



Universidad
Casa Grande



Facultad de
Administración y
Ciencias Políticas

UNIVERSIDAD CASA GRANDE
FACULTAD DE ADMINISTRACIÓN Y CIENCIAS POLÍTICAS

**EL SABER Y SER COLECTIVO DE
LA MUJER KICHWA: UNA
APROXIMACIÓN INDIGENISTA A SU
IDENTIDAD**

Elaborado por:

IAN NICOLÁS SMOLIJ NUÑEZ

GRADO

Trabajo de Investigación Formativa previo a la obtención del Título de:

Licenciado en Ciencias Políticas

Guayaquil, Ecuador
Noviembre2017



Universidad
Casa Grande



Facultad de
Administración y
Ciencias Políticas

EL SABER Y SER COLECTIVO DE LA MUJER KICHWA: UNA APROXIMACIÓN INDIGENISTA A SU IDENTIDAD

Elaborado por:

IAN NICOLÁS SMOLIJ NUÑEZ

GRADO

Trabajo de Investigación Formativa previo a la obtención del Título de:

Licenciado en Ciencias Políticas

DOCENTES INVESTIGADORES

Ingrid Ríos

Estefanía Luzuriaga

Guayaquil, Ecuador

Noviembre 2017

Agradezco a mis guías, Ingrid y Estefanía, por su incansable apoyo y disposición.

A mi equipo de investigación, por acompañarme en esta inigualable experiencia.

A las mujeres kichwa de la comunidad Vencedores, por abrirnos las puertas de su hogar.

*Pero, sobre todas las cosas,
agradezco a mis padres, a quienes les debo todo.*

El trabajo que contiene el presente documento integra el Proyecto Interno de Investigación-Semillero CONSTRUCCIÓN DEL VOTO DE LA MUJER INDÍGENA DESDE LAS IDENTIDADES COLECTIVAS, propuesto y dirigido por las Docentes Investigadoras Estefanía Luzuriaga e Ingrid Ríos de la Universidad Casa Grande.

El objetivo del Proyecto Semillero es COMPRENDER LAS CONSTRUCCIONES DE IDENTIDAD INDIVIDUAL, COLECTIVA Y POLÍTICA QUE TIENEN LAS MUJERES INDÍGENAS DE LOS PUEBLOS O NACIONALIDADES ECUATORIANAS QUE VIVEN EN LA REGIÓN AMAZÓNICA A PARTIR DE LA IMPLEMENTACIÓN DE MÉTODOS CUALITATIVOS INDIGENISTAS. El enfoque del Proyecto es CUALITATIVO. La investigación se realizó en la provincia de Pastaza, Ecuador. Las técnicas de investigación que usaron para recoger la información fueron photovoice, entrevistas abiertas y a profundidad, y observación.

Resumen

Con el objetivo de explorar la identidad colectiva de las mujeres kichwa de la comunidad Vencedores, ubicada en la región amazónica ecuatoriana, se adoptó el indigenismo como paradigma epistemológico para conocer su identidad desde su propia voz. A través de un taller de dibujo-debate, dos entrevistas abiertas, y dos observaciones, se identificó, en el discurso de estas mujeres, la manifestación de más de una identidad. Ellas no solo son mujeres: son madres, son esposas, son jóvenes, son mayores, son kichwas. Cada identidad construida y deconstruida y vuelta a construir; un proceso que nunca acabará. Aunque el proceso de construcción de sus identidades parece comprobar la teoría de Stuart Hall respecto al carácter fluctuante de la misma, ciertos elementos se mantienen constantes a lo largo de estas construcciones. La maternidad, clave en las identidades de este colectivo, define quiénes son como mujeres; el turismo, quiénes son como kichwas; y el miedo a la soledad, sus ideales y anhelos.

Palabras clave: identidad, identidad colectiva, mujeres kichwa ecuatorianas, indigenismo, decolonialismo.

Abstract

With the objective of exploring the collective identity of the kichwa women from Vencedores community, located in the Amazonic region of Ecuador, indigenism was adopted as the epistemologic paradigm to avoid colonized results. Through a drawing-debate workshop, two open interviews, and two observations, it was identified, in the speech of these women, the manifestation of more than one identity. They are not only women: they are mothers, wives, young, old, kichwa. Each identity built and de-built and then built again; a never ending process. Although the construction process of their identity seems to confirm Stuart Hall's theory of it's changing factor, certain elements are kept constant throughout each of these constructions. Maternity, key in the identities of this collective, define who they are as women; tourism, who they are as kichwas; fear of loneliness; their ideals and aspirations.

Key words: identity, collective identity, Ecuadorian kichwa women, indigenism, decolonialism.

Tabla de contenidos

Marco conceptual:	20
Estado del Arte:	31
1) Planteamiento de investigación:	38
2) Unidad de análisis y muestra	38
3) Recolección de datos	40
4) Análisis de datos	43
Recordándonos: Memoria Social	50
Ellos son, nosotros somos: El 'Otro'	52
Mis diferentes yos: Posiciones del Sujeto	55
Hacemos lo que somos: Prácticas de Vida	60
(Ojalá) Seamos: Ideal	63
Aquí estamos, aquí somos: Entorno	64

Introducción

Ella es mujer, es Kichwa, es amazónica. Es una minoría dentro de otra minoría, dentro de otra minoría. No ha terminado la primaria, tiene 47 años, tiene 10 hijos y 10 nietos. Vive de la propia comida que cultiva y lo que los turistas gasten en la tienda de regalos de su comunidad. Eso es lo poco que sabemos de ella. Ella es nuestra lectura de una identidad imaginada, cuya esencia no conocemos. Por eso queremos conocerla, saber si su identidad es impuesta o imaginada, saber si conserva su esencia y queremos que este estudio sea el punto de inicio de lo que algún día signifique para ella el respeto de su vida y la inclusión de su problemática en las decisiones tomadas por terceros, futuros gobernantes.

Las mujeres Kichwa nativas de la región amazónica ecuatoriana tienen una identidad colectiva única. No obstante, nuestras percepciones e ideas interfieren en la comprensión de esta identidad. Solo decolonizando nuestras mentes podremos entender realmente la identidad de una mujer para que pierda su invisibilidad ante los ojos de quienes quieran verla verdaderamente.

Gracias al indigenismo podemos responder a estas preguntas de manera decolonizada. El indigenismo tiene una genuina intención de enfoque académico, y nos abre la puerta al entendimiento del indígena desde el indígena; con investigaciones con y para el indígena, en lugar de tan solo contar una historia sobre ellos.

Son necesarias, además, las revisiones teóricas sobre identidad de Stuart Hall, Michel Foucault, Ernesto Laclau, Susan A. Van 'T Klooster, entre otros; autores que, con diferentes perspectivas sobre los procesos de construcción de identidad, desde las que observamos y comprendemos nuestra unidad de análisis.

Se utilizó un enfoque cualitativo para diseñar la metodología de esta investigación. La información ha sido recogida por medio de entrevistas a miembros de

la comunidad Kichwa; grupos de discusión, conformados por nuestra unidad de análisis, mujeres Kichwa de la comunidad Vencedores, en los que se utilizó el método de dibujo-debate (adaptación del *photovoice* donde los participantes dibujan para responder, explicar y cuestionar sobre temas de interés), y una constante observación. El valor de nuestros resultados recae en la decolonización de los mismos, y para ello se implementó el indigenismo como paradigma epistemológico de la investigación.

Antecedentes

Entre las características mencionadas por el artículo 1 de la Constitución del Ecuador del 2008 encontramos que es un Estado plurinacional. Entre estas nacionalidades encontramos 13 de índole indígena, cada una con una cultura y lengua distinta. Si se busca realizar una investigación indigenista, se debe comprender el desarrollo histórico de estas nacionalidades. ¿Qué pasó antes de ello? ¿Por qué tomó tanto tiempo reconocer institucionalmente dichas nacionalidades? Empezaremos por los primeros poblados que se hicieron presentes en territorio ecuatoriano; repasaremos la conquista incaica de los mismos; luego discutiremos su rol durante la época colonial y colombina, hasta su transformación en una de las principales fuerzas políticas del Ecuador actualmente. Finalmente hablaremos específicamente de la nacionalidad Kichwa, cuyos miembros representan nuestra unidad de análisis, y el contexto actual bajo el que se desenvuelven.

Ernesto Salazar (1996) sostiene que la evidencia arqueológica data que la historia de los primeros pobladores dentro de territorio ecuatoriano comenzó 11,000 años atrás. El Hombre Temprano, como lo define Salazar, utilizaba técnicas de caza y recolección para sobrevivir de manera nómada a lo largo del callejón interandino (Salazar, 1996). El desarrollo de nuevas técnicas de agricultura abre paso a la sedentarización; asentamientos empiezan a surgir en zonas geográficas privilegiadas

(Cotacollao, Pastaza y la cuenca del Guayas son unas de las más sobresalientes). Según José Echeverría Almeida, la necesidad de un trabajo cooperativo y cohesionado genera un cambio en la estructura social de las comunidades: “Los intereses personales se subordinan a los intereses de la colectividad en algunas etnias; en otras, el trabajo y la distribución se hacían de acuerdo con *rango* de cada individuo o familia” (Echeverría, 1996, p. 185). A medida que la agricultura continuaba desarrollándose, surgió tanto el intercambio de productos y materia prima como la competencia entre poblaciones. “Varios sitios lograron conjurar el poder económico, religioso, científico, político-militar, adjudicándose inmensas ventajas sobre otros asentamientos más pequeños y/o débilmente organizados” (Echeverría, 1996, p. 187) creando los llamados Señoríos Étnicos que permanecerían hasta la invasión incaica.

Las comunidades indígenas del territorio ecuatoriano se enfrentaron ante un gran ejército, muy bien organizado y conformado por diferentes etnias, sin saber que eventualmente terminarían conquistados por los mismos. Era la segunda mitad del siglo XV y el imperio Inca tocaba sus puertas. Udo Oberem (1996) explica que, bajo el mando de Topa Inca Yupanqui, las fuerzas incaicas entran a los Andes ecuatorianos e implementaron sus dos tácticas de conquista para expandir el Tahuantisuyo: en primer lugar utilizaban un acercamiento diplomático con el cual buscaban convencer a los altos mandos de cada comunidad, por medio de regalos, de unirse a una alianza política con ellos, aunque no equitativa, pero le aseguraban a su poblado un cierto grado de autonomía; de negarse, implementarían su segunda y muy efectiva técnica, conquistar a través de la fuerza (Oberem, 1996). Estar bajo el control de los Incas no traía cambios radicales en la jerarquía de los Señoríos Étnicos, solían mantener a los mismos líderes de las comunidades aunque sí existieron casos en los que los cabecillas era reemplazados por extranjeros (a quienes llamaban ‘curacas’) bajo pedido de una mayor

autoridad Inca (Oberem, 1996). Este tipo de acciones, sumados a la aceptación de la religión incaica y el uso de una sola lengua, tendría repercusiones sobre el impero Inca cuando llegaron los españoles. Tomebamba, actual Cuenca, representó uno de los poblados incas más importantes del Tahuantisuyo (Oberem, 1996).

El dominio Inca sobre territorio ecuatoriano empezó a quebrantarse con la llegada de los españoles. La reconquista de las comunidades indígenas del Ecuador, por la fuerza de los colonos, nuevamente traería cambios en su estructura social. Según Alejandro Moreano (1993), la incapacidad de los españoles para reorganizar socio-económicamente a los indígenas los llevó a mantener la organización existente: comunidades con leves grados de autonomía territorial, cultural y económica. No obstante, los nativos se veían obligados a profesar el catolicismo y pagar tributos a la corona, también conocidos como mitas. El maltrato a los indígenas, su deshumanización, por parte de los españoles llevó a un florecimiento nacional de una sociedad india entrando a la época republicana del país, pero estos esfuerzos fueron aplastados por los criollos a través del sistema de haciendas (Moreano, 1993).

Según Pablo Dávalos (1999), el sistema de haciendas se cimenta sobre la institución del concertaje: ‘peonaje por deudas’. “La fuerza de trabajo se relaciona con la hacienda a través de la renta en especie y bajo mecanismos de perpetuación de deudas hacia el patrón de la hacienda” (Dávalos, 1999, s/p). Este sistema se implementó en el Ecuador, principalmente en la región andina, durante todo el siglo XIX hasta su abolición oficial en 1920; no obstante, se mantuvo como el *modus operandi* entre los indígenas y terratenientes hasta 1950 (Dávalos, 1999). La incapacidad de crecer a la par de la modernización del sector agrícola, junto a la presión social del campesinado (en especial la de los huasipungueros), guió dicho sistema hacia una crisis (Moreano, 1993). La reforma agraria de 1964 puso fin al sistema hacendario, y los indígenas, dejando

atrás la servidumbre y peonaje, diversificaron sus actividades productivas y ganaron peso dentro de la economía nacional y, por consiguiente, dentro de la política ecuatoriana (Moreano, 1993).

Albán propicia un argumento sobre cómo la implementación de estos sistemas contribuyó a la preservación de la identidad étnica:

Más que la autonconciencia, fruto de una identidad étnica fundada en la comunidad y su relativa autonomía económica y territorial, fue el resultado de la mirada del 'otro' y de la resistencia frente al otro. Sin duda, en la Colonia lo 'indio' fue también el producto del 'otro' y de la resistencia frente a él -escapar de la condición de 'indio', es cambiar la existencia en la mirada del 'otro'- pero existía una base material -económica y territorial- de la 'etnicidad' y una tajante separación frente al 'otro' (Moreano, 1993, p. 221).

¿Quién es este 'otro'? Durante el sistema de haciendas, Pablo Dávalos lo personifica de la siguiente manera:

El patrón de la hacienda es la representación cotidiana y permanente del poder. Es él quien ejerce la autoridad total al interior de la hacienda. El patrón de la hacienda configura un estilo autocrático y autoritario de ejercer el poder que se trasladará hacia el ejercicio del poder político en la vida nacional. El patrón de la hacienda regula las complejas relaciones sociales al interior de la hacienda, además hace de intermediario entre la autoridad del Estado y los trabajadores de la hacienda (Dávalos, 1999, s/p).

La fuerza política de los indígenas ecuatorianos se fue consolidando con el pasar de los años, pero mostraron el verdadero poderío de su movimiento con el levantamiento de 1990 al cual nombraron Inti Raymi. De acuerdo con Andrés Ortiz Lemos (2013), este levantamiento fue provocado por los altos niveles de inflación causados por las políticas de ajuste de la administración de Rodrigo Borja. Los

indígenas desarrollaron juicios en sus poblados de la Sierra ecuatoriana donde forzaron a funcionarios públicos, prestamistas y políticos a responder por abusos contra sus comunidades (Ortiz, 2013). “Fue un estallido social que articuló una infinidad de índole reivindicativas, étnicas, clasistas y de acceso a tierras” (Ortiz, 2013, p.32).

A través de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), formada en 1986, el movimiento indígena se manifestó como crítico a la democracia de élite que predominaba en el país y empezó a convencer a la sociedad civil de lo mismo (Ortiz, 2013). No obstante, el eje central del discurso indígena se centraría en la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano.

La plurinacionalidad ocuparía el lugar central del discurso indígena, y se constituiría probablemente en la materia prima de las demandas del movimiento, además como ni la organización, o su dirigencia, habían dado una forma definitiva al significado de este enunciado, se dio la posibilidad de construir a este como un verdadero ‘significante vacío’ (Laclau, 2005) con la posibilidad de articular demandas de otros actores sociales, con relativa facilidad en otros procesos posteriores (Ortiz, 2013, p.33).

En 1995 nace Pachakutik, agrupación política de centro-izquierda con el fin de introducir el Movimiento Indígena a la sociedad política del Ecuador. Su primera participación tomó lugar en las elecciones de 1996, cuando brindaron su apoyo al candidato Freddy Ehlers, pero un puñado de diputados representó los mayores logros de su campaña (Ortiz, 2013). Ortiz, citando a Collins (2000), sostiene que al igual que la mayoría de movimientos de izquierda de ese entonces, Pachakutik fue incapaz de pasar de la oposición a la preposición.

Tal vez el Movimiento Indígena, confiado en los éxitos de su proceso organizativo, concurrió en una tendencia común de la sociedad civil

ecuatoriana posterior: incursionar en la sociedad política, y perder de esa manera su condición de actor autónomo, crítico y legítimo frente al Estado (Ortiz, 2013, p. 37).

El Movimiento Indígena falló en su intento de fusionar lo social con lo político porque los nuevos intereses de sus miembros los hicieron susceptibles al clientelismo de la política tradicional y elitista que tanto criticaban. Sin embargo, este movimiento continúa siendo una fuerza política con altos grados de influencia en el país, participando (de manera dividida) en el ascenso y caída de presidentes como Abdalá Bucaram y Lucio Gutiérrez.

Debe ser notado que la mayoría del activismo político indígena ha sido promulgado por las comunidades de la serranía ecuatoriana. Aunque las nacionalidades amazónicas y costeñas forman parte de la CONAIE, su involucramiento en la política es proporcionalmente menor al de sus pares andinos (Ortiz, 2013). Posiblemente porque no se vieron igualmente afectados por los tributos y mitas de la colonia, ni el sistema de haciendas de la época republicana. La explotación de los territorios amazónicos tomó otra forma.

La riqueza de la Amazonía ecuatoriana se manifiesta en una abundancia de recursos naturales; recursos que empezaron a ser explotados desde la colonización europea. Danny Barrera (2014) sostiene que la historia extractivista de la región amazónica puede dividirse en tres etapas: el extractivismo concentrado de cascarilla y el lavado de oro, durante la época colonial; el auge del caucho, entre 1880 y 1930; y el ‘boom’ petrolero, en la década de 1970. No obstante, las dos últimas son las que mayor impacto generan en las poblaciones nativas del territorio.

Con la época del auge del caucho reaparece el modelo extractivista, que ocasionaría profundos efectos en la región como la esclavitud y la dislocación de la población

indígena de la Amazonía en las riberas de los principales ríos, ya que estos eran considerados mano de obra barata. (Barrera, 2014, p. 50)

Aunque las primeras incursiones petroleras en la Amazonía ecuatoriana comienzan en 1920, cinco décadas tendrían que pasar para que la economía ecuatoriana, predominantemente agraria, convierta al petróleo en su principal ingreso. Bajo el mando del dictador militar, Guillermo Rodríguez Lara, se impulsó un proyecto nacionalista que buscaba la industrialización del país; objetivo para el cual los ingresos petroleros eran menester (Barrera, 2014). La explotación petrolera no solo ocasionó la movilización forzada de comunidades indígenas, también los separaba de sus tradiciones culturales.

Para impulsar dichos proyectos se debía borrar cualquier rastro de cultura que existiese en la Amazonía, implementando lógicas de modernidad en las diferentes culturas étnicas, las cuales por lo general se encuentran desarrollándose en los lugares donde se encuentran los recursos naturales (petróleo, madera, minerales) suficientes para alcanzar las metas desarrollistas que buscaba el Estado-Nación. Se ha desestimado todo tipo de actividad inherente de los pueblos indígenas como la recolección de frutos, la caza, la pesca, sus sistemas agrícolas, sus cosmovisiones, llegándolas a catalogar como actividades arcaicas e incivilizadas (Barrera, 2014, p. 51).

Debido a estas políticas desarrollistas, Barrera sostiene que el Estado ecuatoriano pasa a valorar a la persona en base a la contribución comercial de su zona; la explotación de recursos naturales es justificada si se desea alcanzar una nación desarrollada y civilizada (Barrera, 2014).

La crisis de los años 80 y la elevada deuda externa que se debía pagar acabaron con las fracasadas políticas desarrollistas y estatistas implementadas diez años atrás; era turno de que la liberalización y privatización guíen la economía ecuatoriana. El sector

petrolero fue uno de los primeros en recibir la inversión privada; gran parte de la región amazónica fue dividida en bloques de unas 200,000 hectáreas (has.) cada uno, los cuales fueron concesionados a compañías extranjeras privadas en siete ‘Rondas de Licitación’ (Rodríguez, 1998). Varios de estos bloques se encontraban en sectores no intervenidos, ricos en diversidad biológica, étnica y cultural, como el bloque N°10 (perteneciente al consorcio Agro-Grip) ubicado en el este de la provincia Pastaza (Rodríguez, 1998).

La explotación privada del petróleo fue igual de agresiva que la estatal, causando severos daños al ecosistema y salud de comunidades indígenas cercanas. Grupos como la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) continúan, hasta la actualidad, oponiéndose, a través de activismo y medios legales, a la actividad petrolera en el Amazonas. Los habitantes de estas zonas afirman que las compañías petroleras han roto sus lazos comunitarios, sobornando a líderes comunitarios, disminuyendo su calidad de vida, e incluso trayendo consigo enfermedades que antes no padecían como la hepatitis y el cáncer (Barrera, 2014). La economía y subsistencia de los indígenas también se ha visto afectada por la explotación petrolera haciéndolos dependientes de ese mercado. El ruido de los oleoductos ha alejado a los animales, la contaminación del río ha matado a los peces, las únicas fuentes de empleo son las ofrecidas por las petroleras con salarios muy bajos (Barrera, 2014). “Los habitantes de la comunidad consideran que cada vez viven menos como indígenas y más como campesinos mestizos” (Barrera, 2014, p. 115). Los habitantes a los que se refiere Barrera pertenecen a la etnia Kichwa, cuyas mujeres conforman la unidad de análisis de esta investigación.

Los kichwa son la nacionalidad indígena predominante y de mayor densidad poblacional en el Ecuador. Su territorio es el mayor de toda la Amazonía ecuatoriana, abarcando cerca de 978,615.08 has. (Barrera, 2014). Son considerados un grupo social

de bajos recursos, cuya economía es principalmente de subsistencia. La yuca, maní, plátano, maíz, papa china, entre otros, son algunos de los productos agrícolas cultivados por los kichwa, en las denominadas ‘chacras’, para su auto-consumo, aunque destinan un pequeño porcentaje a la venta minorista en mercados cercanos (Vargas, 2005). Sus bajos niveles de educación, y falta de preparación técnica, reduce sus opciones de trabajo y los empuja hacia empleos de bajo nivel salarial, como jornaleros, limpieza y mantenimiento (Vargas, 2005); la mayoría de los que son ofrecidos por compañías petroleras. Habitan en asentamientos rurales, agrupados en pequeñas poblaciones conformadas por familias de lazos de consanguinidad (Barrera, 2014). Aunque gozan de cierta autonomía por parte del gobierno ecuatoriano, los bajos niveles de autoridad de sus dirigentes los ve obligados a recurrir a instituciones locales o cantonales en busca de soluciones a posibles problemas (Vargas, 2005).

Una vez conocidos los antecedentes históricos que han influido en la vida de los indígenas ecuatorianos, y específicamente los pertenecientes a la nacionalidad Kichwa, es más sencillo entender la importancia de realizar una investigación indigenista, cuyos argumentos se presentan a continuación.

Justificación

En un tiempo en el que el feminismo eleva alto su bandera, la mujer indígena merece ser observada a través de un lente sensible a su condición de persona con menos posibilidades de educación¹, con mayor riesgo de maltrato², con desventajas en su

¹ Manuela Lavinas Picq (2009) indica que en provincias como Chimborazo, el analfabetismo en las mujeres indígenas alcanzó el 35,5% en el año 2005. Y, al comenzar el siglo XXI, un 80% de las niñas indígenas entre 15 y 17 años se encontraban fuera del sistema escolar.

² Según datos del ENDE-MAIN, en el 2004 el 45% de las familias indígenas se veía afectada por casos de violencia doméstica.

compensación salarial³, con exigencias como madre. Sólo así podría ser entendida; sólo así podrá el Estado proponerle cambios.

Esta investigación es el punto de partida que inspirará siguientes estudios que profundicen el conocimiento de la identidad de la mujer kichwa amazónica, con el fin de que futuros gobernantes diseñen planes de gobierno con atención a ellas, y que ellas además reconozcan en estas propuestas verdaderas soluciones de sus conflictos.

Si bien el indigenismo será el conocimiento del que se nutre el análisis, reconocemos que pesar de una alta población indígena, el indigenismo no ha pisado fuerte en Ecuador. La carencia de estudios indigeni-“zados” en este país nos motiva a realizar una investigación capaz que trascienda el espectro demográfico que ha predominado. Buscamos construir la identidad colectiva de las mujeres Kichwa de la comunidad Vencedores, juntos y a través de su propia voz; utilizando la capacidad de empoderamiento que tiene la academia.

La Amazonía ha estado siempre en el lente de las sociedades externas (coloniales o neocoloniales), que la han visto desde una perspectiva de “tierras baldías” que deben ser ocupadas; originando serios procesos de colonización impulsados sea por las metrópolis coloniales, o posteriormente desde el Estado (Barrera, 2014, p. 48).

A favor de decolonizar los estudios sobre grupos indígenas, surge el indigenismo como respuesta a enfoques eurocentristas que buscan una “-ización” de dichas comunidades. Shaoguang Wang sostiene que vivimos en la era de las “-ización”: “democratización”, “liberalización”, “modernización” y “globalización” forman parte de la moda (Wang, 2011, p. 299). No obstante, los países que necesitan de estas “-izaciones” no son aquellos Occidentales que disfrutaron de los “-izados” entre sus

³ Lavinas Picq (2009) sostiene que en Ecuador los salarios de las mujeres corresponden al 34% de los salarios de los hombres.

características; es el tercer mundo quien debe ser “-izado” (Wang, 2011, p. 299). Pero si habrá espacio para una “-ización”, será para la “indigenización”.

Revisión de literatura

Marco conceptual:

El eje conceptual de esta investigación es el indigenismo, presente en todos los aspectos de la misma incluyendo su metodología. Presentaremos dos acercamientos al concepto, uno perteneciente a la historia latinoamericana y otro propio de la academia y su desenvolvimiento en la misma. No obstante, el indigenismo está cimentado sobre una base decolonial así que éste será el primer concepto por comprender.

Decolonizando el pensamiento

El decolonialismo es una corriente de pensamiento que surge en Latinoamérica. Walter D. Mignolo (2005), pensador argentino, atribuye las primeras manifestaciones de giro des-colonial en los virreinos hispanicos, con el texto de Waman Puma Ayala titulado *Nueva obra y Buen gobierno*, enviado al rey Felipe III en 1616. Decolonizar tiene como objetivo empoderar a aquellos que han sido silenciados por el pensamiento colonial.

El giro des-colonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento del encantamiento de la retórica de la modernidad, de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia (Mignolo, 2005, p. 8).

Mignolo afirma que la decolonialidad emerge en respuesta a la modernidad eurocéntrica bajo la cual se esconde el colonialismo, estableciendo parámetros de comportamiento y pensamiento ajenos a los grupos marginados.

(...) si la colonialidad es constitutiva de la modernidad puesto que la retórica

salvacionista de la modernidad presupone la lógica opresiva y condenatoria de la

colonialidad; esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en *proyectos de de-colonialidad que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad* (Mignolo, 2005, p. 5)

Boaventura de Sousa Santos (2010) complementa lo dicho por Mignolo al sostener que el decolonialismo busca poner en debate los esquemas conceptuales hegemónicos establecidos por aquellos que definen qué se debe, o no, creer y decir. El decolonialismo es promovido por grupos minoritarios, entre los cuales encontramos al movimiento indígena, quienes buscan acabar con el *pecador original de la conquista* establecido por José Mariátegui: “el pecado de haber nacido y haberse formado (refiriéndose a las sociedades latinoamericanas) sin el indio y contra el indio” (de Sousa Santos, 2010, p. 15). La lucha social latinoamericana está orientada a “resemantizar viejos conceptos e introducir nuevos que no tienen precedentes eurocéntricos ni se expresan en las lenguas coloniales en que fueron construidas” (de Sousa Santos, 2010, p. 16).

Indigenismo en la historia

Michiel Baud (2004) data el surgimiento del indigenismo a finales del siglo XIX como “un movimiento de criollos o blancos-mestizos que reflexionaron y escribieron sobre la posición de la población indígena en la sociedad nacional” (Baud, 2004, p. 65). La integración de los indígenas era de suma importancia para las aspiraciones de las recién nacidas repúblicas latinoamericanas. Aunque este grupo de personas eran conscientes del maltrato y explotación hacia los indígenas, consideraban que por sí solos nunca podrían salir de la pobreza y discriminación; tan sólo con la ayuda de los criollos podrían los indígenas adaptarse a las relaciones políticas y economía moderna

(Baud, 2004). Baud califica los inicios del indigenismo, en gran parte, como una retórica neocolonial.

El indigenismo se adentró a movimientos intelectuales y literarios cerca de 1940, cuando un grupo de investigadores y escritores buscó acabar con el silencio de las poblaciones indígenas (Baud, 2004). No obstante, Baud califica dichos esfuerzos de paradójicos y adopta la imagen del ‘ventrílocuo’ propuesta por el historiador ecuatoriano Andrés Guerrero. “Los historiadores y políticos indigenistas creen que expresan la voz de la población india, pero sus lectores oyen y ven simplemente la voz y las proyecciones de la población criolla no india” (Baud, 2004, p. 78).

Es decir que todavía no existía, realmente, un rol participativo por parte de los indígenas dentro del indigenismo que tanto buscaba ayudarlos, pero todavía no permitía que se ayudaran a sí mismos.

Sin embargo, el indigenismo cimentó las bases para el auge político del movimiento indígena en el continente. El trabajo de los indigenistas anteriores no había sido en vano.

El *indigenismo* dio a los integrantes de la comunidad indígena nuevas oportunidades de mejorar sus condiciones de vida y de librar una lucha política dentro del Estado republicano. Por lo tanto, creó el espacio ideológico para una nueva réplica india y para el desarrollo de nuevas formas de movilización política y de expresión artística (Baud, 2004, p. 86).

Los primeros indigenistas, bien intencionados, aunque mal direccionados, hicieron eco a las demandas de una población marginada hasta que sean los mismos indígenas quienes alcen sus voces en contra de la discriminación institucionalizada;

haciéndose escuchar no sólo en países andinos, pero también centroamericanos (Baud, 2004).

Indigenismo en la academia

Linda Tuhiwai (2008) sostiene que el indigenismo surge en respuesta al “uso de la investigación como una herramienta que sirve exclusivamente a la colonización” (Tuhiwai, 2008, p. 194). De esta manera distintas comunidades indígenas, como los Maori, en Nueva Zelanda, toman la decisión de reformular la investigación acorde a su propia postura, una que busca potenciar la autodeterminación y prosperidad de sus sociedades.

Los investigadores indigenistas se han esforzado por encontrar formas de trastocar esta historia de explotación, sospecha, malentendido y prejuicio... con el fin de desarrollar metodologías y enfoques investigativos que privilegien el conocimiento, las voces y las experiencias de los indígenas (Rigney, 1999 citado en Tuhiwai, 2008, p. 194).

Indigenismo pasa a convertirse en motor tanto de la decolonización como del activismo pro-indígena; al implementarse en la academia se lo hace con el fin de descolonizar la investigación. Tuhiwai recoge los tres principios, presentados por Lester Rigney (1999), que componen la investigación indigenista: la resistencia, la integridad política y el privilegio de las voces indígenas. Esta visión acerca a la investigación al plano de lucha contra la opresión, una herramienta para modificar el status-quo y las instituciones que lo promueven. “La descolonización necesitaba una visión social positiva y más inclusiva, una herramienta de desarrollo y autodeterminación” (Tuhiwai, 2008, p. 199).

A su vez, el indigenismo está fuertemente ligado a la actividad política que cumple con su propia agenda. Tuhiwai encuentra esta similitud entre el indigenismo y el

feminismo; ambas son posturas decolonizadoras que trabajan con comunidades silenciadas y marginadas.

La descolonización es política y disyuntiva incluso cuando las estrategias empleadas sean pacifistas, porque cualquier asunto que requiera de un cambio importante de visión del mundo, que fuerce a una sociedad a confrontar su pasado... que desafíe los sistemas de poder es, de hecho, política (Tuhiwai, 2008, p. 200).

Según Tuhiwai, el indigenismo, como en su momento lo consiguió el feminismo, busca desafiar a la institución corporativa de la investigación, empezando por incrementar la presencia indígena en la academia. Debido a este activismo investigativo se ha generado sincronía entre “los esfuerzos de los pueblos indígenas para reclamar y proteger su conocimiento tradicional” (Tuhiwai, 2008) y los nuevos objetivos científicos de desarrollar nuevas técnicas y enfoques para obtener el mismo. Tuhiwai lo explica haciendo referencia a Lincoln (1993): “las ciencias sociales no pueden simplemente desarrollar grandes narrativas de los silenciados sin incluir las voces y las interpretaciones de las comunidades marginadas y silenciadas” (Tuhiwai, 2008, p. 200).

Aun así, el indigenismo puede presentar varios desafíos al momento de ser implementado. ¿Qué tan lejos puede llegar nuestra mente colonizada? ¿Es acaso el mero hecho de publicar una investigación en un idioma que no sea el nativo de la comunidad un acto colonizador? Nicole Thompson, Nicole Miller y Ann Cameron nos proveen con una investigación de enfoque indigenista la que se titula *The Indigenization of Photovoice Methodology: Visioning Indigenous Head Start in Michigan* (2016). Las tres autoras sostienen que “históricamente, las prácticas de investigación indígena han sido con demasiada frecuencia investigaciones *sobre* en lugar de *con* y *para* miembros de comunidades nativas / tribales” (Thompson, Miller & Cameron, 2016).

Construyendo(nos)

Siendo el objetivo de esta investigación explorar las construcciones de identidad colectiva que tienen las mujeres indígenas kichwa de la región amazónica ecuatoriana, entre abril a noviembre de 2017, los conceptos de identidad e identidad colectiva son los siguientes que deben ser desarrollados. Empezaremos con los conceptos propuestos por Michel Foucault y Ernesto Laclau, donde el poder y la hegemonía, respectivamente, desarrollan el campo discursivo donde la identidad se construye. Tanto Foucault como Laclau proveen un acercamiento decolonial hacia la construcción de identidad; conceptos que, al mirarse bajo una lupa indigenista, generan resultados interesantes. Luego haremos referencia a las teorías de Judith Butler, Stuart Hall y Eduardo Restrepo, quiénes a través de una dialéctica hegeliana generan nociones más completas respecto a estos conceptos. Se repasará la teoría de Erving Goffman respecto a las interacciones sociales y los roles de tipo teatral que cada individuo interpreta para alcanzar sus objetivos. Finalmente Susan A. Van 'T Klooster, Marjolein B. A. Van Asselt y Sjaak P. Koenis (2002) argumentan a favor de que las tres principales posturas concernientes a la identidad (esencial, imaginaria e impuesta) son capaces de ocurrir al mismo tiempo dentro de una misma comunidad.

Michel Foucault (1976/2013) sostiene que el sujeto es construido a través de las prácticas discursivas creadas por medio de la sumisión involuntaria al poder. Este poder es caracterizado por su dualidad: es restrictivo y productivo a la vez. Esto puede ser fácilmente entendido con el siguiente ejemplo: un individuo homosexual vive en un ambiente social donde la heteronormatividad es el *status-quo*. Incluso si la persona homosexual decide dejar de reprimir sus deseos sexuales, que se encuentran en el inconsciente, e ir en contra del proceso de normalización impuesto por el poder, él o ella todavía necesita del ajuste inicial del poder para identificarse como alguien que 'va en

contra del poder'. Los individuos son los vehículos del poder, no donde es aplicado, y durante ese transcurso la identidad empieza a ser impuesta por el mismo (Foucault, 1975/1995).

En su obra, *Vigilar y Castigar*, el nacimiento de la prisión (1975/1995), Foucault sostiene que los aparatos ideológicos y estatales contribuyen en la formación de identidad colectiva del hombre pos-moderno, pero de manera paradójica.

La multitud, una masa compacta, un lugar de múltiples intercambios, individualidades fusionándose unas con las otras, un efecto colectivo, es abolido y reemplazado por una colección de individualidades separadas (Foucault, 1975/1995, p. 315).

Esto se debe a que el individuo tiene una noción del poder, puede percibirlo y siempre se regirá bajo sus parámetros. Se induce en la persona un estado de consciencia y visibilidad permanente que asegura la función automática del poder (Foucault, 1975/1995).

Ernesto Laclau (2000), por otro lado, afirma que el sujeto es producto de una lucha por la hegemonía y para entenderlo es necesario conocer el proceso de articulación hegemónica (los mecanismos de poder) o, como Foucault lo diría, las prácticas discursivas. María Virginia Quiroga realiza un ensayo al respecto donde explica dicha postura:

La relación entre significante (costado material del signo, imagen acústica) y significado (el concepto o lo que ese signo quiere decir) es arbitraria. Cada elemento de la lengua se define por su relación con los demás, es decir, se trata de una función cuyo significado depende de su posición dentro de un sistema (Quiroga, 2014, p. 85).

Entonces, como sostiene Laclau (2000), no se trata de identidades sino de identificaciones. Tanto el objeto como el sujeto es construido (obtiene significancia)

dependiendo del contexto en el que se encuentre; un contexto social impuesto por el hegemón.

La principal diferencia entre Laclau y Foucault es la siguiente: el primer autor argumenta que “ningún objeto se encuentra dado fuera de condiciones discursivas de emergencia” (Quiroga, 2014, p. 92) mientras que para Foucault sí existe una diferencia entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. No obstante, ambos autores coinciden en la necesidad de un *Otro* para la construcción de la identidad. Sea por una resistencia al poder (Foucault), o desafiando la hegemonía (Laclau), el sujeto se construye en una red de respuestas y reacciones ante estos elementos: “(...) la construcción del tejido social referido a los lazos compartidos y lo *común* de una comunidad resulta producto de relaciones de fuerza, que luchan por otorgar sentido a los diversos fenómenos sociales y políticos” (Quiroga, 2014, pp. 86-87).

Judith Butler agrega una interesante postura a los debates sobre la construcción de identidad tras realizar una dialéctica hegeliana entre la interpelación establecida por Louis Althusser y la producción discursiva de Michel Foucault. “Sea por interpelación o por producción discursiva, el sujeto es iniciado a través de una primera sumisión al poder” (Butler, 1997, p. 2). Sin embargo, Butler manifiesta una clara diferencia entre su teoría y la de los dos autores previamente mencionados. Para ella, la sumisión ante el poder se debe principalmente por la necesidad que tiene el individuo de adjudicarse una identidad. Esa tan ansiada identificación es la razón por la cual el sujeto responde ante la interpelación en primer lugar. “Es importante recordar que el giro hacia la ley no es producido por el llamado/sumisión ante la misma; es atractiva (...) porque promete identidad” (Butler, 1995, p. 8). Los aportes teóricos de Butler enriquecen la investigación porque también surgen de un enfoque decolonial: el feminismo; postura que Linda Tuhiwai relacionó con el indigenismo.

También contamos con las teorías de Stuart Hall quien se ha especializado en este tema y también recoge de Foucault, Laclau y Althusser para formular sus argumentos. Al igual que Foucault y Laclau, Hall otorga un rol decisivo al *Otro* dentro de la construcción de la identidad. “La identificación se sienta en la espalda del reconocimiento de un origen común o características compartidas con otra persona o grupo” (Hall, 1996, p. 2). Reconocer las similitudes y diferencias es el primer paso hacia la construcción del sujeto; por ello la identificación es condicional, un proceso de articulaciones. “Precisamente porque las identidades se construyen dentro, no fuera del discurso, necesitamos entenderlas como producidas en sitios históricos e institucionales específicos dentro de formaciones discursivas y prácticas específicas, por estrategias enunciativas específicas” (Hall, 1996, p. 4).

Es la capacidad que tienen las identidades para excluir, marginar, la que hace que funcionen como puntos de identificación (Hall, 1996).

Uso ‘identidad’ para referirme al punto de encuentro, el punto de *sutura*, entre los discursos y prácticas que intentan interpelarnos, llamarnos y ponernos en nuestro lugar como los sujetos sociales de un discurso particular, por un lado, y los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos de los que se puede hablar, por el otro (Hall, 1996, pp. 5-6).

Eduardo Restrepo toma la teoría de Hall y contribuye a la misma indicando cómo se forja identidad:

La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una falta de totalidad, la cual es ‘llenada’ desde fuera de nosotros, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por *otros*. (Restrepo, 2014, p.103)

Se debe imaginar al sujeto como un cascarón vacío el cual se va llenando a través de las interacciones sociales; mas nunca será llenado completamente porque la identidad no es fija. “Incluso aquellas identidades que son imaginadas como estáticas y ancestrales, continua siendo objeto de dísimiles transformaciones” (Restrepo, 2007, pp.25-26).

El interaccionismo propuesto por Erving Goffman (2001) indica que todo individuo actúa quién es en base al escenario (contexto social) en el que se encuentre. La identidad se construye, básicamente, a través de las interacciones sociales donde se busca causar un impresión, acorde a la necesidad de la persona, en los demás (Goffman, 2001). Se relaciona con las teorías de Laclau, Hall, y Restrepo en el sentido que la identidad requiere de la presencia de ‘Otros’ para que pueda desarrollarse.

Pero si toda identidad es resultado de las diferentes máscaras y actuaciones de un individuo, ¿cómo explicaría Goffman la construcción de la identidad colectiva? Él sostiene que al actuar en grupo se puede obtener un resultado más creíble para la audiencia, donde cada uno de los integrantes del colectivo salga beneficiado.

Los equipos pueden ser creados por individuos para ayudar al grupo del cual forman parte, pero al ayudarse a sí mismos y ayudar a su grupo desde el punto de vista dramático están actuando como equipo, no como grupo (Goffman, 2001, p.126).

La dramaturgia que establece Goffman es realizada con la intención de protegerse del escrutinio social y críticas negativas por parte de otros. La identidad colectiva vendría a formarse cuando aquellos que comparten un mismo estigma se unen para encasillarse términos menos dañinos (Goffman, 2001).

Por último, contamos con Susan A. Van 't Klooster, Marjolein B. A. Van Asselt y Sjaak P. Koenis quienes aportan con una visión que sintetiza las tres principales posturas académicas respecto a la construcción de la identidad. Las autoras consideran que “hay más de una forma de construir y reconstruir la identidad” (Van 't

Klooster, Van Asselt & Sjaak, 2002, p. 110). Luego de hacer un análisis histórico del concepto de identidad, ellas obtienen tres principales perspectivas teóricas al respecto: identidad esencial, identidad impuesta e identidad imaginada. La primera propone que la identidad cuenta con un núcleo de propiedades que se mantienen sin importar el transcurso del tiempo: “identidad es constitutiva de la verdadera naturaleza, o esencia, del objeto, un conjunto básico de propiedades sin las cuales el objeto no existiría” (Van ‘T Klooster, Van Asselt & Sjaak, 2002, p. 112). Entre los principales promotores de la identidad impuesta se encuentra Foucault, cuya teoría explicamos anteriormente: la identidad es, principalmente, un producto de las relaciones de poder social (invisible) y asociado a fuerzas disciplinarias (Van ‘T Klooster, Van Asselt & Sjaak, 2002). La tercera postura le otorga al sujeto un rol más activo en la construcción de su identidad; toda persona tiende a inclinarse hacia ciertas percepciones, normas y valores entre los cuales escoge seguir acorde a convicciones y presunciones ideológicas más profundas.

Susan A. Van ‘T Klooster, Marjolein B. A. Van Asselt y Sjaak (2002) proponen que estas tres perspectivas deben ser conceptualizadas como tres fases en el proceso de construcción y deconstrucción de identidad regional. A su vez agregan una cuarta fase posible: la ‘no identidad’; “asumiendo que las identidades son socialmente construidas, algunas áreas geográficas pueden no tener este significado social” (Van ‘T Klooster, Van Asselt & Sjaak, 2002, p. 115). Estas cuatro maneras en la que identidad puede manifestarse sin necesidad de oponerse unas con otras e incluso complementarse, contribuyen significativamente al concepto de identidad colectiva que será utilizado en esta investigación.

La mirada sobre identidad regional de este proceso significa que las regiones no están simplemente fijadas en un espacio en el mapa. Debido a que no son entidades predeterminadas, es probable que sus definiciones cambien con el pasar el tiempo: están

definidas y redefinidas a lo largo del tiempo y del espacio e incluso desaparecen en ciertos momentos (Van 'T Klooster, Van Asselt & Sjaak *et al.*, 2002, p.119)

La identidad regional, al ser construida y deconstruída, está constantemente sometida al cambio; no es fija.

A continuación, haremos un repaso sobre estudios, realizados dentro de los últimos diez años, que contribuyan a la elaboración de esta investigación. La contribución puede ser teórica o conceptual, metodológica, e incluso contextual.

Estado del Arte:

A pesar de su alta población indígena, pocas investigaciones se han realizado respecto a ellos que trasciendan el espectro demográfico en el Ecuador; mucho menos de índole indigenista. Los estudios encontrados que rompen con el predominante esquema estadístico serán calificados en tres grupos de acuerdo a su enfoque y aporte a nuestra investigación: análisis histórico del movimiento socio-político indígena; construcción de identidad; y metodología indigenista. Dentro del primer grupo se encuentra Andrés Ortiz Lemos, quién en su obra *La sociedad civil ecuatoriana en el laberinto de la Revolución Ciudadana* (2013), dedica un espacio a la consolidación del Movimiento Social Indígena. En el segundo grupo hayamos tres investigaciones que giran en torno a la construcción de identidad en grupos minoritarios: la primera se titula *Pensamiento político desde las mujeres afroecuatorianas* (2009), realizada por Edizon León; la segunda, llamada *La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo* (2009), fue realizada por Manuela Lavinas Picq; y la tercera, titulada *Qué significa ser indígena para el indígena: Más allá de la comunidad y la lengua* (2013), llevada a cabo por José Sánchez-Parga. No obstante, nos vemos obligados a recurrir a estudios en otras regiones si deseamos analizar ejemplos recientes

de investigaciones indigenistas. En ellos encontramos *The Indigenization of Photovoice Methodology: Visioning Indigenous Head Start in Michigan* (2016), llevada a cabo por Nicole Thompson, Nicole Miller y Ann Cameron en Michigan, Estados Unidos. Este limitado número de estudios, y la falta de actualidad de los realizados en el país, justifica la necesidad de realizar una investigación de enfoque indigenista, *con y para* los indígenas, no *sobre* ellos.

Andrés Ortiz Lemos, Phd en Estudios Políticos de la FLACSO, realiza junto a esta institución un extenso estudio sobre los movimientos sociales ecuatorianos y su desenvolvimiento en relación al gobierno de Alianza País. En *La sociedad civil ecuatoriana en el laberinto de la Revolución Ciudadana* (2013), Ortiz hace un análisis histórico sobre la consolidación del Movimiento Indígena del país, analizando el discurso del mismo, y su influencia en la política ecuatoriana. Él considera que el levantamiento indígena de 1990, también llamado Inti Raymi, es el tercero de cuatro momentos claves de la sociedad civil ecuatoriana tras su retorno a la democracia. El Movimiento Indígena empezó a adquirir mayor capital político con el pasar de los años y transformaría la ‘plurinacionalidad’ en el eje central de su discurso, articulando efectivamente las demandas de diferentes grupos sociales (Ortiz, 2013). La presidencia de Rafael Correa, cuya candidatura recibió apoyo del Movimiento Indígena, representó una oportunidad para los mismos. Mientras la nueva Constitución de 2008 empezaba a desarrollarse, la voz de un grupo de congresistas por Pachakutik hacía eco al discurso plurinacional de dicho movimiento. Consiguiendo lo propuesto, el primer artículo de la Constitución de 2008 establece la plurinacionalidad como una de las características esenciales del Estado ecuatoriano. Sin embargo, con el pasar del tiempo, varios integrantes del Movimiento Indígena pasarían a rechazar el gobierno que una vez apoyaron y cumplió con sus demandas. Ortiz considera que la Revolución Ciudadana de

Correa empezó a erosionar las organizaciones de la sociedad civil y el Movimiento Indígena no sería la excepción. A través de la Secretaría de los Pueblos y Movimientos Sociales (SPMS), el gobierno evita relacionarse con dirigentes de importantes organizaciones para tratar directamente con las comunidades, generando “dimensiones notablemente parecidas al clientelismo” (Ortiz, 2013, p. 254).

(...) la SPMS ya no entiende, por ejemplo, a organizaciones como el Movimiento Indígena tradicional, especialmente CONAIE y ECUARUNRARI, como representantes de las reivindicaciones de los indígenas, sino que busca entender a los grupos indígenas como *grupos de interés* en torno a diferentes temas; como la tierra, el agua, la producción, etc., y es frente a estos grupos de interés que actualmente la SPMS construye puentes de relacionamiento (Ortiz, 2013, p.254).

Delfín Tenesaca, presidente de ECUARUNRARI, y Marlon Santi, dirigente de la CONAIE, se han manifestado en contra de la Secretaría de Pueblos, acusándola de fraccionar el Movimiento Indígena y cooptar en su contra al reclutar, como funcionarios públicos, a miembros de la dirigencia media de su movimiento, generando conflictos de interés entre la dirigencia y ellos (Ortiz, 2013). Este estudio nos permite contextualizar y comprender el escenario socio-político bajo el cual se desenvuelve el Movimiento Indígena ecuatoriano, y relacionar su empoderamiento al proceso indigenista tratado por Michiel Baud en el marco conceptual.

En su obra *Pensamiento político desde las mujeres afroecuatorianas* (2009), Edizon León realiza un estudio sobre el proceso de emancipación de este grupo minoritario y cómo ha influido en su presencia y participación dentro de las organizaciones políticas del país. Él encuentra similitudes entre el caso de María Chiquinquirá, mujer afroecuatoriana quien se liberó de sus amos esclavistas a través de

un juicio en las cortes coloniales en 1794, y los esfuerzos actuales de organizaciones como la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador (CONAMUNE).

Desde la historia de María Chiquinquirá vemos la necesidad de ir construyendo estrategias que impliquen la re-significación y la utilización estratégica de los mismos mecanismos que ofrece el sistema del poder, no cabe la menor duda que hay que luchar en todos los frentes posibles, pero esto también implica que hay que tener un conocimiento de cómo funciona el peeler que las oprime (León, 2009, pp. 143-144).

León encuentra fuertes rasgos de auto-representación en el discurso de las mujeres afroecuatorianas, de las cuales afirma son víctimas de una doble invisibilidad (por ser mujeres y por ser negras). Citando a Boaventura de Sousa Santos, León sostiene que la auto-representación es una forma eficiente de producir existencia. Aunque esta investigación carece de actualidad, gracias a ella podemos comparar los procesos de empoderamiento de dos grupos minoritarios diferentes, los cuales no comparten raza, pero sí género y discriminación.

A su vez, Manuela Lavinas Picq, Phd en Relaciones Internacionales de la Universidad de Miami, publicó un estudio titulado *La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo* (2009). Lavinas sostiene que las mujeres indígenas en Chimborazo tienen mayores probabilidades de ser víctimas de violencia debido a tres factores: pobreza, etnicidad y género. El porcentaje de mujeres indígenas que termina el colegio es apenas del 10% y ganan tan solo un 34% en comparación al salario de un hombre (Lavinas, 2009). Cerca del 45% de las familias sufren de casos de violencia doméstica, pero tan solo un 6% de las víctimas busca ayuda en instituciones públicas ya que en ellas también son discriminadas (Lavinas, 2009). Esto lleva a Lavinas a abarcar la violencia institucional recibida por las mujeres indígenas, incluso dentro del propio Movimiento Indígena. Al igual que las mujeres

afroecuatorianas, las mujeres indígenas son invisibles ante el sistema contra al cual han tenido que luchar para conseguir representación. Lavinias provee un ejemplo de esto: en 1996 se creó el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE); las cinco fundadoras del mismo fueron acusadas de traición por dirigentes de la CONAIE y ECUARUNRARI ya que al velar por los intereses individuales de las mujeres dentro del grupo étnico, estarían fragmentando el movimiento (Lavinias, 2009). Es justamente este factor cultural que dificulta tanto la emancipación de la mujer indígena. Ellas son vistas como las guardianas de la cultura indígena, esenciales para la cohesión de la familia y, por extensión, de la comunidad (Lavinias, 2009).

Pero esta responsabilidad en cuanto a la identidad del grupo también provoca un cierto aislamiento cultural: hablar kichwa y trabajar en el campo implica que las mujeres tienen menos oportunidades de socialización económica y cultural, ingresos restringidos y mayor exclusión política. Desde esta perspectiva, la cultura es preservada en detrimento del potencial de desarrollo de las mujeres y acentúa las inequidades de género dentro de la comunidad (Lavinias, 2009, p. 137).

Lavinias atribuye esto a la carencia de un feminismo indígena.

El feminismo busca la equidad y contesta la exclusión y discriminación de género: su objetivo es anular la identidad común de desigualdad. La minoría indígena, al contrario, busca la diferenciación étnica, demanda particularismos y un estatuto de excepcionalismo (Lavinias, 2009, p. 139).

De esta manera, Lavinias concluye resaltando el desafío al que se enfrentan las mujeres indígenas, quienes deben buscar un equilibrio entre sus demandas como mujer y su identidad colectiva. Aunque las mujeres indígenas con las que trabajaremos son de la región amazónica, comparte muchas similitudes con la unidad de análisis de esta investigación. Las conclusiones a las que llega Lavinias nos brindan información

respecto al dilema socio-cultural al que posiblemente se enfrentan las mujeres indígenas ecuatorianas, y cómo este puede influenciar en la construcción de su identidad como colectivo.

La tercera investigación perteneciente a este grupo, *Qué significa ser indígena para el indígena* (2013), fue realizada por José Sánchez-Parga con el fin de construir la identidad indígena por medio de sus propias voces; para ello convivió con nativos de los Andes ecuatorianos y bolivianos. Sánchez-Parga argumenta que ha habido un quiebre en cómo se construye el sujeto indígena, dejando a un lado el discurso del 'otro' y empezando a hilar su propia narrativa. "Si hoy él ya no se reconoce a partir del discurso de los 'otros', sino desde el suyo, es tarea de la antropología participar en ese reconocimiento" (Sánchez-Parga, 2013, p. 11). Aunque no lo menciona explícitamente, Sánchez-Parga realiza un estudio de enfoque indigenista:

No preguntarle al indígena qué es y significa serlo, sino más bien escuchar lo que él dice de sí mismo cuando habla o cuando actúa. Sólo de esa manera él deja de ser producto y objeto del discurso antropológico, haciendo por el contrario que éste se convierta en objeto y producto del discurso indígena (Sánchez-Parga, 2013, p. 13).

El esfuerzo de este autor nos provee un acercamiento decolonizado a la identidad indígena el cual podemos contrastar con las teorías de los pensadores utilizados en el marco conceptual.

Como fue mencionado anteriormente, el número de investigaciones que hayan aplicado una metodología indigenista, en la región, es bastante limitado. Ecuador parece no contar con estudios a favor de este paradigma epistemológico a pesar de su alta densidad poblacional indígena. Debemos recurrir a Norteamérica para encontrar un estudio reciente que implemente dicha metodología. Para ello tenemos *The Indigenization of Photovoice Methodology: Visioning Indigenous Head Start in Michigan* (2016) realizada por Nicole Thompson, Nicole Miller y Ann Cameron. Estas

tres académicas dieron un enfoque indigenista a la técnica del *photovoice* para realmente conocer a grupos nativos de Michigan e implementar, posteriormente, políticas públicas más acertadas y efectivas para los mismos (Thompson, Miller & Cameron, 2016). Esta investigación sirve como ejemplo debido a su éxito, a pesar de los desafíos encontrados. Las autoras supieron cómo responder a incógnitas presentadas por el mismo indigenismo; ¿en qué idioma debían ser presentados los resultados? ¿qué tan profundos eran sus roles como investigadoras? ¿qué tan colonizadas están sus propias mentes? Para ellas resultaba preciso realizar una investigación con y para los nativos, en lugar de sobre ellos, si es que querían conocer su perspectiva respecto a sus necesidades básicas y cómo éstas podían ser mejoradas (Thompson, Miller & Cameron., 2016).

Pregunta de investigación

¿Cómo es la construcción de identidad colectiva de la mujer indígena ecuatoriana kichwa de la comunidad de Vencedores en la ciudad de Puyo?

Objetivos

Objetivo general

- Explorar la construcción de identidad colectiva de la mujer indígena ecuatoriana Kichwa de la comunidad de Vencedores en la ciudad de Puyo, durante los meses de abril a octubre del 2017.

Objetivos específicos

- Identificar los rasgos y prácticas que explican el comportamiento identitario colectivo de la mujer kichwa en la actualidad.
- Describir los factores de su historia de vida que influyeron en su identidad colectiva como mujer indígena.

· Analizar los rasgos y prácticas encontrados en el discurso de las mujeres Kichwa de la comunidad de Vencedores que configuran su identidad colectiva a partir de la teoría de identidad seleccionada y con una aproximación indigenista.

Metodología

1) Planteamiento de investigación:

A través de una metodología indigenista, se realizará una investigación cualitativa con la intención de explorar las construcciones de identidad colectiva que tienen las mujeres Kichwa de la comunidad Vencedores, nativas de la región amazónica ecuatoriana.

El enfoque cualitativo de la investigación trae consigo una flexibilidad en el diseño de la misma, capaz de adecuarse al contexto de nuestra unidad de análisis. Es decir que el diseño irá alterándose a medida que se procede con el estudio. La metodología indigenista es clave para realizar un estudio *con* grupos indígenas y no *sobre* grupos indígenas.

Por medio de prácticas como el *photovoice*, y de técnicas como entrevistas, observaciones, grupos de discusión, las cuáles han sido adaptadas a un enfoque indigenista, se recopilará la información necesaria para llevar a cabo el análisis y poder responder la siguiente pregunta: ¿Cómo es la construcción de identidad colectiva? ¿Cuáles son los elementos que configuran la identidad de este colectivo?

2) Unidad de análisis y muestra

Originalmente, la unidad de análisis eran mujeres indígenas pertenecientes a la nacionalidad Achuar de la Amazonía ecuatoriana. Sin embargo, la logística complicó el acercamiento a una comunidad con la que se pudiera trabajar. Se realizaron varias

aproximaciones a comunidades de la provincia de Pastaza, hasta que se decidió trabajar con Vencedores. Esta decisión estuvo basada en la cercanía de la población y de la posibilidad de llegar a ellos por medio de una agencia turística, la cual se encargó de nuestra logística y de contactaron con esta comunidad, con la que ya habían trabajado anteriormente.

Por lo tanto, la unidad de análisis consiste de mujeres pertenecientes a la nacionalidad Kichwa, nativas de Pastaza, provincia amazónica ecuatoriana, integrantes de Wayuri y Sacha Wasi, de la comunidad Vencedores, cerca de la ciudad de Puyo.

El deseo fue que el trabajo de campo fuera lo más participativo posible. Solo las mujeres que estaban dispuestas a participar en la investigación iban a conformar la muestra del estudio. Para esta investigación en particular se trabajó con cuatro mujeres kichwa de la comunidad Vencedores, de los centros turísticos Wayuri y Sacha Wasi, de las cuales tres participaron en el grupo de discusión y taller de dibujo-debate, de las cuales dos fueron entrevistadas posteriormente. Estas son:

Tabla #1: Descripción y codificación de la muestra

Descripción	Técnica en la que participó	Codificación
Mujer de 47 años, madre de 10, abuela de 10, habitante de la comunidad Vencedores, integrante del centro turístico comunitario Wayuri	Grupo de discusión: Taller dibujo-debate	PT1 (Participante Taller)
Mujer de 39 años, madre de 9, habitante de la comunidad Vencedores, integrante del centro turístico comunitario Wayuri	Grupo de discusión: Taller dibujo-debate	PT2
Mujer de 22 años, madre de 2, habitante de la comunidad Vencedores, integrante del centro turístico comunitario Wayuri	Grupo de discusión: Taller dibujo-debate	PT3
Mujer de 39 años, madre de 9, habitante de la comunidad Vencedores, integrante del centro turístico comunitario Wayuri	Entrevista	A1 (Actor)

Descripción	Técnica en la que participó	Codificación
Mujer de 47 años, madre de 10, abuela de 10, habitante de la comunidad Vencedores, integrante del centro turístico comunitario Wayuri	Entrevista	A2

Fuente: *Elaboración propia del autor*

3) Recolección de datos

Método:

El método utilizado para recolectar y analizar la información recopilada a través de las técnicas mencionadas anteriormente es el *photovoice*. Según Caroline Wang (1999) esta práctica habilita a las personas a identificar, representar y mejorar su comunidad a través de una técnica fotográfica específica.

El *photovoice* tiene tres objetivos principales: registrar y reflejar las fortalezas y preocupaciones personales y de la comunidad, promover el diálogo crítico y el conocimiento sobre temas personales y comunitarios a través de discusiones de grupo y crear políticas públicas (Wang, 1999). Nos enfocaremos específicamente en los dos primeros objetivos, ya que se relacionan con lo que queremos alcanzar. El primero servirá directamente con la información que recogeremos de la observación participante, mientras que en el segundo descubriremos nuevos pensamientos porque nunca antes se han llevado a cabo estudios similares, únicamente se ha hablado del indigenismo desde una perspectiva demográfica (Wang, 1999).

El método de *photovoice* envuelve una serie de procedimientos a seguir, entre ellos está: el seleccionar y recluir el target de la audiencia de los actores políticos o líderes de la comunidad, agrupar a las personas que serán los participantes del método, introducir esta metodología a los participantes y facilitar el grupo de discusión en donde

se seleccionan las fotos, se contextualizan y se codifican los temas o teorías (Wang, 1999).

Sin embargo, hemos adaptado este método al dibujo-debate el cual consiste en un grupo de discusión donde se les pide a las participantes que dibujen en un papelógrafo en respuesta a las preguntas realizadas sobre los temas seleccionados. Preguntas como: ¿qué significa una mujer fuerte para ellas? ¿qué entienden por “buena madre”? ¿qué las diferencia de las mujeres de otras comunidades indígenas? Las participantes plasmaron su visión en dibujos realizados por ellas mismas (aunque se presentaron casos donde solicitaron la asistencia de los investigadores). Los dibujos proporcionan información que es utilizada para profundizar en temas de interés y contribuyen a la discusión grupal.

Dicho método contribuye a nuestro paradigma epistemológico, el indigenismo, el cual busca decolonizar los estudios sobre grupos nativos mientras se elabora una investigación con grupos nativos. Esto debido a que “históricamente, las prácticas de investigación indígena han sido con demasiada frecuencia investigaciones sobre en lugar de con miembros de comunidades nativas / tribales” (Thompson, Miller & Cameron, 2016).

Técnicas:

Con el fin de explorar las construcciones de identidad colectiva que tienen las mujeres Kichwa, pertenecientes a Vencedores, de la región amazónica ecuatoriana, se utilizarán las técnicas, grupos de discusión, observación participante y entrevistas abiertas.

Grupo de discusión/dibujo-debate

Esta será nuestra principal técnica para recopilar los datos necesarios para comprender cómo las mujeres indígenas construyen su identidad colectiva: “en esta técnica de recolección de datos la unidad de análisis es el grupo (lo que expresa y construye) y tiene su origen en las dinámicas grupales” (Hernández, Fernández & Baptista, 2006, p.606). Nuestro grupo de discusión fue conformado por tres mujeres nativas pertenecientes a nuestra unidad de análisis. Fue en este grupo de discusión donde realizamos el dibujo-debate (adaptación del *photovoice*). Los temas de discusión surgieron de los dibujos realizados por las mujeres que configuran nuestra muestra. Nuestro rol como moderadores fue limitado, principalmente con el objetivo de evitar colonizar la información.

Observación participante

Debido a que realizaremos grupos de discusión donde tendremos que intervenir limitadamente como moderadores, emplearemos el rol de observador como participante, ya que el rol del investigador sí será conocido y de esa manera podremos registrar la información a medida que se lleva a cabo (Creswell, 1994). Se realizaron dos observaciones durante nuestro trabajo de campo, una perteneciente a cada día. El primer día, viernes 21 de julio, visitamos la comunidad Wayuri; el segundo día, sábado 22 de julio, visitamos la comunidad vecina Sacha Wasi.

Entrevista abierta

Luis Enrique Alonso (1998) sostiene que, en una investigación social, la entrevista abierta nos permite obtener información compuesta por las “representaciones asociadas” a las experiencias del entrevistado. Por ello esta técnica es de suma importancia para analizar discursivamente a nuestros sujetos de estudio; el entrevistador interpretará el contenido lingüístico sin considerar algo verdadero o falso ya que es el

“producto de un individuo en sociedad que hay que localizar, contextualizar y contrastar” (Alonso, 1998, pp. 3-4). Es una técnica que contribuye a nuestro objetivo de explorar las construcciones de identidad colectiva, tal como sostiene Alonso:

(...) el individuo se experimenta a sí mismo como tal, no directamente, sino indirectamente en función del *otro generalizado*, esto es, desde el conjunto de puntos de vista particulares de otros individuos miembros del mismo grupo, o desde el punto de vista generalizado del grupo social al que pertenece (Alonso, 1998, p. 2).

Y al ser utilizada en sincronía con nuestra metodología indigenista, agrega un valor decolonizador al proveer un espacio oral donde puedan comunicar y expresar libremente; “da palabra a los que nunca la han tenido, o a los que habitualmente se les había negado la historia oficial o la sociología oficial, o ambas” (Alonso, 1998, p. 3).

En total, se realizó un grupo de discusión o dibujo debate, 2 entrevistas abiertas y dos observaciones.

4) Análisis de datos

Para el análisis, los datos fueron abordados por medio de un enfoque inductivo general. Este puede ser definido como un proceso sistemático que inicia a través de una lectura detallada de los datos cualitativos recopilados de los cuales se derivan temáticas conceptuales (Thomas, 2006). En este caso, las temáticas conceptuales toman forma de categorías de análisis establecidas en base a las teorías mencionadas en el marco conceptual. Las categorías de análisis no fueron elaboradas a priori a la recolección de datos para evitar sesgar la información y mantener el carácter decolonizador de la investigación. Por lo tanto, seis categorías de análisis surgieron al finalizar la transcripción de las entrevistas y del taller de dibujo-debate; estas son: Memoria Social, El ‘Otro’, Posiciones del Sujeto, Prácticas de Vida, Ideal, y Entorno. De ellas se

desprenden sub-categorías con la intención de abarcar los aspectos más relevantes de la cosmovisión de las mujeres kichwa de Vencedores para la construcción de su identidad colectiva. *Luego de identificar las categorías de análisis, se regresó a la teoría para poder conceptualizarlas y clasificar de manera más adecuada la información recopilada.*

Tabla #2: Categorías de análisis

Categoría de análisis	Sub-categoría	Autor(es)	Definición
Memoria Social		Stuart Hall (1996) - Eduardo Restrepo (2000) (2014)	Como parte de su cosmovisión indígena, las mujeres kichwa llevan consigo historias y experiencias que influyen en sus identidades procesuales. En esta categoría se recogerá información en la que el sujeto decanta y recrea imaginarios colectivos, a través de los cuales se representan así mismos, y de esta forma su pasado empieza a adquirir sentido.
	Saberes místicos		Abarca las creencias sobrenaturales que expresan o ejecutan los sujetos.
	Saberes Ancestrales/Tradiciones		Actividades que pertenecen a sus creencias propias de su cultura, las cuales fueron aprendidas e inculcadas de generación en generación.
	Historia		Recuerdos del pasado que configuran su presente y que tuvieron injerencia en lo que son o cómo se desenvuelven.

Categoría de análisis	Sub-categoría	Autor(es)	Definición
El 'Otro'		Stuart Hall (1996) - Eduardo Restrepo (2000) (2014)	Constituye qué prácticas, discursos o realidades de los otros generan un efecto de diferenciación, alternabilidad o asimilación en la identidad de las mujeres kichwa. Cómo creen que los otros las ven y cómo ellas ven a los otros.
	Familia		Lo que se dice sobre las personas con las que se comparte un lazo sanguíneo directo. El núcleo familiar próximo que no pertenezcan al género femenino: hijos, esposo, y padre.
	Comunidad		Miembros cercanos de su comunidad que no sean mujeres. Vecinos, primos, o incluso otros kichwas de comunidades aledañas.
	Turista/Hispano		Toda persona que no pertenece a la comunidad de Vencedores (turistas, extranjeros, hispanos, mestizos) y que la visita por medio de una actividad específica de distinta índole.
	Relación con el 'Otro'		Las interacciones entre las mujeres kichwa y aquellos individuos que integren cualquiera de las subcategorías del 'Otro' mencionadas anteriormente. En esta subcategoría se busca identificar las relaciones verticales y horizontales y posiciones de poder que diferencien a las mujeres kichwa del 'Otro'.

Categoría de análisis	Sub-categoría	Autor(es)	Definición
Posiciones del Sujeto		Eduardo Restrepo (2007)	Los sujetos de las mujeres kichwa de la región amazónica ecuatoriana se desenvuelven en diferentes posiciones dependiendo del contexto en el que se encuentran. En esta categoría se busca identificar estas posiciones que, en conjunto, constituyen la identidad colectiva de las mujeres kichwa.
	Género		Aquellos roles y características compartidas de las mujeres kichwa atribuidas al sexo femenino. .
	Generación		Aquellos atributos de las mujeres kichwa que varían dependiendo de la edad.
	Nacionalidad		Los atributos o características propias de las mujeres, por ser indígenas y kichwas de la amazonía del Ecuador.

Categoría de análisis	Sub-categoría	Autor(es)	Definición
		Stuart Hall (1996) - Eduardo Restrepo (2014)	Esta categoría habla sobre las prácticas que se relacionan con sus roles dentro de la comunidad, es decir, aquellas que son parte de su cotidianidad colectivamente; puesto que “las identidades nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 1996, citado en Restrepo, 2014, p. 105).
Prácticas de Vida	Trabajo		Actividad que realizan las personas de la comunidad Vencedores para obtener ingresos económicos.
	Hábitos		Comportamientos rutinarios que realizan las mujeres indígenas.
	Gustos		Preferencias de las mujeres indígenas entorno a lo lúdico y al goce.
Ideal		Stuart Hall (1996)	El ideal del yo. Lo que al sujeto le gustaría convertirse; sus aspiraciones, y metas. Se revela lo que ellas quisieran transformar de su presente, para construir en el futuro; sus deseos que reflejen lo que quieren llegar a

Categoría de análisis	Sub-categoría	Autor(es)	Definición
			ser y lo que hacen para lograrlo.
			Trata sobre el lugar físico donde los sujetos se desenvuelven y ejercen sus prácticas identitarias, sus hogares, el entorno de la comunidad, la selva, la ciudad de Puyo. El espacio en el imaginario del ser.
Entorno	Comunidad y selva de Vencedores		Descripciones empíricas de la comunidad de Vencedores y la selva que la rodea; cómo fue, cómo es, y cómo será.
	Ciudad del Puyo		Descripción empírica de la ciudad del Puyo; cómo fue, cómo es, y cómo será.

Fuente: *Elaboración propia del autor*

Resultados

Wayuri, un tipo de paja multifuncional utilizada por los kichwas en la construcción de sus hogares, en la elaboración de sus vestimentas, incluso como sogá. También es un nombre, su nombre. El nombre de un lugar, que no es tan solo un lugar; el nombre de un hogar, que realmente no es un hogar; el nombre de una comunidad dentro de una comunidad; el nombre donde habita y trabaja una familia de nativos kichwa. Era sábado, hacía calor, y en Wayuri recibieron al grupo de investigación con una cálida bienvenida; hizo más calor. Inicialmente Wayuri no sorprendió; físicamente, la comunidad era tal como el grupo de investigación lo imaginaba. Casas de caña y de paja wayuri, por lo menos 10 metros de distancia separaban a la una de la otra. Grandes espacios abiertos donde los niños corrían y jugaban. Luego del ritual de bienvenida, el cual consiste en tomar la tradicional ‘chicha’ después de que los niños de la comunidad han pintado los rostros de los visitantes con achote, empezó la inmersión. Era extraño para ellos que un grupo de “turistas hispanos”, esté más interesado en conversar con ellos, preguntarles sobre su vida, llegar a conocerlas, que en la fachada de su centro turístico o en el precio de una artesanía. Se entrevistó a tres mujeres y se realizó un taller de dibujo-debate donde participaron tres mujeres kichwa adultas. Cerca de tres horas pasaron cuando los investigadores dieron por concluida la recolección de datos, se despidieron, no sin antes jugar a las cogidas con los niños de Wayuri. Entre risas, sudor, y cansancio, terminó el día sábado 22 de julio.

Los domingos no siempre se descansa, no si perteneces al centro turístico comunitario Sacha Wasi y esperas la visita de turistas. Sacha Wasi es otra de las agrupaciones kichwa pertenecientes a la comunidad Vencedores la cual recibió al grupo de investigadores el 23 de julio. Ellos, vecinos de Wayuri, realizaron el mismo ritual de bienvenida regalando a los investigadores una segunda oportunidad de saborear la

rancia chicha. No obstante, la bienvenida a Sacha Wasi incluye una danza donde las mujeres, arrodilladas alrededor de una hoguera, mueven sus cabezas de un lado al otro, al ritmo de los tambores tocados por los hombres que danzan dando vueltas a su alrededor. Kichwas, turistas, e investigadores fueron invitados a participar en el baile. Kichwas, turistas, e investigadores, bailaron. El grupo de investigadores se dividió en dos. Mientras unos permanecieron en Sacha Wasi participando de un ritual de purificación llamado 'limpia', con la chamán de la comunidad; otros se encontraron con una de las mujeres kichwa que los había recibido en Wayuri el día anterior y los invitó a conocer la verdadera comunidad de Vencedores, donde los kichwa de la zona viven en casas diferentes a las de Wayuri y Sacha Wasi, con equipos de sonido donde suena música contemporánea y los locales se despojan de sus tradicionales vestimentas y cubren sus cuerpos con prendas menos llamativas: pantalones y camisetas. Después de un par de horas, nuevamente llegó el momento de despedirse dando fin a aquella jornada dominguera.

Las visitas a Wayuri y Sacha Wasi, lo observado y lo escuchado, otorgó la información requerida para explorar las construcciones de identidad colectiva de las mujeres kichwa. El discurso de ellas fue ordenado acorde a las categorías de análisis establecidas en base a la teoría. Explicadas en el apartado de metodología, las seis categorías son las siguientes: Memoria Social, El 'Otro', Posiciones del Sujeto, Prácticas/Estilo de vida, Ideales, y Entorno. Al encontrar similitudes en lo dicho y hecho por las mujeres kichwa entrevistadas o que participaron en el taller, se realizan la descripción y análisis de la construcción junto a ellas de su saber y ser colectivo.

Recordándonos: Memoria Social

Stuart Hall (1996) sostiene que la identidad no es permanente; ésta se encuentra en constante cambio. Sin embargo, cada individuo cuenta con una memoria social la

cual comparte con sus pares. Es aquel saber compartido, esta generación de un discurso y códigos comunes que nos permiten entendernos, el elemento más constante de la identidad. Estos saberes, en este caso, se presentan de dos maneras: místicos, y ancestrales. Los saberes místicos son considerados como “sobrenaturales” desde una visión occidental pero para ellos son de lo más natural; no son transmitidos de manera generalizada entre los miembros de la comunidad pero esto no significa que sean ajenos a su imaginario. Tan solo fueron mencionados por la chamán de Sacha Wasi, quien sostuvo que no cualquiera puede aplicar dicho conocimiento cotidianamente. Se trabaja desde pequeños en aquellos que demuestran potencial para ser chamanes. Generalmente son las mujeres sabias de la comunidad, aquellas que nacen con una afinidad para lo místico, pero los chamanes también pueden ser creados, como el esposo de la chamán de Sacha Wasi quien se está entrenando en esta arte.

Los saberes ancestrales, por otro lado, están fuertemente ligados a las tradiciones compartidas por los kichwas, aquellos que son transmitidos por sus ancestros.

Las tradiciones de las mujeres kichwa de la comunidad Vencedores se han preservado por varias generaciones. Ellas enseñan a sus hijos lo que les enseñaron sus madres, quienes lo aprendieron de sus abuelas. “A nosotros nuestras mamás nos han enseñado desde muy pequeños... Como nuestras madres, nuestros padres, trabajan, entonces también nosotros tanto mujeres como los varones nos vamos ya identificando con eso” (PT1). Cómo y qué cultivar para sobrevivir, la manera de trabajar, e incluso la forma en la que castigan a sus hijos, son actos cotidianos donde se replican los saberes de sus madres; conocimiento que se continúa transmitiendo de madre a hijo/a.

Por ello, la figura de la madre predomina en la historia y saberes de las mujeres kichwa. No solo transmite el conocimiento, establece parámetros de comportamiento.

Mi mamá me ojeteaba, antes mi mamá también era brava y nos metía ají en el ojo, nos ponían ají... Entonces así nos han educado nuestras madres y nosotros también tenemos que educar (PT1).

La madre llega a convertirse en el status quo de cada mujer kichwa, lo que ha perdurado y debe perdurar en la comunidad. Es la encargada de refrescar las tradiciones en la memoria social de cada una de ellas; influenciadas por el hecho de que siempre han estado rodeadas por el mismo entorno, tal como nos indica PT2: “Sí, aquí he nacido, aquí he criado, aquí sigo viviendo... En la selva de Pastaza, aquí en Wayuri”. Mientras que la PT1 sostuvo: “Mi marido me ha dicho vamos pero yo he dicho no, aquí mi mamá me crió y aquí nací y aquí tengo que morir”.

A su vez, parece también ser parte de sus tradiciones que la figura de la madre pase a ser secundaria una vez que las mujeres kichwa contraen matrimonio. Existe una tendencia a ser y hacer lo que el marido indica. Tanto PT1 como PT2 no terminaron sus estudios porque se casaron y tuvieron hijos. En su entrevista, A1 indicó:

Porque ya tenía marido y mamá ya no me quiso hacer atender a la escuela porque ya (al responder por qué dejó de ir a la escuela)... Me dijo que ya estoy comprometida con el marido... Ya no era necesario de estudiar ya... Ya esta temporada ya casaban y salían de la escuela. No seguían estudiando, no más. (A1)

Paradójicamente, para las mujeres kichwa la figura maternal pasa a segundo plano una vez que se convierten en madres y, en un acto conjunto, la madre justifica que el esposo de cierta manera tome su lugar. Es lo común, es lo corriente, es lo correcto.

Ellos son, nosotros somos: El ‘Otro’

Hay una acción, un verbo, que constituye el eje central en la construcción de la identidad; su infinitivo es diferenciar. La presencia del ‘Otro’ es clave para las

secciones discursivas donde se refleja cómo el sujeto construye o percibe su identidad y/o identidades.

La identidad es posible en tanto establece actos de distinción entre un orden interioridad-pertenencia y uno de exterioridad-exclusión... sólo puede construirse a través de la relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo (Restrepo, 2007, p.25)

¿Con quién se diferencian o comparan las mujeres kichwa al momento de construir su identidad? Se configuran dos ‘Otros’ predominantes en el discurso del día a día de las mujeres kichwa: en primer lugar, como figura principal, el esposo; en segundo, los turistas o extranjeros, a quienes los kichwa llaman “hispanos”. El esposo, líder del hogar, tiene la capacidad de tomar decisiones respecto a la vida de la mujer: “Si el esposo deja estudiar, estudia. Si el esposo no deja ya se queda ahí” (A1). Mientras que el turista determina lo que ellas hacen en el campo laboral, ya que de ellos dependen la mayoría de sus ingresos.

Los turistas, o hispanos, hacen referencia a cualquier persona extraña a la comunidad; étnicamente ajenos a ellos. Aquellos que, ante sus ojos y justificados por la historia, los marginaron, los oprimieron e hicieron daño.

Nosotros nos fuimos a hacer cabaña acá porque a los turistas no les gusta la hoja de sin.. Por ejemplo la bulla del equipo que ahora está escuchando. Entonces por esa razón nosotros fuimos a hacer cabaña donde que no hay luz, donde que no hay música, donde que no haiga perros, donde que no haiga gallinas. (A2)

La imagen de sus vidas que las mujeres kichwa muestran a los turistas no representa la totalidad de su realidad. Wayuri y Sacha Wasi son comunidades fantasmas construidas para no romper el imaginario que los hispanos tienen de ellos; una frontera

materializada entre lo que ellas son y lo que los turistas imaginan que son. Los kichwa reconocen que obtendrán más ganancias si le enseñan a los turistas lo que quieren ver, la versión más “salvaje” y alejada de ellos mismos. La economía de Vencedores, en la actualidad, depende significativamente del turismo, por ello deben apelar a los gustos de los visitantes. Visión que ciertamente no compartían las generaciones anteriores.

La ausencia del marido es un común denominador entre las mujeres kichwa.

Mi marido no vive junto, mi marido trabaja. Entonces va afuera, lejos. Entonces yo paso sola. Sola con los hijos. El trabajo, esas cositas que está viendo aquí es mi esfuerzo. O sea, mi marido no me da un apoyo (PT1).

Entonces el hombre dejó haciendo güagüa y ni siquiera dejó pasando alimento. Eso es un hombre irresponsable. Siendo un hombre responsable él debe pensar a su hijo.

Aunque no esté con ella debe pensar y decir 'bueno, yo hice güagüa en esa mujer, debo, tengo que dar algo'. Pero no, o sea eso significa para mi, eso es irresponsable”, narró en referencia a su hija, quien quedó embarazada y abandonada por su pareja (PT1).

Sí vive conmigo mismo, sino el marido le maltrataba, y no... fue dejando. Pasa conmigo más que todo ella. - Refiriéndose a su hija, quien fue maltratada y abandonada por el marido (PT2).

En el caso de PT1, la ausencia del esposo no solo ocurrió en el caso de la madre, también se replicó en su hija. Y es esta misma ausencia la que permite a las mujeres kichwa desarrollar un concepto de marido responsable y, por consiguiente, irresponsable. “Él se preocupa a buscar dinero, a buscar trabajo. Entonces ve a los hijos para pagar estudio, el papá está más pendiente de los hijos... Y pendiente de la mujer” (PT1). Mientras construyen la identidad de sus esposos, construyen las de ellas mismas

ya que ellas terminan siendo madres responsables porque sus maridos son irresponsables.

Digo 'ustedes (sus hijas) algún rato han de coger marido, y quién les va a dar a ustedes?'

Su marido sea irresponsable, sea una cosa, sea irresponsable, entonces ellas tienen que trabajar para poder comer, alimentarse ellas. Entonces yo por eso le enseño... Para

nosotros eso (tener un esposo irresponsable) es un poco difícil. A veces nos pasa esto.

Las mujeres trabajando, y el marido nada (PT1).

No, no hacen eso (al responder si el marido ayuda en la cocina), somos las esposas las

que hacemos las cosas en la casa, cocinamos, lavamos la ropa, todo lo que es de hacer

hacemos las mujeres... (PT2).

El esposo se convierte en el 'Otro' que determina, no solo que las mujeres kichwa hacen, pero también lo que son como mujer, todos sus niveles: como madre, como esposa, y como hija.

Mis diferentes yos: Posiciones del Sujeto

Restrepo (2007) sostiene que cada individuo está sujeto a múltiples espacios que, por medio de la interpelación, construyen los imaginarios colectivos de los cuales se desprenden una amalgama de identidades:

(...) se encarnan, múltiples identidades; identidades de un sujeto nacionalizado, de un sujeto sexuado, de un sujeto 'engenerado' (por lo de género), de un sujeto 'engeneracionado' (por lo de generación), entre otros haces de relaciones (Restrepo, 2007, p.26).

La identidad de las mujeres kichwa no es una sola. Ésta cambia dependiendo de la posición en la que se encuentre el sujeto. Ella no solo son mujeres, son kichwas, son esposas, son madres, son hijas, son jóvenes, son mayores. En esta categoría se

identifican aquellos atributos de su identidad en base a su género, su generación y su nacionalidad. Al tomar en cuenta la relación que las mujeres kichwa tienen con el 'Otro', surge en ellas un sentido de responsabilidad y trabajo impulsado, principalmente, por la ausencia de sus maridos. "Todas las mujeres que estamos aquí trabajamos" (PT1). Por otro lado, tomando en cuenta el rol que juega la figura de la madre en el aprendizaje de las mujeres, basta con que su madre haya sido abandonada por el esposo para que el atributo de "mujer trabajadora" sea transmitido hacia la mujer kichwa, incluso si es que ella todavía convive con el marido.

Bueno nosotras las mujeres aprendemos de lo que, por ejemplo, el niño así, una niña así nos vamos aprendiendo viendo lo que nuestros madres padres nos está haciendo entonces nosotros también nos vemos ahí ya... los que hace la mamá, los niños hacen lo mismo (PT1).

La imagen de la mujer trabajadora está tan inmersa en la identidad de las mujeres kichwa que la 'mujer artesana' y la 'mujer guerrera' se encuentran entre los dibujos pintados por las niñas en las caras de las turistas que visitan su comunidad, hasta llegar al imaginario de lo que es ser una mujer indígena. Las mujeres kichwa no suelen pintarse de esta manera; lo reflejan a través de esta tradición.

Las mujeres kichwa se ven subordinadas al poder que ejercen sus esposos sobre ellas. Retomando a Michel Foucault (1976/2013), este poder es restrictivo en el sentido de que, al quedarse solas, con hijos, y sin estudios, las oportunidades de desarrollo de las mujeres kichwa se ve extremadamente limitado. Sin embargo, este poder es productivo a la vez, ya que ser trabajadoras y salir adelante por su cuenta las llena de orgullo:

Toca luchar. Por ejemplo, si el marido no da a veces, si el marido es irresponsable nos va dejando. Quedamos sin marido, solas. Quedamos con güagüas... Adelante!

Trabajando, luchando, tengo que salirme adelante (PT1).

También es productivo en su posición como madre, ya que la soledad producida por el marido es suplida por la compañía que proveen los hijos. Al preguntarles qué es lo que más les gusta de ser madres, ellas respondieron:

De ser mamá dar cariño a mis hijos, estar jugando con mis hijos en la casa o a veces cuando estoy solita, hago reunir a mis hijos, conversando con mis hijos. Me hacen feliz mis hijos (PT2).

Bueno de mamá, como madre, cuidar. Cuidar sí, darles ejemplo a los hijos y sé que a mi me gustaría, como madre, me gusta como madre es que me ayuden... Yo por eso prefiero tener bastantes hijos a quedarme solita (PT1)

Ser madre está fuertemente ligado a la identidad de las mujeres kichwa. La ausencia del esposo parece ser tan inminente que el no poder tener hijos las condenaría a la soledad.

Sí hay veces mujeres que no avanzamos a ser madres, no podemos, por ejemplo, mi cuñada mismo es enferma ella no puede ser madre no tiene un hijito... Ella vive triste... No puede tener ella, nosotros rogamos a nuestro Señor para que dé más que sea un hijito para que sea compañía de ella porque no puede vivir así sola... Es triste (PT2).

El dolor de aquella mujer kichwa que no puede ser madre es colectivo, notable por el uso de palabras en primera persona del plural como “avanzamos”, “no podemos”, “rogamos”. Nuevamente, el ‘Otro’, sus esposos, contribuyen a la construcción de la

identidad compartida de las mujeres kichwa al incrementar el valor que ser mamá tiene para ellas.

Los efectos que tiene la relación con sus esposos sobre la identidad de las mujeres kichwa se mantiene constante a través de las generaciones. Pero, ¿qué pasa entre las generaciones de mujeres kichwa en relación con la segunda figura del 'Otro' que aparece en sus vidas? El turista, o hispano, era mantenido al margen por las antiguas generaciones y evitaban relacionarse con él.

Mi mamá antes tenía, por ejemplo, tenía miedo, ven esas maquinarias y tenían miedo...

Nosotros de la ciudad del Puyo hemos salido mejor mi mamá porque tenían miedo a la gente que venía por ejemplo el hispano, tenían ellas miedo diciendo que la van a matar.

Por eso han venido más más al monte (PT1).

La figura del hispano se ha mantenido históricamente como un 'Otro' en la identidad del indígena ecuatoriano.

Sin duda, en la Colonia lo 'indio' fue también el producto del 'otro' y de la resistencia frente a él -escapar de la condición de 'indio', es cambiar la existencia en la mirada del 'otro'- pero existía una base material -económica y territorial- de la 'etnicidad' y una tajante separación frente al 'otro' (Moreano, 1993, p. 221).

Sin embargo, esto ha cambiado dentro de las generaciones más jóvenes, quienes reconocen el valor económico que representa el turismo. Este cambio ha trascendido el género y ha sido internalizado por la nacionalidad kichwa en general.

Sí nosotros en nuestra casa recibimos a toda clase de turismo o una persona que nos va a visitar con mano abierta en la casa, no hacemos parar así afuera sino dentro de la casa, de bienvenida recibimos con chicha, como si fuera una familia (PT2).

Han pasado de temer al hispano, a recibirlo en sus hogares como si fueran sus propios familiares. Esto molesta a las generaciones más antiguas quienes consideran que se están perdiendo los saberes ancestrales de la cultura kichwa, lo que refuerza la idea de tener una comunidad fantasma, donde sus tradiciones permanezcan “intactas”. El progresivo uso del castellano como lenguaje para comunicarse es evidencia de ello: “Ya ha cambiado, totalmente ha cambiado... Hablamos la mayoría en castellano y eso mi mamá no quiere... Que cambiemos de cultura... Nos dice que tenemos que enseñar a nuestros hijos en quichua” (PT2). PT3, la participante más joven del taller quien a sus 22 años que ya tiene dos hijitos que la llaman “mamá”, deja que su hija menor juegue fútbol con su hermano mayor porque le gustaría que su hija sea futbolista. “Ahora hasta las mujeres juegan fútbol” (PT3); ahora, recién, no es extraño que una mujer disfrute de este deporte y vea la posibilidad de ser exitosa en el mismo.

A su vez, las mujeres kichwa están empezando a utilizar anticonceptivos, lo cual representa una ruptura en las tradiciones y enseñanzas que sus madres impartían.

Ya que ahora los doctores dicen que hay medicamentos para cuidarnos, nosotros también pensamos en cuidarnos... Más que todo, mi mamá no quiere que nos cuidemos así, dicen que antes no se cuidaban así, con inyecciones, implantes, con esos que les dicen condones... Eso mi mamá dice que hace mal en esta temporada con eso no nos permite nuestra madre... Pero ya (PT2).

En el caso de PT2, quien siguió al pie de la letra lo dicho por su madre, reconoce que fue un error no utilizar anticonceptivos y enseña lo contrario a su hija: “Haciendo caso es que he tenido tantos hijos, pero ya no *ríe*... Ya nos va cambiando la idea” (PT2).

Ver a hermanas, vecinas, e incluso hija, tener que cuidar por su cuenta a sus hijos genera un quiebre en esta tradición ancestral. Los saberes siguen siendo transmitidos de

madre e hija, pero estos conocimientos y prácticas empiezan a cambiar generacionalmente; el uso de anticonceptivos es evidencia de aquello.

Hacemos lo que somos: Prácticas de Vida

Se es al hacer; por ello es de suma importancia identificar aquellos actos practicados por las mujeres kichwa cotidianamente. Estos incluyen cualquier actividad que se realice con el fin de obtener ingresos económicos, sus rutinas diarias, y sus preferencias. Al ser preguntadas por su trabajo, se destacan dos principales actividades: hacer artesanías para vender a los turistas y trabajar en las ‘chakras’ (espacios de tierra preparados para cultivar alimentos). “Nosotros hacemos el collar, artesanías las mocaguas y también a veces cuando nosotros tenemos tiempo nos vamos a las chakras, tenemos que sembrar la yuca, plátano, papa china para nuestro alimento” (PT1). No obstante, la venta de los productos obtenidos de la chakra se ha visto reducida debido a prohibiciones impuestas por el gobierno local.

Si este chalo, aquí llenábamos yuca, plátano y poníamos una soguita ahí cargado... y aquí va también pescado, carne para vender así en la ciudad... sí llevábamos, antes y ahora para esta época ya no nos dejan. Ya no nos dejan eso (PT2).

Los bajos ingresos obtenidos por la venta de alimentos las ha vuelto más dependientes de las actividades turísticas, incrementando la influencia que este ‘Otro’ tiene sobre ellas. Ahora lo producido en las chakras es destinado principalmente para el consumo de la comunidad.

En sus rutinas diarias, cuando no dedican su tiempo a actividades laborales, lo dedican al cuidado y atención de sus familias. “Pasamos haciendo todo eso... Dar de comer y cocinar a los niños, hasta que venga mi esposo, tengo que dar dando

almuerzo... Después de dar dando almuerzo tengo que lavar ropa” (PT2). Una vez que la mujer kichwa se convierte en madre, sus hábitos giran en torno a sus hijos y marido.

Un día en sus vidas está organizado de la siguiente manera:

Nosotros nos levantamos a las 03h00 o 04h00, mi mamá sabe tomar güayusa a las 5 o 6 ya estamos tomando desayuno y a las 7 al trabajo a la chakra... Cuando hay los niños salen de aquí a la ciudad estudian en la ciudad salen de aquí a las 5am y toca levantar 3 o 4 de la mañana para poder darle desayuno a los güagüas desayunando. De ahí vienen a las 3 o las 4... Están ahora porque están de vacaciones. De ahí vengo tengo que cocinar para mis hijos que vienen de la escuelita, de ahí tengo que hacer eso, lavar uniforme... Ya en la noche a dormir... En la tarde desde las 6 hasta las 9 tenemos que hacer artesanías, hasta que nos de sueño (PT2).

Una razón más por la cual la maternidad es clave para las construcción de la identidad colectiva de las mujeres kichwa. Sus prácticas, sus hábitos, cambian al momento al que se casan y tienen hijos. El estar solas les otorga completa responsabilidad sobre sus hijos, y para ello tienen que dedicar cada minuto de su tiempo a velar por ellos.

Responsabilidad que ha sido transmitida desde sus madres: “Por ejemplo hay obligación que la mamá dice: ‘no tienes que estudiar y ahora tienes que cuidar a los hijos porque te comprometiste, ya tienes que ser responsable de sus cosas’” (A1).

Debido a esto sus actividades recreacionales han sido limitadas, al igual que el tiempo que dedican a ellas mismas. Su rutina se rompe cuando visitan turistas y es momento de trabajar, pero eso las divierte: “Para divertirse aquí nosotros cuando vienen personas, nosotros brindamos chicha, conversamos, estamos contentos. Cuando no hay turistas pasamos limpiando por aquí los patios, haciendo una minguita, limpiamos” (PT2). Entre sus gustos también está hacer las artesanías ya que les provee un espacio

en el día donde pueden reunirse y conversar entre ellas, ser mujeres kichwa cuando no están siendo observadas por el 'Otro'. También consideran que es una forma de preservar su cultura: "Hacer artesanías, no dejar nuestra cultura que mi madre me ha dicho" (PT2).

En sus gustos también se encuentra un reflejo de lo que para ellas significa ser mujer. En el caso de PT1, a ella no le gusta usar maquillaje o pintarse las uñas. Ella incluso sostiene que esto fue lo más le atrajo de ella a su marido: "Le gusté yo a él porque yo no me pinto, no me pinto, cómo se dice, las uñas, los pies". Una actividad comúnmente relacionada a la feminidad no es característica de su género; a diferencia de ser una mujer trabajadora y luchadora. Así fue como PT1 conquistó a su marido. ¿Pero cómo la conquistó su esposo a ella? "Él era cariñoso, y bueno, como digo, trabajador. Él me daba tiempo para yo enamorarme de él. Me daba de todo" (PT1). Pero esto cambió:

Mi marido no vive junto, mi marido trabaja. Entonces va afuera, lejos. Entonces yo paso sola. Sola con los hijos. El trabajo, esas cositas que está viendo aquí es mi esfuerzo. O sea, mi marido no me da un apoyo (PT1)

Yo siento estorbos... Viene cada fin de semana (el marido), viene a pedir comida, para que le dé... Sí, trae comida, trae todo. Pero cuando él se va lejos, viene la semana, o sea que yo pienso '¿por qué mi marido me hizo eso? Me traicionó'. Entonces yo pienso que él ya no manda santo, siempre me traiciona. Yo pienso que viene de estar con otra mujer (PT1)

Lleva 25 años casada y hace 13 que se siente traicionada. 13 años de dolor. "Para mi la traición está muy mal. Me duele. Me rompe el corazón... Está mal porque ya no se siente el mismo amor, el mismo cariño, el mismo cuidado, el mismo trato" (PT1). Aquel

atributo de trabajador que 25 años atrás llamó la atención de PT1 terminó siendo la excusa que su marido utiliza para asustentarse y, ante sus ojos, engañarla. Del gusto al disgustos en 12 años.

(Ojalá) Seamos: Ideal

Las aspiraciones y deseos de las mujeres kichwa se manifiestan en sus discursos; reflejan su querer ser, aquello que las motiva. “Existe gran variedad de identidades marcadas que operan no solo dentro de la ‘normalidad’ social sino que incluso dentro de sus más preciados ideales o arquetipos” (Restrepo, 2007, p.29). Son aquellos aspectos de la identidad que no logran materializarse pero no por ello dejan de estar presentes. Es parte del proceso por el cual se construye la identidad: “Se funda en la fantasía, en la proyección, en la idealización” (Hall, 1996, p.16).

Un ideal que se repite en las mujeres kichwa que son madres es que sus hijas terminen sus estudios. “Sí, a mi me gusta que estudie” (A1). Proyectan en sus hijas aspiraciones que ellas tenían, por ejemplo, en el caso de PT1 quien se considera “bruta” por no terminar la escuela, ella afirmó: “A mi me encantaría que mi hija se una persona de profesión, que tenga una profesión. Por ejemplo que trabaje en algo, tenga su... Cómo dice... Su dinerito” (PT1). Las madres no quieren que los hechos que marcaron sus vidas se repliquen en las de sus hijas, pero esto ya ha empezado a suceder:

Yo sí cuando mi hija se quedó así (embarazada y sin marido), para mi era un dolor fuerte. Pero bueno... Ya no es una hija señorita. Ya no es lo mismo. A una hija se le está dando educación, no es lo mismo que estar solterita. Libre. Ya no se puede ordenar, está con el bebé. O lo que sea (PT1).

La hija de PT1 ya no podrá ser libre como su madre anhelaba. Quedar embarazada la ha forzado a vivir la misma vida de su madre; prisionera de rutinas y hábitos que giren en

torno a sus hijos porque ser una madre irresponsable no es una opción para las mujeres Vencedores.

“A veces la gente dicen que vean la hija de tal fulano, cómo ha quedado. Entonces uno padece un poquito de vergüenza. Hacen sentir un poquito dolor” (PT1), pero luego pasa; después de todo ya se es madre, ya no se estará sola. Contar con compañía que vele por ella, esa es la razón principal por la cual una mujer kichwa decide, aunque no siempre decide, ser madre: “Yo he tenido hijos para que me ayuden, tal vez cuando yo sea viejita, ya no pueda caminar, que mis hijos me ayuden me vean” (PT1).

Aquí estamos, aquí somos: Entorno

Susan A. Van 'T Klooster, Marjolein B. A. Van Asselt y Sjaak P. Koenis (2002) sostienen que hay casos en los que las personas se identifican con su país, el pueblo en el que viven, e incluso su barrio. El espacio que rodea al individuo influye en la construcción de su identidad. En el caso de las mujeres kichwa, estos espacios son la comunidad Vencedores, la selva que los rodea, y la ciudad del Puyo. PT1 disfruta de vivir en Vencedores:

Es porque aquí no hay ruidos, no hay, por ejemplo, sonidos de carro, no hay... A ver, moto. Todo eso. Es como le digo, más... Más silencio... Y más lindo. Y como dicen... ¿Cómo le puedo decir? Es más bonito. Como para dormir así todo tranquilo. sólo la bulla de los perritos (PT1).

Aún así, considera inevitable que Vencedores se convierta en Puyo y eso no le agrada. PT1 ha conocido dos versiones de Puyo, la ha visto cambiar y crecer como población:

Eso era Puyo, ahora es un ciudad enorme... Ya ahora más calles ahora... Muchas más casas... Llegar a la ciudad de aquí un día, de ahí cogían carro, ya después de ir en la

canoas, de ahí cogían carro, unos diez minutos allá y antes cuando recién yo conocí ciudad de Puyo era un mercado, un mercado pequeñito y habían cuatro casas, nada más (PT1).

Ahora esos mismos cambios están empezando a replicarse en Vencedores:

Antes eran tres casitas, ahora ya en la comunidad mismo es un enorme. Ya hay muchas casas, hay... ¿Cómo digo? Hay niños. Antes cuatro o cinco niños, y tres o dos padres de familia. Ahora ya somos cientos y pico personas. Muchas personas ya. Antes cuando yo vivía con mi mamá era aquí arribitia, había una cosa... Éramos mi mamá, mi abuelito, mi tío. Pero imagínese ahora (PT1)

Para A1, en la ciudad se corre el riesgo de que los hijos se junten con criminales, tal como le enseñó su madre:

Sí. Mi mamá no le gustaba que anden trabajando así en las ciudades, por eso a mi me dice 'no debes mandar a tus hijos así'... Por ejemplo en algunas cuerdas que andan robando así, eso no quiere mi mamá que suceda en familiares de nosotros (A1).

Pero la realidad es que las distancias se han acortado, ahora un niño puede coger un bus y llegar en cuestión de minutos a la ciudad de Puyo. Ya no tienen que navegar el río en Canoa, como en el caso de PT1, haciendo que a las madres se les dificulte mantener a sus hijos alejados de Puyo; esto las asusta, esto podría significar que el entorno las obligue a cambiar sus prácticas como madres, perder aquello que les dejaron sus madres. Por ello, PT1 considera que cuando sus hijos tengan su edad, Vencedores, inevitablemente, habrá cambiado.

Ahí ya, cuando el niño ya esté grande yo creo que aquí Vencedores va a ser más avanzado. Va a haber más familia, ya van a haber como decirle, va a haber como ciudad Puyo. Va a ser más avanzado (PT1).

La tranquilidad y prudencia de Vencedores se refleja en la actitud reservada de sus mujeres. Esa es una de las razones por las cuales no les gustaría que Vencedores se empiece a parecer a Puyo, ciudad con un estilo de vida más acelerado contra el cual no podrán competir. Puyo no se parece a ellas porque ellas no se quieren parecer a Puyo.

Discusión

Así es la identidad de las mujeres kichwa de la comunidad de Vencedores, construida, deconstruida, y vuelta a construir. Por ellas, por los otros, por nosotros. Para entender estos procesos es importante conocer sus relaciones con sus madres, esposos, hijos y turistas/hispanos; aquellos conocimientos que parecen permanentes, aquellos que acaban de nacer; su cotidianidad; sus aspiraciones y deseos; y el espacio físico que las rodea.

Eduardo Restrepo sostiene que “las identidades remiten a una serie de prácticas de diferenciación y marcación de un ‘nosotros’ con respecto a unos ‘otros’” (Restrepo, 2007, p.25). Regresando al discurso de estas mujeres, surgen, gracias a la diferenciación a la que se refiere Restrepo, ‘Otros’ predominantes que constituyen la identidad de ellas. Pero no solo de diferenciación se construye una identidad; claramente existe una complementación con lo que los ‘Otros’ esperan de ellas en base a lo que ellas esperan de los ‘Otros’. Ellas buscan ser buenas madres porque de esa manera son buenas esposas; en su cosmovisión, ser buena esposa significa obedecer al esposo, por eso si el marido dice que no puede seguir estudiando, no seguirán estudiando. Discursivamente, sus esposos terminan siendo los únicos hombres de su vida; rara vez mencionan a sus padres, abuelos, o hermanos. Lo que el marido dice, se hace. A su vez, como fue mencionado anteriormente, esta obediencia es justificada, e incluso impulsada, por la madre; al ser buenas esposas también están siendo buenas hijas. De esa manera, al

querer cumplir con el ideal de sus madres y esposos, trabajan por cumplir los suyos propios.

Sin embargo, sus aspiraciones personales no son las mismas que ellas tienen para sus hijas. Ellas creen que sus hijas pudieran tener un mejor futuro, uno diferente al de ellas, una creencia basada en su memoria social. ¿Qué hubiera pasado si PT1 y PT2 hubieran desobedecido a sus esposos? ¿Si hubieran terminado sus estudios? El hecho de que ellas deseen eso para sus hijas demuestra que reconocen una alternativa, algo mejor que lo que ellas tienen. Es evidencia de que se cuestionan los saberes ancestrales transmitidos por sus madres; tal vez esas tradiciones deben cambiar. O tal vez no.

Hay contradicciones que se manifiestan en sus discursos. Ellas quisieran que sus hijas terminen sus estudios y sean profesionales pero también les gustaría que sean madres; que la soledad no las alcance como las alcanzó a ellas. No obstante, esta contradicción surge de una perspectiva occidental, donde comúnmente se considera que una mujer profesional, aquella que desarrolla una carrera, no tiene tiempo para ser madre, por lo menos no una buena que cuide de su familia. Esta idea es ajena a las mujeres kichwa de la comunidad Vencedores, para ellas ser madre es sinónimo de ser trabajadoras. Ellas son buenas madres porque son trabajadoras y son trabajadoras porque son madres.

La maternidad es tan importante para la identidad de este colectivo que no ser madre significaría no pertenecer al colectivo; ¿se imaginan no contar con la compañía y ayuda de los hijos? Ellas sí y no les agrada la idea. Discursivamente, los momentos en los que estas mujeres kichwa de Vencedores hacen referencia a sus hijos es cuando están hablando de ellas como madres. Ser una madre responsable significa que están cumpliendo con sus roles como mujer, como esposa; la adversidad que enfrentan al cumplir con su responsabilidad significa que son luchadoras, que son Vencedoras.

Pero esto puede cambiar y estas mujeres lo saben; lo esperan. El crecimiento de Vencedores y de Puyo es señal de aquello. Saben que su entorno será diferente al pasar los años, ya lo han vivido. Reconocen los cambios que ellos vivieron cuando eran jóvenes en los que sus hijos están experimentando. La cercanía con Puyo les brinda a sus hijos otra perspectiva; un lugar donde aprenderán cosas nuevas, cosas diferentes e incluso contradictorias a las que a ellas aprendieron. En un mundo cada vez más globalizado, las generaciones más jóvenes tienen acceso instantáneo a fuentes abundantes de información. Tanto su espacio físico, como imaginario, están cambiando y con ello sus necesidades, y con sus necesidades sus ideales, y con sus ideales sus prácticas. Consciente o inconscientemente, ellas ya han quebrado estos saberes; el uso de anticonceptivos es una evidencia de aquello.

Por ende, si el entorno influye en la construcción de la identidad, y el entorno cambia, también lo hará la identidad. De esta manera se regresa a la afirmación de Stuart Hall (1996), la identidad no es fija. Depende de los saberes que hayan sido transmitidos al colectivo; de frente a qué 'Otro' se encuentre; si en ese momento es madre, hija, esposa, vecina; de sus prácticas y hábitos; sus aspiraciones; y el espacio físico que las rodea. La identidad está constantemente cambiando porque aquellos factores que influyen en su construcción también lo están.

¿Tenía razón Stuart Hall? ¿No existe nada fijo en la construcción de la identidad? Nuevamente, las mujeres kichwa de Vencedores proveen un contrargumento a esta postura. Sí, sus identidades son múltiples y cambiantes pero es ahí donde aparece la constante de este proceso: los quiebres. No hablamos de una identidad colectiva, son varias identidades colectivas. Unas por edad y generación; otras por estudios o la falta de; unas por esposas; por madres; por hijas; por kichwas; por Vencedores; por Puyo; unas que fueron en el pasado; otras que serán en el futuro. Estas múltiples identidades

surgen por quiebres en aquellas ideas, aquellos saberes que en algún momento se consideraron fijos. Quiebres que evidencian la construcción de nuevas identidades cuya suma construyen y deconstruyen colectivos.

Al ser varias, las identidades de las mujeres kichwa de Vencedores, entonces cada una de estas identidades tiene un 'Otro' al que hace frente. En su discurso encontramos tres figuras principales que se manifiestan repetidamente como 'Otros'. Al ser esposas, el 'Otro' es su marido, cuyas órdenes deben obedecer. Al ser madres, el 'Otro' son sus hijos, cuyo cuidado definen qué tan bien cumple con su rol maternal. Y, al ser Kichwas, el 'Otro' son los hispanos, quienes históricamente las han marginado, pero ahora ellas los reciben con brazos extendidos por los ingresos económicos que representan.

Entonces, si la construcción de la identidad colectiva de estas mujeres está fuertemente ligada a la figura del 'Otro', ¿se podría decir que se someten ante ellos? Michel Foucault estaría de acuerdo. Tomemos a la mujer kichwa esposa como ejemplo; ¿por qué después de tanto dolor causado por el marido, no es ella quien lo abandona? Porque no es una opción; un divorcio sería institucionalizar un matrimonio fallido, sinónimo de esposa que ha fallado, lo cual se traduce a una madre irresponsable. La presión ejercida por parte de la comunidad tiene el mismo efecto que el Panóptico⁴ tiene sobre los presos que lo habitan. El diseño arquitectónico de esta cárcel es utilizado por Foucault (1975/1995) para referirse al estado de constante vigilancia bajo el cual se mantiene un prisionero con la intención de asegurar el funcionamiento automático del poder. En el caso de estas mujeres el Panóptico vendría a ser Vencedores, donde no

⁴ El Panóptico es un modelo de prisión diseñado por Jeremy Bentham en el siglo XVIII. Las celdas se encuentran en un edificio anular, cuya periferia rodea una torre que se encuentra en el centro del complejo. Los guardias, quienes se encuentran en la torre, pueden observar lo que ocurre dentro de cada celda, mas los prisioneros en el edificio periférico no pueden ver dentro de la torre.

pueden escapar de los ojos de sus madres, vecinos, esposos. Sin embargo, las mujeres kichwa de Vencedores cumplen con los roles de prisioneras y de guardias simultáneamente. Son ellas quienes ejercen presión sobre ellas mismas. El rechazo hacia la idea de separarse de su esposo, manifestado en su discurso, demuestra que son el mismo vehículo del poder bajo el cual se someten.

Pero cuando el 'Otro' son los hispanos y turistas, la identidad de las mujeres kichwa se construye a través de la lucha por la hegemonía establecida por Ernesto Laclau (2000); una lucha que inició con la conquista de Latinoamérica por parte de los españoles; seguida por el opresivo sistema de haciendas implementado por los criollos una vez formada la República del Ecuador. Ahora, la dependencia económica del turismo los posiciona dentro de un contexto nuevamente impuesto por el hegemón; contexto que otorga un significado a las mujeres kichwa de Vencedores. El turista y los hispanos definen quiénes son ellas como kichwas ya que deben actuar y aparentar ser "extra kichwa" para satisfacer los gustos de aquellos que las visitan. En su analogía, donde compara la construcción de la identidad con una actuación teatral, Erving Goffman (2001) sostiene:

Uno de los objetivos finales de todo equipo es sustentar la definición de la situación suscitada por su actuación. Esto implica la sobrecomunicación de ciertos hechos y la comunicación insuficiente de otros. Dadas la fragilidad y la indispensable coherencia expresiva de la realidad que es dramatizada a través de la actuación hay habitualmente hechos que, si atrajeran sobre ellos la atención del auditorio, podrían desvirtuar, desbaratar o anular la impresión que se desea producir mediante esa actuación.

(Goffman, 2001, p.152)

Toda persona es un actor utilizando máscaras (posiciones del sujeto) para actuar dependiendo del escenario (contexto) donde se presente (Goffman, 2001). Las mujeres

kichwa de Vencedores son un colectivo que exagera las tradiciones kichwa y montar un show para todo aquel que visite los escenarios turísticos de Wayuri o Sacha Wasi.

Luego de analizar el caso de las mujeres kichwa de Vencedores, sería fácil sentir pena por ellas; posicionarlas en un rol de víctimas. Pero esto no diferenciaría nuestro estudio de aquellos de los cuales se busca decolonizar. Ellas, las vencedoras de Vencedores, no deberían ser victimizadas porque ellas mismas no lo hacen. Sí, reconocen que se enfrentan a ciertas dificultades constantemente, pero son parte de ellas; se han forjado gracias a estas adversidades y demuestran orgullo de ello. Aunque desde los puntos de vista de Foucault y Laclau, sí se manifieste un sometimiento ante un hegemón, ellas no están disconformes con ello. Ser una madre responsable es sinónimo de lucha, de trabajo. Han chocado con la cultura occidental pero a su manera, permitiéndoles adaptarse y así construir nuevas identidades. No han desaparecido y no lo harán.

Conclusiones y recomendaciones

Al explorar la construcción de la identidad colectiva de la mujer kichwa, de la comunidad Vecendores, identificamos y analizamos los procesos por los cuales se va formando este conjunto de sujetos. Son procesos que sólo se podrán entender si primero se conocen sus relaciones con sus madres, esposos e hijos, sus injertadas interacciones con turistas y antes de ellos e incluso hoy, con los hispanos, y escudriñar entre aquellos conocimientos que parecen permanentes, aquellos que acaban de formarse; esa su cotidianidad latente; y sus sueños, aspiraciones y deseos; realistas o idealistas, en ese universo ajeno al observador, ese contexto antropológico, ese espacio físico que las contiene, que las rodea. Cumplir con la exploración propuesta en el objetivo principal

nos permitió identificar los rasgos y prácticas que constituyen la identidad de este colectivo y analizarla a través de las teorías de identidad seleccionadas.

Las mujeres Kichwas de la comunidad amazónica de Vencedores no tienen una identidad colectiva. Tienen varias y cada una es visión segmentada de todo, lo que confluye en su realidad actual. Si son jóvenes o mayores, madres o solteras, con estudio o sin ellos, definitivamente observan el futuro con ilusión de cambios, uno que no llegará necesariamente para el tiempo de ellas, pero sí, en sus deseos más nobles, para el tiempo sus hijas.

Desde ahí se puede comprender la maternidad de las mujeres Kichwas como determinante en la comprensión de la identidad de este colectivo. Ellas atribuyen todo lo que saben a sus madres, que las prepararon para ser buenas esposas, incluso las abandonadas por sus esposos. De ellas reciben esa fortaleza y en sus días actuales, siendo ellas madres la reinterpretan en su visión para sus hijas, buscando para ellas valor, autosuficiencia, otra fortaleza no tan tolerante, sino más bien empoderante.

El objetivo de explorar sus construcciones de identidad colectiva, nos condujo inevitablemente hacia el indigenismo como paradigma epistemológico. Dos entrevistas abiertas, un taller de dibujo-debate, y dos observaciones, validan el poder concluir que no se debe hablar de *una* identidad colectiva: las mujeres kichwa de Vencedores poseen varias. Adoptar una postura indigenista permitió una exploración decolonizadora de estas identidades, bajo la cual se formó un espacio donde la voz de estas mujeres sea escuchada sin prejuicios, dejando toda concepción previa atrás. De esta manera se pudo realizar una investigación *con* y *para* ellas, en lugar de *sobre* ellas.

Y fueron las teorías de Stuart Hall y Eduardo Restrepo, las que ratificaron que la identidad no es fija; se construye y se deconstruye en relación a cada lugar, momento, generación. Lo que si demuestran es una constancia: Las identidades colectivas de estas

mujeres son la suma de su memoria social, los ‘Otros’ con los que se relacionan, sus diferentes sujetos, sus ideales, y el entorno que las rodea. Cada uno de estos elementos interactúan complementariamente entre ellos, construyendo, constantemente las identidades de este colectivo.

Para continuar con esta investigación, o alguna otra de índole indigenista, se recomienda no dar nada por sentado; no asumir. Se debe prestar atención de manera holística, integrando, no solo la información discursiva, pero también todo aquello que se observa, todo aquello que se siente. Para ello, es importante que el investigador esté inmerso en la experiencia y participe en la mayor cantidad de actividades posibles. De esa manera estará un paso más cerca de conocer lo que, en el caso de esta investigación, las mujeres kichwa piensan, sienten; entender por qué dicen lo que dicen o callan lo que callan. Cuestionarse contribuirá a la primera recomendación, preguntarse el por qué de las cosas; no solo una vez, o dos, o tres, diez. Si una pregunta lleva a otra, eso significa que el investigador va por buen camino. Así, no solo se aprenderá de la unidad de análisis, también se aprenderá de uno mismo lo cual demuestra que, mientras se construía, junto a estas mujeres, su identidad colectiva, también los investigadores construían las de ellos.

Bibliografía

Alonso, L. (1998). *La mirada cualitativa en Sociología. Capítulo 2: Sujeto y discurso:*

El lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa.

Madrid.

Althusser, L. (1971). *Ideology and Ideological State Apparatuses: Notes Toward an Investigation, in Louis Althusser, "Lenin and Philosophy" and Other Essays.* London:

NLB.

- Barrera, D. (2014). *Gestión del territorio y manejo de bienes comunes en contextos extractivos: una aproximación al caso de las comunidades Kichwas del cantón Arajuno en la provincia de Pastaza, Ecuador*. Quito: FLACSO - Ecuador.
- Baud, M. (2004). *Intelectuales y sus utopías: Indigenismo y la imaginación de América Latina*. Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (CEDLA).
- Butler, J. (1997) *Psychic Life of Power*. Stanford: Stanford University Press.
- Butler, J. (1995). Conscience Doth Make Subject of Us All. *Yale French Studies*. 88, 6-26.
- Creswell, J. (1994). *Diseño de investigación. Aproximaciones cuantitativas y cualitativas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Dávalos, P. (1999). *Los sistemas productivos del Ecuador: el sistema de haciendas y el sistema plantación*. Instituto Científico de Culturas Indígenas, 1(3).
- Echeverría, J. (1996). *Los primeros poblados*. Extraído de: Nueva Historia del Ecuador. Vol. 1. Época aborígen I. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Foucault, M. (1975/1995). *Discipline and Punish, The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books Random House
- Foucault, M. (1976/2013). *Historia de la Sexualidad*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. 1era edición. 3era reimpresión. Amorrortu Editores. Buenos Aires.
- Hall, S. (1996). *Who needs identity?* Extracted from: Questions of Cultural Identity. London: SAGE Publications.
- Hernández, R. Fernández, C. & Baptista, P. (2006). *Metodología de la investigación*. México D.F.: McGraw Hill.
- Laclau, E. (2000). Identity and Hegemony. En J. Butler, E. Laclau, & S. Žižek (Eds.) . *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary dialogues of the left*. London: Verso.

- Laclau, E. (2005). *La razón Populista*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Lavinas, M. (2009). *La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo*. Extraído de: Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes. Quito: FLACSO.
- León, E. (2009). *Pensamiento político desde las mujeres afroecuatorianas*. Extraído de: Historia de Mujeres e Historia de Género en el Ecuador. Quito
- Mignolo, W. (2005). *El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: Un manifiesto*. Tristetópicos.
- Moreano, A. (1993). *El movimiento indio y el Estado Multinacional*. Extraído de: Los indios y el Estado-País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Restrepo, E. (2007). *Identidades: Planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio*. Jangwa Pana. N° 5, 24-35.
- Restrepo, E. (2014). *Sujeto e Identidad*. Extraído de Stuart Hall desde el Sur: Legados y Apropiaciones. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires.
- Rodríguez, G. (1998). *Petróleo y conflictos socio-ambientales: El caso de Pastaza, Bloque N°10*. Presentado en LASA 98 - XXI International Congress, Chicago, Illinois.
- Sánchez-Parga, J. (2013). *Qué significa ser indígena para el indígena*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Thomas, D. (2006). *A general inductive approach for analysing qualitative evaluation data*. American Journal of Evaluation. 27 (2), 237-246.
- Thompson, N., Miller, N., & Cameron, A. (2016). The Indigenization of Photovoice Methodology: Visioning Indigenous Head Start in Michigan. *International Review of Qualitative Research*, 9 (3), 296-322.
- Oberem, U. (1996). *El período incaico en el Ecuador*. Extraído de: Nueva Historia del Ecuador. Vol. 2. Época aborígen II. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ortiz, A. (2013). *La sociedad civil ecuatoriana en el laberinto de la Revolución Ciudadana*. Quito: FLACSO.

- Quiroga, M. (2014). *Discursos y sujetos. Algunos nexos y tensiones entre las perspectivas teóricas de Michel Foucault y Ernesto Laclau*. *Estudios Políticos* 45, 79-94.
- Salazar, E. (1996). *El Hombre Temprano en el Ecuador*. Extraído de: Nueva Historia del Ecuador. Vol. 1. Época aborigen I. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Sousa Santos, B. (2010). *Decolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Tuhiwai, L. (2008). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Dunedin: University of Otago Press.
- Van 'T Klooster, S., Van Asselt, M., & Koenis, S. (2002). *Beyond the Essential Contestation: Construction and Deconstruction of Regional Identity*. *Ethics, Place, and Environment* 5 (2), 109-121.
- Vargas, R. (2005). *Problemas socio ambientales y culturales por la explotación petrolera en el bloque 10 de la provincia de Pastaza*. Tesina. Quito: FLACSO.
- Wang, C. (1999). Photovoice: A Participatory Action Research Strategy Applied to Women's Health. *Journal of Women's Health* 8 (2), 185-192.
- Wang, S. (2011). To 'Fall in Line' or to 'Grab': Thoughts on the Indigenization of Political Science. *Journal of Chinese Political Science* 16, 299-322.