestizos, sino también a una sociedad (incluyendo a otros grupos menos privilegiados, los mismos colectivos indígenas y otras poblaciones minoritarias) que ve en lo indígena una categoría subalterna y oprimida.

Por otra parte, se hace evidente que los movimientos indigenistas, a causa de las políticas sociales, culturales y educativas del Estado-nación, recaen en propuestas folclorizadas, reproducidas en el imaginario social y cultural, ocultando un velo racista, discriminatorio y esencialista del mundo indígena.

El estudio devela percepciones que se contradicen entre sí, pero que son el resultado de unas prácticas encarnadas en el imaginario social que no ven al racismo como un problema estructural que les afecta directa o indirectamente a las colaboradoras. De ahí que la consecuencia sea la naturalización, a tal punto de no reconocer los dispositivos que lo refuerzan y lo reproducen permanentemente a través del lenguaje, de los espacios que ocupan las indígenas o de las oportunidades a las que no tienen acceso. De ese modo, pudimos constatar que algunas mujeres de esta investigación consideran no haber sido sujetas de racismo, ni haber vivido prácticas excluyentes; no obstante, los diálogos sostenidos con ellas y las experiencias contadas dan cuenta de los mecanismos, los discursos y los actos sigilosos, casi imperceptibles, con los que opera el racismo.

Lo anterior muestra que las mujeres tienen reducidos espacios de interacción a nivel social, familiar y laboral, y que son consideradas ciudadanas de segunda o tercera clase, dependiendo de su bagaje cultural. Y si bien a nivel familiar son capaces de tejer redes de cooperación entre ellas, creando entornos y sitios de enunciación entre los pueblos y nacionalidades a las que pertenecen; afuera a nivel social y productivo, el panorama y la proyección son distintos, dado que el colectivo indígena, y dentro de este las mujeres, sigue siendo un espacio donde se vive la exclusión y se refuerza su normalización.

A las mujeres indígenas, a causa de esa estructura, les corresponde esforzarse no solo por trascender el espacio doméstico, familiar y comunitario para tener una breve visibilidad en el espacio social, sino también por superar obstáculos añadidos por su condición femenina, étnica y de clase social.

Algunas claves para comprender la situación de las mujeres radican en las características intrínsecas de sus formas de organización y apoyo, por ello la sororidad no se puede excluir. Las experiencias colaborativas y de apoyo entre ellas propician lazos estrechos de cooperación y solidaridad. Esto ha hecho que logren afianzar un sentimiento común a través de la empatía con todos. La reciprocidad entre ellas es dual, porque desde su percepción están al mismo nivel de otras mujeres y personas en un mundo plural. En ellas la gestión femenina, la resistencia y la politicidad están vivas, pensantes y actuantes.

Para terminar, si bien los avances que ellas consideran que se han dado en cuanto a educación son notorios, consideramos que estos no son suficientes, porque los problemas de exclusión, racismo y desigualdad entre los espacios rurales y urbanos, entre poblaciones indígenas y mestizas, no han cambiado. Diariamente las mujeres indígenas siguen siendo flageladas y obligadas a reproducir cuidados, hijos y recursos para otros hombres con mayor poder en un Estado colonialista patriarcal y desprovistas de derechos.

Declaración de contribución de autoría

Javier Morocho y Fanny Tubay concibieron el estudio y diseñaron los instrumentos para el trabajo de campo, en el que ambos participaron. Una vez recogidos los datos, ambos autores se encargaron del análisis y la categorización de los datos que dan sustento a este trabajo de investigación y que estructuran los resultados. Ambos autores contribuyeron con la redacción, discusión, revisión y aprobación del manuscrito final.

Conflicto de interés

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación de cualquier índole. Asimismo, la Universidad Católica Luis Amigó no se hace responsable por el manejo de los derechos de autor que los autores hagan en sus artículos; por lo tanto, la veracidad y completitud de las citas y referencias son responsabilidad de los autores.

Referencias

- Almeida, J. (1999). *Racismo, construcción nacional y mestizaje. El racismo en las Américas y el Caribe*. Abya-Yala.
- Ávila, O. (2020). *Indianismo vs. Vivir Bien: la disputa vigente del indio en Bolivia*. Universidad del Cauca.
- Ayala Quinatoa. (2015). *El pensamiento indígena de Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña*. [Tesis de Licenciatura]. Repositorio Institucional de la Universidad Politécnica Salesiana. <https://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/9899>
- Bonfil, G. (1971). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9(1970), 105-124. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revista-plural/wp-content/uploads/numero03/articulo-1.pdf>
- Bonetto, M., & IRUSTA, S. (2018). *Del Estado nacional al Estado plurinacional*. Eduvim.
- Bourdieu, P. (1996). La dominación masculina. *Revista de Estudios de Género, La Ventana*, (3), 7-95. <http://revistalaventana.cucsh.udg.mx/index.php/LV/article/view/2683>
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. Editorial Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203902752>
- Calla, R. (2007). *La mujer indígena en Bolivia, Brasil, Ecuador, Guatemala y Panamá: un panorama de base a partir de la ronda de censos de 2000*. CEPAL.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 79-91). Siglo del Hombre Editores.

- Constituyente Asamblea Nacional (2008). Constitución de la República de Ecuador. Registro Oficial Quito-Ecuador
- Cubillos, A. (2015) La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oxímoro Revista Internacional de Ética y Política*, Núm 7, Otoño. Universidad Complutense de Madrid.
- De la Torre Espinosa, C. (1996). *El racismo en Ecuador*. Ediciones CLACSO.
- Denzin, N., & Lincoln, Y. (Eds.). (2017). *The Sage handbook of qualitative research*. Sage publications.
- Dietz, G. (1999). Etnicidad y cultura en movimiento: desafíos teóricos para el estudio de los movimientos étnicos. *Nueva Antropología*, XVII(56), 81-107.
- _____. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles educativos*, 39(156), 192-207. https://perfileseducativos.unam.mx/iisue_pe/index.php/perfiles/article/view/58293
- Drexler, J., Reyes, R., Chalán, Á, & Balarezo, D. (2015). La paridad en el mundo andino. *Maskana*, 6(2), 89-107. <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/maskana/article/view/491>
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo del Hombre Editores.
- Federici, S. (2014). *El Calibán y la Bruja*. Editorial Traficantes de sueños.
- Foucault, M. (2020). *Power/knowledge*. Routledge.
- _____. (1984) *Historia De La Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Psikolibro.
- Forero Torres, F. (2018). *La Sociedad Transparente I. Teorías Y Sistemas: Otros Paradigmas*.
- García Linera, Á. (2010). *La construcción del Estado*. IEC-CONADU.

- Gargallo, F. (2007). Feminismo latinoamericano. *Revista venezolana de estudios de la mujer*, 12(28), 17-34. http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/2179
- Garavito, C. (2011). *Desigualdad en los ingresos: género y lengua materna*. Ideas Repec.
- Gautier, A. (2005). Mujeres y colonialismo. En M. Ferro (Ed.), *El libro negro del colonialismo* (pp. 677-726). La Esfera de los Libros.
- Gómez, A. (2019). *Una Autoetnografía del Racismo en la Academia de Ecuador*. [Tesis doctoral]. e-Spacio. Repositorio Institucional de la UNED. http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/tesisuned:ED-Pg-Educac-Ggomez/GOMEZ_ABELEDO_GUADALUPE_Tesis.pdf
- Goetschel, A. (2006). *Orígenes del feminismo en el Ecuador*. Editorial FLACSO Ecuador.
- Gramsci, A. (1977). *Antología*. Siglo XXI.
- Guber, R. (2019). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Siglo XXI editores.
- Hall, S. & Du Gay, P. (1996). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Amorrortu editors.
- INEC, I. (2010). *Censo de población y vivienda*. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/base-de-datos-censo-de-poblacion-y-vivienda-2010/>
- Lagarde, M. (2008). Identidad femenina. En J. García Ortega (Ed.), *Compilación sobre género y violencia*. Instituto Aguascalentense de las Mujeres (IAM). http://cedoc.inmujeres.gob.mx/insp/compilacion_genero.pdf
- Larrea, C. (2015). *El movimiento indígena en el Ecuador*. Editorial UASB.
- Larrea, C., Torres, F. M., López, N. G., & Rueda, M. B. C. (2007). *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Editorial Abya Yala.

- Lorber, J. (2018). *The social construction of gender. In Inequality in the 21st Century*. Routledge.
- Luzuriaga, C. (2020). *Situación de la mujer en el Ecuador*. Editorial Gráficas San Pablo.
- Maritza, M. (2021). *La violencia de género en mujeres indígenas de Chimborazo desde la perspectiva de violencia simbólica de Pierre Bourdieu, periodo octubre 2019-marzo 2020*. [Tesis]. Repositorio Digital UNACH. <http://dspace.unach.edu.ec/handle/51000/7505>
- Mendoza, A. (2018). La identificación de habilidades y estrategias de escritura de estudiantes de posgrado no hispanohablantes a través de entrevistas semiestructuradas. RLA. *Revista lingüística teórica y aplicada*, 56(1), 85-113.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Muyolema, A. (2001). De la "cuestión indígena" a lo "indígena" como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. En I. Rodríguez (Ed.), *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*. (pp.1-32). BRILL.
- Paredes, J. (2017). Hilando fino desde el feminismo comunitario. En A. de Santiago Guzmán, E. Caballero Borja & G. González Ortuño (Eds.), *Mujeres intelectuales: feminismos y liberación en América Latina y el Caribe* (pp. 111-140). CLACSO. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170728011718/Antologia_Mujeres_Intelectuales.pdf
- Pequeño, A. (septiembre de 2007). *La autorepresentación: estrategias para un nuevo feminismo indígena en Ecuador* [Ponencia]. Congreso de Latin American Studies Association, Quito, Ecuador. https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1244838007.feminismo_indigena_0.pdf

- Radcliffe, S. (2014). El género y la etnicidad como barreras para el desarrollo: Mujeres indígenas, acceso a recursos en Ecuador en perspectiva. *EU-TOPIA, Revista de Desarrollo Económico Territorial*, (5), 11-34. <https://doi.org/10.17141/eutopia.5.2014.1486>
- Risman, B. (2004). Gender As a Social Structure. Theory Wrestling with Activism. *Gender and Society*, 18(4), 429-450.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy. *Telar*, 15(2), 49-70.
- _____. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rodas, R. (2007). *Dolores Cacuango. Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural*. EBI GTZ.
- Safa, H. (2008). Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes. En M. Prieto (Ed.), *Mujeres y escenarios ciudadano*. FLACSO. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/109583-opac>
- Sánchez, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Universidad politécnica salesiana.
- Scribano, A., & De Sena, A. (2020). *Social Policies and Emotions: A Look from the Global South*. In *Social Policies and Emotions*. Palgrave Macmillan.
- Tapia, L. (2008). *Política salvaje*. CLACSO, Muela del Diablo Editores.
- Tubay Zambrano, F. (2020). *El género como estructura social en el artesanado ecuatoriano y portugués. Discursos e imaginarios socioculturales y educativos*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).
- Valcuende del Río, J. & Vásquez Andrade, P. (2016). Orden corporal y representaciones raciales, de clase y género en la ciudad de Cuenca (Ecuador). *Chungará (Arica)*, 48(2), 307-317.

- Van Dijk, T. (2019). *Racismo y discurso en América Latina*. Editorial Gedisa.
- Vélez, C. (2011). Trayectoria de la educación intercultural en Ecuador. *Revista Educación y Pedagogía*, 20(52), 43-57. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyep/article/view/9886>
- Vuorisalo-Tiitinen, S. (2011). ¿Feminismo indígena?: Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009 [Tesis doctoral]. University of Helsinki.
- Wade, P. (2021). Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global. *Nueva Sociedad*, (292), 25-41.
- Yashar, D. (2005). *Contesting citizenship in Latin America: The rise of indigenous movements and the postliberal challenge*. Cambridge University Press.