

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

GÉNERO, ETNICIDAD Y ACCIÓN COLECTIVA FEMENINA

Conversaciones con las mujeres indígenas del Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo  
de Bogotá

Trabajo de Grado presentado para optar al título de Magíster en Antropología

Vivian Andrea Martínez Díaz

201122701

Director del Trabajo de Grado

Mónica Lucía Espinosa Arango

Bogotá, Abril de 2013

**A Luis Alfonso, Susana,  
Jeaneth, Lupe y  
Luis**

**Otros mundos son posibles**

## CONTENIDO

Introducción.....	1
Capítulo 1. Conceptualizaciones sobre la identidad cultural kichwa y la construcción del género en el cabildo Kichwa Camainkibo de Bogotá.....	7
Cómo los otavalos se convierten en “otavalos”.....	8
Los kichwas y la subversión del estereotipo del sujeto indígena: identidades transculturales/identidades esencializadas.....	14
La historia oficial de los kichwas en Colombia: la construcción de la identidad cultural indígena mediada por el cabildo kichwa.....	17
El Comité de Mujeres: por fuera de los registros.....	24
Género y antropología: debates, críticas y principales planteamientos.....	26
La universalidad de la subordinación femenina.....	34
Trabajo, género y cultura.....	36
Raza, etnicidad, mujeres y multiculturalismo.....	37
Escritura etnográfica.....	38
Capítulo 2. La migración, el asentamiento y la acción colectiva en femenino: conversaciones con las mujeres kichwas del cabildo.....	41
“Cuando uno crece y le empiezan a hacer preguntas, uno empieza a cuestionarse muchas cosas” <i>Conversación con Lupe Amaguaña</i> .....	44
“Como dicen ellas, soy misha” <i>Conversación con Mónica Palacios</i> .....	48

“Viajar es parte de conocerse a sí mismo, de saber de dónde viene uno y de entender muchas cosas” <i>Conversación con Jeaneth Quinche</i> .....	52
“Para mí mi territorio es acá. El territorio mío es acá, acá nació, acá crecí y aquí he vivido todo” <i>Conversación con Susana Terán</i> .....	57
“La mujer kichwa es una gestora de vida. Sin embargo, a través del tiempo y al salir del hogar, las mujeres kichwas tenemos otros retos como por ejemplo, participar en una organización” <i>Conversación con Lupe Amaguaña</i> .....	60
“Le da a uno pesar” <i>Conversación con Mónica Palacios</i> .....	66
“Las mujeres tienen mucha fibra” <i>Conversación con Jeaneth Quinche</i> .....	73
“Yo opino que todos deberíamos ser iguales. No veo por qué la mujer tiene que estar callada o esperar a que el esposo le dé permiso” <i>Conversación con Susana Terán</i> .....	80
Capítulo 3. La acción colectiva femenina y la validación del estatus cultural y político de las mujeres kichwas: análisis desde la subordinación, la opresión y la diferencia.....	86
La construcción de la posición cultural de las mujeres kichwas: reproducción y trabajo.....	86
Lo misha y lo kichwa: la confluencia de dos lugares de enunciación.....	86
El Comité de Mujeres: un espacio de reivindicaciones y sueños.....	94
Reflexiones finales. Ideas, apuestas y conocimiento para la liberación: pensamientos desde la antropología del género.....	103

## INTRODUCCIÓN

Nina Pacari es una abogada, activista y lideresa política kichwa destacada en el Ecuador. Sus reivindicaciones por la inclusión de las mujeres indígenas en las luchas de los pueblos originarios, han fructificado en el seno de las movilizaciones políticas de los kichwas otavaleños, y más tarde, en el marco de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE-. Recientemente, Pacari se ha desempeñado como jueza constitucional del Ecuador y como Ministra de Relaciones Exteriores de ese país.

En una entrevista para el programa de televisión guatemalteco *Espacio Público*, Pacari plantea que las luchas colectivas de los pueblos indígenas deben ser integradas por hombres y mujeres de forma complementaria, más aún en un mundo donde las mujeres indígenas vienen reclamando espacios de participación y liderazgo. Esto, en su perspectiva se refleja de la siguiente manera:

“Yo diría que (las luchas indígenas) son del *Aillyu*<sup>1</sup>, porque no vamos a encontrar en una lucha, en una movilización indígena solo mujeres, ni solamente hombres. Pero lo es (el papel protagónico de las mujeres) por el principio del dualismo complementario, hombre y mujer es la base del dualismo complementario para la base del *Aillyu*, y desde el punto de vista generacional está el hijo, el padre, el abuelo, el ancestro, el de hoy y el que vendrá. Es decir, una especie de lo que dicen los mayores de “los tiempos pegaditos de ayer, hoy y mañana”. Entonces eso es lo que se presenta en la lucha, la mujer no está reducida por decir al cuidado de la alimentación. En las movilizaciones que hemos tenido en el Ecuador (las mujeres) están pendientes de mover las piedras, de obstaculizar la carretera, de igual tumbar un árbol, así como los varones pueden estar cocinando, yendo a recoger la leña. Pero es un trabajo colectivo, es decir, una actividad de resistencia en la cual las mujeres han hecho su rol protagónico, han llevado las luchas, han llevado las riendas pero no en

---

<sup>1</sup> *Aillyu*, *Ayllu* o *Aillo* es una forma de comunidad familiar o de descendencia común extensa que trabaja colectivamente porciones delimitadas de territorio. Esta organización colectiva es propia de la región andina, especialmente de los pueblos indígenas quechuas y aymaras. Para el pueblo kichwa del Ecuador, del cual procede Pacari, el *Aillyu* es entendido de esta manera. Adicionalmente, se nombran a las organizaciones y movimientos indígenas como “*Aillyu*” dentro del lenguaje del activismo y las luchas étnicas latinoamericanas.

este sentido de sustituir (hombres a mujeres y viceversa) sino de llevar todo colectivamente en el Aillyu (Espacio Público 2012).”

La visibilización de las mujeres indígenas como actores fundamentales en los procesos organizativos de los pueblos indígenas, ha motivado el surgimiento de posturas políticas que critican la realización del dualismo complementario como fundamento de acción política. Desde estas perspectivas, las mujeres indígenas se reivindicarían a sí mismas no sólo como sujetos portadores de diferencias y desigualdades en tanto “indígenas”, sino en tanto “mujeres”. De este modo, en el rol de mujeres y de indígenas, estas han reclamado espacios de participación y autoridad dentro de las organizaciones políticas y los movimientos sociales. La activista quechua peruana Tarcila Rivera (2008) planteó que los reclamos por la incorporación del género, la complementariedad y el equilibrio no han sido transversales a los discursos del movimiento indígena, a pesar de la relevancia política que ha adquirido este último gracias a la acción de los medios y la cooperación internacional (Rivera, 2008: 332). Puede decirse que ninguna de estas reivindicaciones han sido prácticas generales del movimiento indígena, lo cual va en detrimento de las aportaciones de las mujeres (Rivera, 2008: 337). En este orden de ideas, Rivera (2008) ha sostenido que:

“En el caso de las mujeres indígenas comprometidas con el respeto a los derechos de los pueblos indígenas, no se había percibido una articulación visible del género, y tampoco había una presencia notable del movimiento de mujeres como identidad. Sin embargo, como podemos apreciar, la mujer indígena nunca ha estado por fuera de los procesos de lucha de ninguna clase, incluso tenemos a mujeres indígenas migrantes participando en el movimiento de mujeres desde su posición de clase, es decir de mujer explotada y pobre que defiende sus derechos. En el interior del movimiento indígena, no se ha particularizado aún la necesidad de una participación con visibilidad, ni se han incluido los aspectos reivindicativos específicos de la mujer (...) Concluimos, pues, que las mujeres indígenas nunca tuvimos un rol pasivo, ni nos lamentamos por nuestra condición de mujer. Muy al contrario, respondimos con energía y sabiduría a los retos que impusieron las circunstancias que tuvimos que superar como indígenas, mujeres y pobres (Rivera Zea, 2008: 337).”

Es así como al interior del movimiento de mujeres indígenas, con su diversidad de posturas, encuentros y desencuentros, el dualismo complementario se refuta. Sin embargo, este puede entenderse también como una oportunidad para generar dinámicas de inclusión política con perspectiva de género, tanto en los movimientos indígenas como en las instituciones latinoamericanas. Frente a esto, Astrid Ulloa (2007) ha afirmado que los procesos participativos de las mujeres indígenas son deseables, en la medida en que se convierten en un imperativo a desarrollar en los proyectos de organizaciones políticas de base, políticas estatales, programas globales y aún en los propios programas indígenas (Ulloa, 2007:17). Empero, la participación política de las mujeres indígenas en los procesos organizativos y en las luchas colectivas, era algo que no se había incorporado de forma sólida a los estudios sobre las mujeres, y menos al análisis de los movimientos sociales latinoamericanos (Ulloa, 2007: 17).

Desde hace dos décadas, los gobiernos de América Latina han incorporado el reconocimiento de la diversidad cultural a través de asambleas constituyentes, cuyo resultado fue la conformación de constituciones pluriculturales. Tal es el caso de la constituyente colombiana de principios de los años noventa, y el desarrollo reciente de una constituyente en el Ecuador. En estos escenarios, ¿cómo puede ser entendida la participación y la inclusión de las mujeres indígenas en contextos de reconocimiento y más aún al interior de los procesos de organización política de los mismos pueblos indígenas? En las dinámicas de cambio político y constitucional que han resultado de la emergencia del multiculturalismo en Latinoamérica, se han configurado movimientos y organizaciones de mujeres que reivindican su inclusión en espacios políticos.

En el caso colombiano, la política del multiculturalismo y del reconocimiento, incorporada en la Constitución Política de 1991, trajo consigo un fenómeno de transición política. Fue así como el lenguaje de lo cultural se hizo transversal a la configuración y funcionamiento de las instituciones, la administración y la política pública. Entonces, las luchas de los pueblos indígenas colombianos por la autonomía y la autodeterminación, se materializaron en la creación de figuras de gobierno indígena amparadas por el Estado, tales como los resguardos y los cabildos. Es así como en Bogotá, emerge actualmente un fenómeno de afloramiento

de cabildos indígenas urbanos. En el espacio de la ciudad, diferentes pueblos indígenas se han disputado el reconocimiento de sus derechos culturales y su potestad para organizarse en torno a la figura del cabildo, ante instituciones como el Ministerio del Interior y ante el mismo gobierno distrital. Paralelamente, al interior de estos nuevos cabildos, surgen diferentes organizaciones colectivas que buscan una inclusión efectiva dentro de sus propios procesos políticos. Tal es el caso de las organizaciones indígenas de mujeres que emergen al interior de los cabildos urbanos.

Los kichwas, son un pueblo indígena ecuatoriano que ha construido históricamente su identidad cultural en torno a las prácticas del comercio, la música y la migración. Actualmente, los kichwas se han conformado como colonias en gran parte de los países del mundo, donde sus artesanías y producciones musicales son populares. En los años cuarenta, algunas familias kichwas migraron hacia Colombia con el fin de realizar intercambios comerciales. Con el tiempo, estas familias se establecieron junto otras que arribaron al país, dando como resultado la conformación de una colonia kichwa, caracterizada por los lazos de solidaridad y compañerismo entre sus miembros a través del deporte y la música. Para el año 2006, los kichwas ya reconocidos como pueblo indígena colombiano, se organizaron políticamente como cabildo. Fue así como surgió el *Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo de Bogotá*. Al interior de este, emergió una colectividad femenina conocida como el "Comité de Mujeres". Este, procuraba la visibilización política de las mujeres kichwas tanto en escenarios políticos como comunitarios. Desde hace algunos años, el Comité de Mujeres dejó de funcionar por diversos motivos tanto políticos como personales de las mujeres kichwas que lo conformaban. Sin embargo, actualmente algunas de estas mujeres están promoviendo un resurgimiento del mismo.

El objetivo de esta investigación es indagar en algunas visiones de la subordinación femenina, a partir de la experiencia de vida de cuatro mujeres que hacen parte del cabildo kichwa y del Comité de Mujeres. Así, se analizó cómo estas mujeres consideraban la subordinación en su propia experiencia, y qué relación guardaba esto con los procesos de organización política. Esta investigación trae consigo una propuesta de escritura etnográfica basada en la representación de conversaciones y relatos de vida. Este estilo de escritura permite revelar las vidas de las mujeres



desde una óptica humana y cotidiana. Así, en esta etnografía se refleja cómo las mujeres kichwas se cuestionan a sí mismas, tienen opiniones, vacilan y titubean, narran sus historias, dan cuenta de sus experiencias y reconocen sus luchas personales ganadas y pérdidas de cara a las dinámicas del cabildo y del Comité de Mujeres.

En el primer capítulo, se presentarán algunas conceptualizaciones sobre la construcción histórica de la identidad cultural kichwa, los procesos políticos y culturales por los cuales el cabildo configura identidad kichwa en la ciudad, y la perspectiva de antropología del género que guiará esta investigación. En primer lugar, se expondrá cómo se ha entendido la identidad cultural kichwa a la luz del comercio, la música y la migración. En segundo lugar, se analizará cómo el sujeto indígena que se construye a la luz de lo auténtico, lo tradicional y lo prístino es subvertido en las dinámicas de cambio y movilidad que enfrenta el pueblo kichwa día a día. A partir de esto, se reflexionará sobre la conformación de una historia oficial de la migración y el asentamiento de los kichwas en Colombia, producida por los líderes políticos del cabildo indígena. Finalmente, se explorará el campo de la antropología del género con miras a tener un panorama analítico que permita comprender las concepciones de las mujeres kichwas sobre su subordinación, la desigualdad y la diferencia.

En el segundo capítulo, se presentarán ocho conversaciones sostenidas con Lupe Amaguaña, Mónica Palacios, Jeaneth Quinche y Susana Terán. Estas mujeres han estado involucradas con el cabildo kichwa a través de proyectos de asistencia a la comunidad en el ámbito de la educación infantil, la medicina tradicional, la migración la información estadística y migratoria, y el gobierno kichwa. En algún momento de sus vidas, estas mujeres también han estado involucradas con el Comité de Mujeres. En estas conversaciones, se reflejan relatos sobre algunos hechos de la migración y el asentamiento de sus familias en la ciudad, sumado a opiniones sobre la situación de las mujeres kichwas tanto en el cabildo como en la colectividad.

En el tercer capítulo se analizarán las conversaciones sostenidas con las mujeres mencionadas. En primer lugar, se reflexionará sobre algunas representaciones culturales de las mujeres kichwas como “gestoras de vida”, “trabajadoras”, “fuertes”

y “líderes” que sobresalen en sus relatos de vida, y cómo estas validan la posición cultural y política de las mujeres tanto en la colectividad como en el cabildo. En segundo lugar, se explorará cómo la identidad cultural de las mujeres no kichwas que han sido adoptadas por la comunidad, ha sido construida en la cotidianidad del cabildo. Finalmente, se examinará cómo el Comité de Mujeres se constituye en un espacio de integración entre mujeres kichwas, con miras a su visibilización e inclusión en los espacios políticos. En este punto, se resaltarán cómo la división inequitativa del trabajo en la comunidad kichwa ha impactado en los procesos de organización política de las mujeres que conformaron el Comité de Mujeres.

Posteriormente, se presentarán unas conclusiones sobre esta investigación, destacando cómo la antropología del género me permitió desarrollar mis luchas y apuestas, personales e intelectuales, por la creación de mundos más justos y equitativos. En este apartado, reflexionaré sobre cómo el conocimiento producido desde la antropología del género puede contribuir a escenarios de liberación para las mujeres, en la medida en que se asuma un compromiso ético con la superación de las desigualdades de género. Presentaré, de igual modo, cómo esto marco mi devenir hacia una postura feminista como resultado de la investigación.

## CAPÍTULO 1

### **Conceptualizaciones sobre la identidad cultural kichwa y la construcción del género en el Cabildo Kichwa Camainkibo de Bogotá**

Los kichwas son un pueblo indígena andino que ha construido su identidad cultural a la luz de las prácticas de la migración y el comercio. Desde la década de los cuarenta, algunas familias kichwas migraron a Colombia con el fin de realizar intercambios comerciales. Con el paso del tiempo, se conformó una colonia kichwa en la ciudad de Bogotá que hoy se encuentra organizada políticamente en torno a la figura del cabildo indígena, institución emergente del pacto político de la Constitución de 1991. El *Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo de Bogotá* fue constituido desde el año 2006, con el fin de garantizar los derechos sociales, económicos y culturales del pueblo kichwa en la ciudad. En el marco de esta institución, surgió una organización femenina que fue testigo de cómo los procesos participativos de las mujeres indígenas son deseables: el Comité de Mujeres. Esta organización tuvo como fin el visibilizar la posición de las mujeres kichwas en el cabildo y en la comunidad. Desde hace algún tiempo, las actividades del Comité de Mujeres han cesado, sin embargo, actualmente algunas mujeres kichwas están involucradas en un proceso de reactivación del mismo.

El objeto de este capítulo es presentar unas claves conceptuales para la comprensión de la configuración histórica de la identidad cultural kichwa en Colombia y de las dinámicas de género que emergen tanto en el cabildo como en el Comité de Mujeres. En primer lugar, se explicará cómo se ha construido la identidad cultural kichwa históricamente. En segundo lugar, se presentará un análisis de una versión de la historia de la migración y el asentamiento del pueblo kichwa en Bogotá producida por los líderes políticos del cabildo indígena, con el fin de examinar cómo la migración, el comercio y la resiliencia al cambio cultural han sido usados para

institucionalizar la identidad cultural kichwa en la ciudad. Finalmente, se explorará el campo de la antropología del género, destacando sus principales planteamientos, debates y apuestas intelectuales. Esto, se hará con miras a tener unas herramientas teóricas con las cuales aprehender analíticamente las visiones de la subordinación femenina vivida por las mujeres kichwas.

### **Cómo los otavalos se convierten en “otavalos”**

Los *kichwas* u *otavalos* son un grupo de indígenas andinos con conexiones históricas a la ciudad de San Luis de Otavalo en la Sierra Norte del Ecuador. Otavalo, se ubica a cien metros de la frontera con Colombia y a ciento cincuenta de la ciudad de Quito, en medio de los volcanes Cotacachi e Imbabura. Otavalo es conocida por la prosperidad derivada de sus actividades económicas de subsistencia, tales como la agricultura, el comercio, la manufactura de textiles y la música. Estas últimas tres actividades han tenido un impacto internacional, puesto que los kichwas han adoptado la migración transnacional como una forma de obtener ingresos, y más aún como un estilo de vida enraizado en los medios urbanos. Adicionalmente, la ciudad de Otavalo se ha construido como un espacio local de diversas diferencias raciales entre indígenas y mestizos, y como campo de movilizaciones políticas y puesta en marcha de aparatos de justicia indígena locales (Colloredo-Mansfeld, 1998; Colloredo-Mansfeld 2002).

Algunos especialistas en temas relacionados con los pueblos indígenas andinos (Korovkin, 1998; Colloredo-Mansfeld, 1998 y 2002; Maldonado, 2002; Wibbelsman 2005) sostienen que uno de los posibles orígenes del pueblo otavalo se encuentra en un grupo élite de comerciantes especializados en el intercambio de mercancías textiles conocidos como “mindalaes”. Wibbelsman (2005) y Maldonado (2002) afirman que los mindalaes gozaron de privilegios históricos bajo la gobernanza de los incas en el siglo XVI y bajo los designios de la corona española en los siglos posteriores. Empero, Meisch (2002) sostiene que los mindalaes sí estuvieron sujetos a sistemas de explotación económica como la mita, la encomienda o “repartimiento” y el wasipungu. Así, la tradición mindalá se convierte en algo constitutivo de las prácticas del comercio y la migración, y a la vez se concibe como un referente de prestigio para el pueblo kichwa.

También se puede hablar de una ascendencia inca en los Otavalos. En la convivencia con los incas durante el siglo XV y XVI, los otavalos adoptaron de estos la lengua y el vestido tradicional de las mujeres. En primer lugar, la lengua quichua fue aprendida por los otavalos con el fin de afianzar los intercambios comerciales. Esta fue, sin duda, una de las influencias más importantes de los incas sobre los otavalos (Meisch, 2002: 21). En segundo lugar, el traje femenino, constituido por faldas largas de color oscuro llamadas *Anakus* o *Anacos*, las blusas tejidas y el uso de pañoletas llamadas *fachalinas*, fue adoptado por las mujeres otavalos. A raíz de esto, los otavalos actualmente atribuyen sus orígenes no sólo al pasado como mindalaes y mercaderes migrantes, sino también a los incas. Esto es evidente en la conformación de movimientos políticos, en la promoción de mercancías y en la celebración de festividades (Meisch, 2002). De hecho, la celebración del Inti Raymi – que también se conoce como la fiesta de San Juan- recientemente adquiere ese nombre en virtud del origen inca del pueblo otavalo (Meisch, 2002: 21-22). Es así que la retórica de lo inca permanece en el lenguaje de los movimientos sociales de la región, en la celebración de fiestas tradicionales, e incluso en el turismo indígena que ha tenido auge en la ciudad de Otavalo a raíz del reconocimiento de sus mercancías a nivel mundial (Meisch, 2002).

Si bien, los escritores y viajeros del siglo XV representaron a los otavalos como incas y mindalaes, lo cierto es que estos también son descendientes de diversos grupos étnicos como los Cochasquí y los Caranqui (Meisch, 2002: 20). Al igual que los otavalos, estos grupos adoptaron algunas prácticas sociales de los incas como la migración por fuera del territorio (Meisch, 2002: 20).

La explotación de trabajo humano durante la colonia española en el Ecuador, también influyó en la construcción del pueblo otavalo. Con la llegada de los españoles a los Andes en 1532, las encomiendas fueron parceladas por los conquistadores en el norte de ese país. Las encomiendas para los otavalos implicaron trabajo forzado para la producción de grandes cantidades de textiles tradicionales y ropas que fueron vendidas al mercado extranjero. Al ver la rentabilidad de los textiles, los españoles inventaron una forma de producción y trabajo masivo denominada *obraje*.

Los obrajes eran molinos contruidos bajo la inspiración de los talleres textiles que suplían de ropas a las cortes imperiales incas y más tarde a los españoles (Korovkin, 1998: 122). Estos talleres fueron replicados en mayor tamaño y escala en el norte del Ecuador durante el siglo XVI y XVII. A los obrajes, los españoles introdujeron la lana de oveja, el telar de pedal y el uso de algodón tradicional ecuatoriano traído del valle de Otavalo (Korovkin, 1998: 122). Así se dio comienzo a una forma de producción de ropas y textiles en masa. Con el paso del tiempo, los molinos de Otavalo y Peguche se convirtieron en la mayor fuente de ingreso para los españoles. Así, los molinos dirigidos por estos y operados con fuerza de trabajo indígena produjeron textiles para la venta en los conocidos centros coloniales de Perú y Colombia (Korovkin, 1998: 123). Algunos de estos obrajes fueron retomados por algunos propietarios privados al abolirse el régimen de la colonia española y con ello los mismos obrajes. Esto último sucedió gracias a la proliferación de epidemias, el auge de la minería de la plata y la implementación de políticas proteccionistas que buscaban resguardar el mercado textil de fabricaciones europeas más económicas y competitivas (Korovkin, 1998: 123; Meisch, 2002: 22). En los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX, los obrajes habían desaparecido completamente (Korovkin, 1998: 123-124).

Durante esos mismos años, los otavalos eran vistos como modelos de indígenas y como símbolos de progreso y civilización. Esta era la representación que las élites ecuatorianas de ideología liberal y nacionalista hicieron de los otavalos para una audiencia euro-americana potencial en el marco de *laissez faire* económico (Maldonado, 2002: 46; Meisch, 2002: 30). De esta forma, los otavalos fueron considerados “orgullosos”, “inteligentes”, “limpios”, “industriales” y “prestigiosos” (Meisch, 2002). Para muchos, “ellos tenían las cualidades que otros indios no tenían” (Meisch, 2002: 30-31). Esto contrastaba considerablemente con las representaciones antiguas del indio ecuatoriano como sucio, salvaje y atrasado, promovidas por los españoles para la subordinación de los indígenas, las cuales perduran hoy en día en la sociedad otavaleña (Colloredo-Mansfeld, 2002). En este contexto, los otavalos se delimitaron como un grupo distinto con raíces en la ciudad de Otavalo, con un vestido específico, con prácticas económicas de comercio y manufactura que rompían con la tenencia tradicional de la tierra propia de los

indígenas, y con un estrato en la cima de las clases sociales (Meisch, 2002: 32). Entonces, los otavalos se constituyeron en “lo mejor de lo malo” (Meisch, 2002: 30).

Útiles o no a esas representaciones sociales “exportables” del indígena ecuatoriano, la producción textil de los otavalos no cesó. Por el contrario, algunos trabajadores textiles otavalos tomaron los telares de pedal y empezaron a tejer todo tipo de confecciones, principalmente algunas imitaciones de casimires o paño inglés (Korovkin, 1998: 123-124). Estos nuevos textiles fueron vendidos en los mercados de Tulcán en el Ecuador y en las ciudades colombianas de Pasto, Popayán y Bogotá (Meisch, 2002: 33). Para la década de los años 40, los otavalos empezaron a trabajar en el comercio textil y artesano en tierra colombiana con el fin de tener mejores ingresos. Fue así que se dio inicio a una ola migratoria de Otavalos hacia Colombia para establecer mercados en “manos de indios” (Meisch, 2002: 34).

En la década de años sesenta y setenta, en Colombia se había establecido una colonia de otavalos que hacía intercambios comerciales al interior del país y que compartían a la ciudad de Otavalo como referente cultural (Meisch, 2002: 36). Los miembros de esta colonia, eran habitantes del occidente y el centro de Bogotá, y estaban integrados por actividades como la música y el deporte.

Para los años ochenta, Meisch (2002) documenta que hubo un auge de la música kichwa no sólo en el plano de la ciudad de Otavalo, sino también en algunos países latinoamericanos y los Estados Unidos (Meisch, 2002). Dicho auge permeó a los otavalos que habitaban en Colombia durante ese periodo de tiempo. Así, algunos grupos de música otavaleña empezaron a migrar hacia Colombia con el fin de generar intercambios culturales con otros grupos kichwas que ya se desenvolvían en el medio artístico para ese tiempo (Meisch, 2002).

Al mismo tiempo que Otavalo se convertía en un referente de movilización política indígena con el auge del Movimiento de Unidad Plurinacional –Pachakutik- en los noventas, y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador –CONAIE-, algunos kichwas de la colonia colombiana emprendieron un proceso de organización política en Bogotá. La política del multiculturalismo y del reconocimiento, incorporada en la Constitución Política de 1991, trajo consigo un

fenómeno de transición política, donde el enfoque cultural se convirtió en un fundamento de las instituciones, la política pública y la administración pública. En este escenario, las luchas de los pueblos indígenas colombianos por la autonomía y la autodeterminación se materializaron en la definición de una jurisdicción especial indígena que proclamaba potestades de autogobierno para dichos pueblos. En el marco de esta, surgieron los cabildos y los resguardos como instituciones de gobierno indígena que sirvieron como puentes de diálogo entre los pueblos originarios y el Estado colombiano.

En los años noventa, para la época del pacto constitucional de 1991, se dio un proceso de revalorización de lo indígena que dio como resultado el fenómeno cultural y político de la “reindianización” (Chaves y Zambrano, 2006: 10). Este alude a la acción por la cual los colectivos indígenas, embestidos por su propia identidad, responden a presiones externas. En este sentido, el fenómeno de la reindianización implica para tales colectivos, cuya identidad ha sido invisibilizada en las lógicas del mestizaje, el explorar nuevos modos de convertirse en indígenas hoy (Chaves y Zambrano, 2006: 10).

Actualmente, en la ciudad de Bogotá, ha tenido lugar un fenómeno de afloramiento de los cabildos urbanos. Bogotá se ha convertido en un punto de confluencia de diversos pueblos indígenas que hoy desarrollan procesos organizativos que apuntan a la conformación de cabildos. En este escenario, con el fin de lograr el reconocimiento como pueblos indígenas y el aval para organizarse políticamente como cabildos, diversos pueblos indígenas han usado el discurso de la etnicidad y la identidad indígena con el fin de posicionar sus demandas ante el gobierno distrital. Esto último, se ha reflejado en las deliberaciones sobre la formulación y puesta en marcha de la política pública para grupos étnicos de Bogotá, y los planes de acción afirmativa del Distrito. A su vez, la constitución de cabildos urbanos ha permitido el florecimiento de organizaciones colectivas de mujeres indígenas. Es así como algunas de estas han conformado asociaciones, comités y subdirecciones de los cabildos, que tienen como meta el visibilizar la importancia del rol de las mujeres en las colectividades indígenas, y la necesidad de su participación dentro de los cabildos mismos.



En los primeros años del cabildo, empezaron a surgir algunos comités organizativos que representaban diferentes intereses de la comunidad kichwa y sus líderes. En primera instancia, se conformó el Comité de Jóvenes, el Comité de Cultura y el de mayores, siendo este de gran importancia para los kichwas. En segunda instancia, se construyó el Comité de Mujeres. En el año 2008, dicho comité fue integrado por mujeres jóvenes, de edad mediana adulta y mayores, cuyo objetivo político fue la visibilización de las mujeres kichwas en el cabildo y en la comunidad. Estas mujeres se encargaban de la realización de celebraciones tradicionales, eventos de entretenimiento para la comunidad y actividades de integración al interior de las mismas mujeres como reuniones, fiestas y paseos. Para el año 2010, el Comité de Mujeres cesó sus actividades definitivamente. Las razones que motivaron este cese se relacionaban con dificultad que tenían algunas mujeres kichwas para hacer compatible su trabajo en el hogar y el comercio, con las reuniones y actividades del Comité de Mujeres. Otros motivos que impulsaron el cese del Comité de Mujeres, se enraizaron en un periodo de crisis de legitimidad del cabildo. En el marco de esta, el cabildo kichwa perdió credibilidad ante la comunidad como institución de gobierno, a raíz de disensiones entre líderes políticos. Esta crisis, impactó en la visión que tenía la comunidad kichwa de las mujeres que lideraban este comité. Fue así como algunas de las mujeres que conformaron la organización femenina, decidieron dimitir ante las presiones políticas.

Al iniciar las actividades políticas y sociales del cabildo, un grupo de líderes políticos y un equipo de investigación designado por estos, construyeron una historia oficial del pueblo kichwa. En esta historia se definieron las prácticas de la migración y el comercio como elementos propios de la identidad cultural de los kichwas en Bogotá, sumado a cualidades como la habilidad en la fabricación de textiles, la solidaridad y el compañerismo. Esto, se ha dado en las vicisitudes del cambio y la movilidad que han caracterizado al pueblo kichwa. El afrontar el cambio cultural para estos, ha traído consigo una tensión por mantener prácticas e identidades esencializadas en la ciudad. La resiliencia al cambio, la migración, el comercio y los relatos del asentamiento de los kichwas en Colombia, se han convertido en recursos utilizados por el cabildo para sustentar sus propios procesos de organización política, y su relación con el gobierno distrital y con otros colectivos indígenas.

A continuación, se reflexionará sobre cómo los kichwas han subvertido el estereotipo tradicional del sujeto indígena, asimilado a las nociones de lo tradicional, y lo auténtico y lo prístino, todo visto a la luz del concepto de transculturalidad.

### **Los kichwas y la subversión del estereotipo del sujeto indígena: identidades transculturales/identidades esencializadas**

Los antropólogos sociales han planteado diversas preguntas por cómo las identidades étnico-raciales son construidas, negociadas y significadas por diversos sujetos y colectivos. En este escenario, se han planteado debates sobre cómo las relaciones de poder han mediado la construcción de tales identidades, y cómo estas se han usado estratégicamente con ciertos fines políticos. De este modo, se asume que lo cultural es político, lo cual marca una tendencia a alejarse de la noción tradicional de cultura, privilegiando así la etnicidad como base de identificaciones políticas y discursos que están sujetos al cambio y la movilidad. En consecuencia, se ha analizado cómo se generan nuevas etnicidades en un mundo globalizado y transnacional.

Lo anterior se ha manifestado en el campo de la construcción de identidades indígenas. En ese sentido, el análisis clásico de la cultura que se había empeñado en sistematizar las concepciones y definiciones de estas identidades, así como los discursos de la etnicidad y los modos de ser indígena en diversos espacios rurales y urbanos, estaba circunscrito a un marco analítico esencialista de lo indígena (Jackson y Warren, 2005 y Maldonado, 2002). Por esencialismo, se entiende el proceso de congelar una identidad cultural, escondiendo los procesos históricos en los cuales esta se configura y se desenvuelve. Así, se hizo preciso analizar cómo la indigenidad era construida a través del cambio y la movilidad en un mundo contemporáneo. De ahí, se hizo igualmente indispensable comprender los nuevos modos de ser indígena que emergen de estos contextos, y que ya no se encuentran supeditados a nociones de lo indígena como lo tradicional, lo auténtico y lo prístino.

Con los kichwas, se pasa de un sujeto indígena concebido desde tales nociones, a uno cosmopolita que sortea con las dinámicas complejas que trae la movilidad y el cambio cultural. Los kichwas, al incorporar las prácticas de la migración transnacional,

y al poner en práctica estrategias de movilidad cultural, subvierten el peso del legado etnoarqueológico del indio y su representación como salvaje, sucio e inferior, para convertirse en indígenas universales que “se saben de todas partes y parte de todo” (Maldonado, 2002: 48). En la construcción misma de la identidad cultural kichwa, se subvierten las nociones tradicionales de la cultura. Esto, puede ser visto a la luz del concepto de transculturalidad.

La transculturalidad es un concepto que hace oposición a la noción tradicional de cultura. Desde esta perspectiva tradicional, las culturas se entienden como unidades homogéneas y aisladas que están separadas de otras culturas, y que son representativas de las costumbres, pensamientos y prácticas de un pueblo (Welsch, 1999). La cultura, vista de este modo, tiene un carácter unificador, homogeneizador y separatista. La transculturalidad plantea que las culturas contemporáneas ya no se configuran por estos criterios, sino que se caracterizan por procesos de diferenciación, coexistencia y cooperación (Welsch, 1999). Es necesario destacar que la transculturalidad no tiene un significado similar al de interculturalidad y multiculturalidad. La interculturalidad reacciona a la concepción de las culturas como esferas separadas o islas, e involucra la posibilidad de conflictos y negociaciones entre estas (Welsch, 1999). Sin embargo, la resolución del conflicto no implica un replanteamiento de la noción tradicional de cultura, puesto que no se cuestiona el carácter separatista de esta (Welsch, 1999). La multiculturalidad promueve el entendimiento y la tolerancia, aceptando la existencia de barreras entre culturas al interior de una misma sociedad (Welsch, 1999). Si bien, se incorpora la convivencia entre culturas, la multiculturalidad no resuelve el problema de concebir estas como elementos comunicados y homogéneos (Welsch, 1999). De ahí que la transculturalidad plantee la existencia de cooperaciones, diferenciaciones e interacciones entre culturas en medio del cambio y la movilidad que imponen la globalización y la transnacionalidad.

Visto a la luz del concepto de transculturalidad, es posible afirmar que los kichwas han incluido estrategias de movilidad cultural que les han permitido subvertir estas nociones tradicionales de la cultura. Empero, es necesario reflexionar sobre cómo el afrontar la movilidad cultural, sumado a la resiliencia al cambio, podrían tener un lugar central dentro de una estrategia instrumentalista donde se aborda la etnicidad

como un recurso político, social y cultural en el contexto de diferentes grupos de interés (Restrepo, 2004: 18). Esto último, con miras a mantener intacta tal identidad, y así garantizar la permanencia y la reproducción de los kichwas como colectividad. En este punto es posible vislumbrar tensiones entre las representaciones culturales de los kichwas, la asimilación del cambio y la reproducción de la colectividad en el tiempo.

En el terreno de la transculturalidad, los kichwas han atravesado fronteras entre culturas, aprendiendo, reteniendo y poniendo en marcha diversas prácticas, sin detenerse en la homogeneización cultural. Por ejemplo, a través de la migración, los kichwas traspasan “culturas”, y entran y salen libremente de estas, tomando “lo que quiero y lo que me gusta de allá mientras pueda seguir siendo indígena pero de este tiempo” (Maldonado, 2002: 49). Esto garantiza la resiliencia en mención, una que se ve reflejada en una conciencia étnica fuerte tanto individual como colectiva.

El afrontar el mundo contemporáneo, lleva consigo la necesidad de mantener la identidad cultural kichwa esencializada. En este sentido, se puede hablar de que a través del discurso estratégico de la etnicidad, los kichwas han generado “permanencias”, es decir, elementos que son inherentes a su identidad cultural y que perduran en la vida cotidiana gracias a la acción de las instituciones. Tales permanencias se evidencian en la reproducción actual de prácticas como la migración, el comercio, la comunicación a través de la lengua quichua, el vestido tradicional, la apropiación del ambiente y el entorno urbano, y la celebración de fiestas colectivas. A través de todo esto, se procura generar imágenes de kichwas modelos que garanticen la permanencia de la colectividad en el tiempo.

A continuación, analizaré la construcción de una versión oficial de la historia del pueblo kichwa en Colombia, creada por algunos líderes del cabildo indígena partiendo de las reflexiones anteriormente mencionadas.

### **La historia oficial de los kichwas en Colombia: la construcción de la identidad cultural indígena mediada por el cabildo kichwa**

Con la constitución del cabildo kichwa en el año 2006, empezó un proceso de reconstrucción de la historia de la migración y el asentamiento de los kichwas en Colombia. Dicha reconstrucción fue llevada a cabo por diferentes líderes de la comunidad kichwa que participaron en los procesos organizativos del cabildo. Esto fue posible en el marco una iniciativa de fortalecimiento de la medicina tradicional kichwa promovida por este. De dicha iniciativa, surgió un documento titulado *Cartilla de Fortalecimiento de la Medicina Tradicional de la Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá*. En este documento, se proporciona información sobre las prácticas y saberes en salud tradicional de los kichwas. Sin embargo, más que divulgar dichas prácticas, el documento presenta una versión oficial y lineal de la historia de la comunidad kichwa en Colombia, construida a través de relatos de las familias de los líderes políticos en mención. Considero que este es el primer esfuerzo por armar una historia escrita de los kichwas en el país, de allí su importancia analítica. A lo largo de esta aparecen representaciones y modelos de la identidad cultural kichwa en Colombia que son promovidos, legitimados e institucionalizados gracias a la acción del cabildo.

La historia oficial sobre la migración y el asentamiento de los kichwas en Colombia se construye en torno a narrativas de familias originarias que se representan como “próceres” y “pioneras” de estos procesos. En estas narrativas se exaltan cualidades como las habilidades innatas de los kichwas para el comercio; la solidaridad entre estos a través de la música y el deporte, y la destreza de los mismos para organizarse políticamente en el plano del cabildo. Todos estos elementos se muestran inherentes y propios de la identidad cultural de los kichwas en Colombia. Empero, en esta construcción identitaria, vehiculizada por la acción del cabildo e impresa en la historia oficial, subyace una tensión entre la identidad cultural kichwa que permanece en el tiempo y la que no puede desaparecer. Esto lleva consigo, por un lado, la creación de una identidad kichwa esencializada, y por otro lado, la reinención de la misma en escenarios de transformación.

Durante los años cuarenta y cincuenta, tuvo lugar un éxodo de kichwas hacia Colombia. Primeramente, los kichwas que llegaron al país tuvieron como propósito

afianzar intercambios comerciales entre Ecuador y Colombia. Los realizadores de la historia<sup>2</sup> lo retratan de la siguiente manera:

“Por el espíritu ancestral que tiene la nación kichwa identificamos que los primeros kichwas que llegaron a Bogotá, lo hicieron con la intención de generar intercambios culturales e ingresos complementarios a través del comercio, de artesanías, pero conservando su identidad cultural y su lugar de asentamiento en el territorio de origen (Comunidad Kichwa, 2007: 27).”

Inicialmente, los historiadores resaltan cómo la llegada de los kichwas a Colombia no transformó su identidad. De hecho, la conservó a través del vínculo todavía existente con el territorio de origen: Otavalo. Sin embargo, esta permanencia de la identidad cultural kichwa en territorio colombiano, se posibilita en parte gracias a la aparición de las familias originarias, próceres y pioneras de la migración y el asentamiento en el país. A saber:

“En las entrevistas (a los líderes de la comunidad kichwa<sup>3</sup>) se refiere a la llegada de primeros kichwas en la década de 1940. Se habla de Antonio Quinche (Soldado) y su esposa Mercedes Lema, Segundo Quinche Maldonado (Chimbalo), Rafael Tuntaquimba Cotacachi (Lluchu Mediano) y Antonio Lema, como los pioneros y próceres de este proceso de migración motivado por el espíritu emprendedor y la habilidad innata para el desarrollo de actividades comerciales del pueblo kichwa, que ha motivado desde tiempos ancestrales la realización de múltiples viajes, que se convierte en un eje para el fortalecimiento cultural, pero sin perder de referencia las directrices de la cosmovisión kichwa (...) El pueblo kichwa desde épocas prehispánicas y dadas sus excelsas habilidades para el comercio y la producción textil que los identifica, se ha caracterizado por ser un pueblo migrante y con fuertes tendencias a habitar en

---

<sup>2</sup> Si bien la autoría de la cartilla está a nombre de la “Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá”, la construcción del texto fue realizada por un equipo técnico de investigación, conformado por kichwas y mishus propuesto para estos fines. Las personas que conformaron este equipo son: John Ariza, Jasmín Pabón, Nelson Tuntaquimba, Luis Enrique Tuntaquimba, Indy Tuntaquimba, Carol Tuntaquimba, Luis Alfonso Tuntaquimba, William Albancando y Gerardo Garzón. Durante esta sección del texto, me referiré a estas personas como “historiadores” y realizadores de una versión de la historia de los kichwas en Colombia. Esto obedece a mi intención de no presentar visiones únicas, homogéneas y hegemónicas de la migración y el asentamiento de los mismos en Colombia, teniendo en consideración que los relatos y las historias reflejan posturas, deseos y acciones de los historiadores en la construcción de las mismas.

<sup>3</sup> Luis Albancando, Luis Enrique Tuntaquimba y Segundo Quinche, en entrevista en el año 2007 para la construcción de la “Cartilla de Fortalecimiento de la Medicina Tradicional de la Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá”.

contextos urbanos, lo que no ha sido obstáculo para que mantenga profundas raíces de pertenencia a su territorio de origen (Comunidad Kichwa, 2007: 28).”

El acto de exaltar las habilidades de los kichwas en el comercio, su espíritu emprendedor y “viajero”, el vínculo con Otavalo y el no “perder de referencia las directrices de la cosmovisión kichwa” al mismo tiempo que se “habita en contextos urbanos” , refleja las posiciones de enunciación de los historiadores y su rol en la construcción de un modelo de identidad cultural kichwa acabado, así como las acciones que están en juego para legitimarlo institucionalmente y así, crear una cultura compartida, una historia en común y una ancestralidad reconocida colectivamente. Desde luego, esto no sólo es posible gracias a la acción de los historiadores mismos en la creación de la historia de los kichwas, sino también al efecto de estas narrativas en la construcción identitaria.

Esto puede ser visto a través de las conceptualizaciones de Stuart Hall (2010 [1990]) y de Peter Wade (2002) sobre la identidad cultural. Hall (2010 [1990]) sostiene que las prácticas de representación implican posiciones desde las cuales se habla o se escribe, es decir, “posiciones de enunciación”. A partir de estas prácticas y posiciones, Hall (2010 [1990]) plantea dos formas de entender la identidad cultural: 1) como la identidad cultural que se define en términos de una cultura compartida, es decir, como una especie de verdadero sí mismo oculto dentro de otros sí mismos más superficiales y artificialmente impuestos, y que posee un pueblo con una historia y una ancestralidad en común, y 2) como una identidad cultural donde confluyen muchos puntos de similitud y donde se expresan puntos críticos de diferencia profunda y significativa en torno a “eso que somos realmente, o lo que nos hemos convertido pues la historia ha interferido en nosotros” (Hall, 2010 [1990]: 349-351). A raíz de esto, Hall (2010 [1990]) sostiene que las identidades culturales son posicionamientos. En esa medida, como Peter Wade (2002) señala, la identidad cultural está definida en torno a relaciones de poder. En medio de estas, los posicionamientos juegan un papel fundamental, puesto que estos se constituyen en mediadores de la definición de la identidad cultural.

En los años cincuenta se establecen los primeros asentamientos fijos de familias que se dedicaron al comercio artesanal y textil como actividad económica. En este

punto, los historiadores relatan hechos alusivos a los reconocimientos y premios que recibieron las familias de próceres a causa de sus habilidades y su éxito comercial:

“Varios de los pioneros y próceres del pueblo kichwa en Bogotá, fueron Rafael Tuntaquimba Cotacachi y Rosa Elena Quinche Maldonado, quienes se dedicaron por sus habilidades en la manufactura y comercio de textiles alcanzando un reconocimiento nacional e internacional. Es así, como desde su llegada en 1945 se caracterizan por la excelsa manufactura de casimires (o paños ingleses), que lograron posicionarse por su calidad en varios países (...) En 1951, Rafael Tuntaquimba recibe un premio como mejor muestra de paño inglés en el Ecuador con el auspicio de la Casa de la Cultura de Quito (Comunidad Kichwa, 2008: 29).”

Posteriormente, los historiadores relatan cómo Rafael Tuntaquimba y Segundo Quinche recibieron premios y reconocimientos de parte del presidente conservador Laureano Gómez, y luego, cómo se nombraron huéspedes ilustres del Palacio San Carlos por María Eugenia Díaz. En este punto, a diferencia de lo afirmado por Maldonado (2002) cuando se refería a la migración como elemento de prestigio, la habilidad en el comercio se convierte en un referente de reconocimiento y reputación para los kichwas en Colombia.

En la década de los sesentas, las familias originarias emprendieron viajes por Latinoamérica con el fin de mostrar, vender e intercambiar mercancías. Al mismo tiempo, otras familias de Otavalo llegaron al país no sólo con el propósito de generar intercambios comerciales, sino también como producto de giras musicales. En esa época, empezaron a conformarse y a consolidarse numerosos grupos de música andina que llegaron a Colombia. En ese momento los historiadores representan la solidaridad entre kichwas como algo propiciado por la acción de los próceres de la migración y el asentamiento:

“En la década de 1960, podemos ubicar a estos personajes históricos como un símbolo de la expansión y asentamiento del indígena kichwa en varias partes del mundo, así como de cualidades que empiezan a caracterizar nuestro pueblo: habilidad en los textiles, solidaridad entre compañeros indígenas que llegaban a la ciudad en busca de trabajo o como parte de giras musicales. Es el caso de los grupos Indoamérica Pukara y Ñanda Mañasi, todos del Ecuador y Aymaras de Bolivia, quienes se alojaron en la casa de Rafael Tuntaquimba y Rosa Elena Quinche, a comienzos de la década de los setentas. Entre las personas que se



establecieron en Bogotá, en los comienzos de los setentas, podemos nombrar a José Manuel Amaguaña (Patauco), Matilde Lema, Rafael Lema (Bocachica), Mercedes Quinche, Antonio Terán (Redondilla) y su esposa Carmen; Antonio Farinango (El Turco), Tarquino y Enrique Albancando y Joaquín, Segundo Yamberlá y Juan Cuschcagua (Comunidad Kichwa, 2007: 29-30).”

En la misma época, la colonia kichwa de Bogotá realizó actividades deportivas en los campos de juego de la Universidad Nacional de Colombia, en el Parque El Salitre, el Parque de San Andrés, el Parque El Luján, y las canchas del barrio Boyacá Real y de la Universidad de la Salle. En este contexto, los historiadores ubicaron la solidaridad entre kichwas en el ámbito de la práctica deportiva:

“Aunque las actividades culturales, musicales y comerciales caracterizan a la población indígena kichwa de Bogotá, también están presentes las prácticas deportivas a través de las cuales se fortalece la apropiación de lugares específicos dentro de la ciudad y además permite el intercambio de amistad y compañerismo (Comunidad Kichwa, 2007: 30).”

De esta forma, la práctica deportiva es representada como un espacio de intercambio entre kichwas de Ecuador y Colombia. A su vez, esta se define como un territorio donde se recrea una identidad y un referente comúnmente compartido como kichwas. En este escenario, los kichwas de ambos países se convierten en un solo pueblo más allá de las fronteras. Adicionalmente, la lógica de representar pioneros, próceres y personajes históricos como facilitadores de los procesos de construcción identitaria siguen siendo preponderantes en la narración de la solidaridad entre kichwas en el ámbito del deporte.

Otro punto adicional, es la representación de las mujeres kichwas como portadoras de una riqueza cultural que se manifiesta en sus cualidades para la realización de las comidas y su acompañamiento a los eventos deportivos, a saber:

“Actualmente, los jóvenes kichwas han encontrado a través de la práctica deportiva, principalmente el fútbol y el voleibol (Ecuaboli para los kichwas), un mecanismo de encuentro y reconocimiento indígena, ya que se reúnen con sus respectivas familias todos los lunes de los cinco meses que dura el campeonato, iniciándose en junio y terminando en noviembre. En estos eventos también las mujeres kichwas preparan, para la venta general, las comidas típicas de la comunidad, expresando su riqueza cultural en el área gastronómica (Comunidad Kichwa, 2007: 32).”

Para los historiadores, la década de los ochenta trajo consigo la consolidación de redes de fortalecimiento y solidaridad entre kichwas, el crecimiento de las migraciones y la población en Bogotá, y el auge de la música y el comercio. En este punto, la música se presenta como un espacio de reivindicación política. En parte, gracias a la conformación de grupos musicales kichwas que hacían activísimo, surgió la idea de formar un cabildo indígena y con ello, se tejió un puente entre lo musical y lo político. Esto es relatado de la siguiente forma:

“Debido a estos fenómenos culturales, sociales, y económicos que se manifiestan en la ciudad de Bogotá y buscando la unificación y el fortalecimiento cultural del pueblo kichwa, sobresalen algunos líderes e instituciones culturales como es el caso del grupo Kapary Walk’a que propenden por la defensa y reclamo de los derechos humanos fundamentales. A través de este encuentro entre los líderes José Villagrán (radicado en Saravena, Arauca), y Luis Enrique Tuntaquimba acompañados del grupo Kapary Walk’a, surge la inquietud de una conformación del Cabildo Mayor Kichwa de Bogotá en junio del año 2001. Atendiendo a esta necesidad y al llamado histórico de la nación kichwa, se inicia el proceso del cabildo en cabeza de algunos miembros de la comunidad interesados en este proyecto como son: Esteban Amaguaña, José Villagrán, Luis Enrique Tuntaquimba, Luis Enrique Albacando, Antonio Terán, Enrique Morales (el Santos), Agustín Amaguaña, Luis Alfonso y Nelson Tuntaquimba, como también William Albacando, Enrique Cepeda, José Luis Santillán, entre otros (Comunidad Kichwa, 2007: 32).”

El cabildo fue conformado a partir de deliberaciones y encuentros con la comunidad kichwa de Bogotá, liderados por las personas anteriormente mencionadas. Principalmente, el centro de reunión durante los años previos a la constitución del cabildo en el 2006 fue la Plaza España o San Victorino. Este lugar es concebido por los kichwas como simbólico de los intercambios comerciales y solidaridades entre los mismos. Esto, puesto que los primeros kichwas que migraron y establecieron sus primeros intercambios comerciales lo hicieron en esa zona.

Establecido el cabildo como forma de gobierno kichwa, los líderes generaron iniciativas para institucionalizar las prácticas sociales otavaleñas en el contexto bogotano. Así, se empieza a celebrar anualmente la fiesta del Inti Raymi. Esta tiene lugar en el mes de junio de todos los años. Para su celebración, el cabildo organiza colectivamente el evento e invita a los kichwas que residen tanto en Bogotá como en

toda Colombia. A esta fiesta llegan kichwas provenientes de Ecuador, Perú, Bolivia, entre otros, así como otros pueblos indígenas tales como los ingas y los ambiká-pijaos.

Gracias a la acción del cabildo se empieza a institucionalizar una imagen modelo de los kichwas que viven en Colombia, delimitándose así como grupo étnico con unas prácticas sociales e identidad cultural específicas. Es así, que la identidad de los kichwas se esencializa con el fin de garantizar su reproducción a través del gobierno indígena. Esta, es la representación de dicho modelo en palabras de los historiadores:

“Bogotá cuenta con 1250 indígenas del pueblo kichwa otavaleño, oriundos específicamente de la Provincia de Imbabura, quienes se encuentran organizados políticamente en un cabildo indígena de acuerdo al marco legal nacional y distrital, reconocido desde 2006, sin embargo, habitan en la sabana de Bogotá aproximadamente desde 1920. Esta población, que se encuentra dispersa geográficamente en varias localidades del Distrito Capital, entre ellas, Engativá, Puente Aranda, Kennedy, Suba, Mártires, Santa Fe, Chapinero, Fontibón y Candelaria, provienen como pueblo milenario del vecino país del Ecuador, descendientes de los shiry-incas. Como pueblo migrante, la gran mayoría de sus miembros ostentan una nacionalidad de indígenas colombo-ecuatorianos, quienes se desenvuelven en actividades económicas y culturales tales como el tejido tradicional con telar manual, artesanías, música y danza, con elementos identitarios que los diferencian del resto de la población, así como la lengua kichwa o Runa Shimi, así como celebraciones rituales como el Inti Raymi (...) la población kichwa que habita en Bogotá, mantiene lazos estrechos con sus comunidades de origen. Cabe decir que el pueblo kichwa ha logrado construir dispositivos culturales para generar fronteras frente a la población que los acoge, al mishu (Comunidad Kichwa 2007, 22 y 33).”

De esta imagen modelo de los kichwas en Colombia, sobresalen algunos puntos que comparten con los kichwas otavaleños en lo que se refiere a la construcción de su identidad cultural. En primer lugar, se exalta el pasado inca de los otavalos como un referente de origen histórico y comúnmente compartido. En segundo lugar, prevalece el carácter migrante y el desenvolvimiento en las actividades comerciales como elemento identitario. En tercer lugar, se establecen la lengua y la celebración del Inti Raymi como un distintivo de los kichwas hacia lo *mishu*, es decir, frente al “otro”.

En esta historia oficial de los kichwas se reflejan representaciones y modelos de la identidad cultural kichwa que son promovidos e institucionalizados por el cabildo. Esto, se sustenta en relatos de familias kichwas próceres y pioneras que aparecen en esta versión de la historia, y que son útiles a la exaltación de cualidades propias de los kichwas y de su identidad cultural. El prestigio, la habilidad en el comercio, la solidaridad entre compañeros y la organización política del pueblo kichwa, son elementos que se engrandecen en esta historia, y que se constituyen en referentes comúnmente compartidos por los kichwas. El proceso de organización política del cabildo da como resultado la creación de una imagen modelo de los kichwas que habitan en Colombia, hecho que refleja cómo la identidad kichwa, construida a través de los posicionamientos de los historiadores y los líderes políticos, es también producto de la acción del cabildo.

### **El Comité de Mujeres: por fuera de los registros**

Las mujeres kichwas aparecen de forma marginal en la historia oficial de la migración y el asentamiento de los kichwas en Colombia. Cuando aparecen, lo hacen en actividades domésticas como la preparación de alimentos para la colectividad kichwa. Esto último se hace evidente en la representación que los historiadores hacen de las mujeres kichwas como organizadoras de eventos deportivos y como capital cultural en el ámbito de la preparación de los alimentos. Bajo la sombra de las familias próceres, las mujeres aparecen desprovistas de toda acción y agencia, razón por la cual no se visibilizan como sujetos activos en la construcción de la identidad cultural kichwa y mucho menos en la conformación del cabildo indígena. Por el contrario, la historia de los hombres próceres se construyó en torno a acciones específicas como la habilidad en el comercio, la solidaridad y la destreza para organizarse políticamente. Tal es el caso de los reconocimientos y premios recibidos por estos, y el nombramiento de algunos líderes exponenciales en la creación del cabildo. Así, puede decirse que la historia oficial de los kichwas se encuentra escrita en “masculino”.

En el año 2009, un grupo de mujeres kichwas se reunió periódicamente con el fin de conformar una organización femenina que permitiera posicionar a las mujeres políticamente. Este grupo, integrado por mujeres mayores, de edad mediana-adulta

y jóvenes, se propuso emprender iniciativas para hacer que las mujeres kichwas tuvieran una presencia en el cabildo, que participaran políticamente y a la vez, lograr la integración de las mismas a través de la realización de eventos y actividades exclusivamente para mujeres. Esto, se constituye en un esfuerzo por incorporar temas de género y mujeres en el accionar del cabildo kichwa.

En el año 2011, el Comité de Mujeres dejó de reunirse por diversos motivos. En primer lugar, algunas mujeres tuvieron que asumir compromisos prioritarios como el cuidado del hogar y el trabajo en el comercio. En síntesis, los roles de estas en la división sexual del trabajo impidieron su integración a la acción colectiva del Comité de Mujeres. En segundo lugar, la crisis política del cabildo kichwa del 2009, resumida en problemas de credibilidad y legitimidad de la comunidad en los líderes políticos del mismo, desmotivaron a las mujeres para continuar toda acción política. La crisis surgió a raíz de disensiones entre líderes políticos sobre el futuro del cabildo kichwa en la ciudad, y sobre la legitimidad de algunos de estos dentro de la colectividad. La credibilidad perdida no solo afectó la imagen del cabildo ante la comunidad kichwa en general, sino que también incidió en las actividades políticas de las mujeres mismas, lo cual impactó la organización del Comité de Mujeres. Las mujeres, en tanto líderes femeninas, también perdieron legitimidad ante la comunidad.

El Comité de Mujeres fue un espacio donde las mujeres kichwas se visibilizaron como actores fundamentales de los procesos organizativos del cabildo. En dicho espacio, las mujeres indígenas se reivindicaron a sí mismas no sólo como sujetos portadores de diferencias, opresiones y desigualdades en tanto “indígenas”, sino también como mujeres. Así, en el Comité de Mujeres se puede ver un reclamo por espacios de participación y autoridad para las mujeres indígenas en la organización del cabildo. En cierta forma, esto también fue una reivindicación por la incorporación de la equidad de género en los discursos y narrativas que sustentan la identidad cultural kichwa.

El proceso organizativo de las mujeres kichwas y sus experiencias en torno a la subordinación femenina, pueden ser analizados a la luz de los principales planteamientos que la antropología del género ha desarrollado a lo largo de su

evolución epistemológica. A continuación, se explorará este campo de conocimiento antropológico con el fin de tener un panorama conceptual a partir del cual comprender estas cuestiones.

### **Género y antropología: debates, críticas y principales planteamientos**

El feminismo, como movimiento social y político de transformación de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, tuvo un impacto fundamental en los modos de conceptualizar la realidad. Esto implicó una crítica a los cánones de las disciplinas de las ciencias sociales en lo que atañe a la construcción del conocimiento científico y la supremacía euroamericana inherente a la formulación de modelos analíticos funcionales a la comprensión de la vida social. El movimiento feminista interpeló al mundo académico haciendo preguntas y planteando debates que apuntaron a desarrollar una conciencia crítica sobre las lógicas de poder ocultas en la producción de conocimiento. En este sentido, se puede decir que hubo una retroalimentación mutua entre las demandas teóricas y políticas de tal movimiento, y las condiciones de la producción del conocimiento al interior de las instituciones académicas (Maquieira, 2001: 127-128). Así, las mujeres feministas que iban adquiriendo posiciones en el ámbito académico, fueron conscientes de la necesidad de transformar las bases epistemológicas que sustentaban la configuración del conocimiento sobre lo masculino, lo femenino, el género y la diferencia.

La antropología social se presentó como un terreno privilegiado para nuevos desarrollos teóricos bajo el impacto del feminismo fuera y dentro de la academia (Barrett, 2009). Esto es así, en virtud del análisis crítico realizado por antropólogos y antropólogas con respecto a los fenómenos de poder inmanentes a las nociones de representación, autoridad y alteridad (Maquieira, 2001: 129). Con relación a esto, Virginia Maquieira (2001) plantea que la antropología social ha definido su estudio en torno a la comprensión de sociedades ajenas, hecho que se entendió como una forma de control y dominio del otro en beneficio de lo propio (Maquieira, 2001: 129). Así, la búsqueda de lo ajeno se convirtió en una modalidad de consolidación de las estructuras de desigualdad en las sociedades (Maquieira, 2001: 128).

En ese contexto, la influencia del feminismo en la antropología social no sólo permitió el cuestionamiento de los derroteros de la teoría antropológica, sino también los de la etnografía clásica misma. En ese terreno, las posibilidades de una antropología feminista se situaron en los debates planteados por el experimentalismo etnográfico sobre la escritura. La reflexión se centró en cómo la etnografía experimental se ve alimentada por el feminismo, o eventualmente, cómo la primera invisibiliza las apuestas políticas del segundo. Así, cobró importancia la emergencia de estilos de escritura experimental plasmados en las figuras de diálogos, narrativas, relatos e historias de vida, como una forma de reivindicar el espacio de una escritura feminista en el marco del giro experimental.

Al interior de la antropología social, se produjeron dos urgencias de conocimiento fundamentales derivadas de la inclusión de una perspectiva feminista: el cuestionamiento al etnocentrismo y al androcentrismo. El etnocentrismo se entendió como la creencia en la superioridad de los propios valores y costumbres culturales con respecto a otros grupos, en un contexto de poder, desigualdad, exclusión e infravaloración de lo ajeno (Maquieira, 2001: 129). Esto, hacía alusión a la supremacía euro-americana que imperó en la elaboración de modelos analíticos y de enfoques de investigación de las ciencias sociales, y que justificaban injusticias sociales, económicas y políticas específicas (Martín Casares, 2006).

La noción de androcentrismo, al igual que la de etnocentrismo, nace del cuestionamiento a la cientificidad. Este se utilizó para expresar las creencias y las realidades sociales, tomando como punto de referencia legítimo al varón, invisibilizando así la perspectiva de las mujeres en la generación de conocimiento antropológico. Edwin Ardener (2006 [1975]) fue uno de los primeros intelectuales en reconocer la importancia del sesgo masculino en los modelos analíticos. En los años setenta, produjo la teoría de los “grupos silenciados” (*muted groups*) para explicar cómo los grupos dominantes de la sociedad generan “modos de expresión” igualmente dominantes, que opacan la existencia de ciertos grupos sociales que encuentran en tales modos su única vía de comunicación. En este sentido, si los grupos silenciados desearan expresarse, solamente podrían hacerlo dentro de los modos de expresión dominantes (Ardener, 2006 [1975]). De esta forma, para él las mujeres pueden considerarse como un grupo silenciado (Ardener, 2006 [1975]). Esto

no implica que las mujeres como grupo sean necesariamente silenciadas, sino que como mujeres solo han encontrado un vehículo de comunicación a través de los modelos analíticos producidos bajo un sesgo masculino (Moore, 1988: 3).

Para Maquiera (2001), la identificación del sesgo androcéntrico de la antropología puede entenderse en una triple dimensión: 1) el *sesgo introducido por la persona que investiga* y que está presente en la selección y definición de los problemas a investigar, así como en los contactos y la identificación de informantes; 2) el *sesgo inherente a la realidad observada y a la sociedad estudiada*, hecho que se manifiesta tanto en el androcentrismo de los informantes, como en aquellos contextos etnográficos donde la segregación sexual es muy marcada y el discurso androcéntrico se vuelve representativo del conjunto de la sociedad, y 3) el sesgo androcéntrico inmanente a las categorías, conceptos y enfoques teóricos utilizados en la investigación, y que guían la formulación de los problemas a investigar y la interpretación de los datos.

La especialidad de la antropología del género es el resultado de la evolución epistemológica de diversas áreas de estudio que tomaron como eje de análisis la construcción social de la diferencia entre hombres y mujeres, su configuración como sujetos y como categorías de indagación, la cuestión de la universalidad de la subordinación femenina y la supremacía masculina, el concepto de “género”, así como la representación de las mujeres en la escritura etnográfica. Entre estas áreas se encuentra la antropología de las mujeres de los años setenta, la antropología feminista de los años ochenta, y la resultante antropología del género.

La antropología de las mujeres tuvo como fin el confrontar el problema de la representación de las mujeres en la literatura antropológica. Así, tal problema fue definido en torno a la tarea de identificar la existencia de un sesgo masculino en la teoría antropológica y la etnografía. Moore (1988) delimita tres niveles en los cuales la antropología de las mujeres concibió el sesgo masculino: 1) el sesgo que introduce el antropólogo gracias a sus propias asunciones y expectativas sobre lo que son las relaciones entre hombres y mujeres, y la significación de estos para la sociedad en el marco del trabajo de campo; 2) el sesgo inherente a la sociedad estudiada, lo cual alude a cómo se concibe la subordinación de las mujeres a los



hombres y cómo esta es reproducida por el antropólogo, y 3) el sesgo inherente a la cultura occidental, hecho que atañe a cómo los antropólogos toman la existencia de relaciones asimétricas entre hombres y mujeres como análogas a la propia experiencia jerárquica y desigual de las relaciones de género en la sociedad occidental (Moore, 1988: 1-3).

La antropología de las mujeres sentó las bases del debate sobre el rumbo que debía tomar esta especialidad que aspiraba a estudiar los roles socioculturales de hombres y mujeres (Martín Casares, 2006: 32-33). Las teorías antropológicas ubicadas en el contexto de la antropología de las mujeres, dieron cuenta de sus realidades sociales a través de la categoría de sexo. El sexo, alude a la diferencia biológica entre hombres y mujeres, y a la reproducción (Castellanos, 2006: 11). Empero, el sexo puede ser concebido tanto como un hecho biológico como uno cultural. Así, la existencia de dos sexos no puede ser concebida como una realidad evidente, inmutable y biológicamente invariable, sino más bien como algo susceptible de interpretación cultural (Castellanos, 2006: 14). Esto, puesto que el sexo ha sido una noción que se ha configurado a la luz de los usos, las costumbres y las creencias sobre las formas de actuar y decir que moldean cada cultura.

La antropología feminista deconstruyó los tres niveles del sesgo masculino en la antropología ya previamente trabajados por Moore (1988). Unas de las formas en las que las antropólogas feministas hicieron posible tal deconstrucción, fue centrándose en las mujeres mismas, estudiando y describiendo lo que realmente hacen en oposición a los hombres (Moore, 1988: vii). Como lo afirma Moore, corregir el sesgo masculino fue algo necesario, incluso para la antropología feminista (Moore, 1988). Empero, el aporte más sustancial de esta antropología fue la incorporación del género como objeto de estudio y categoría de análisis. Moore (1988) afirma que la antropología feminista entiende el género como principio estructurador de las relaciones humanas. De ahí que esta antropología se ocupe del estudio de las relaciones de género en las sociedades.

De ese modo, la antropología feminista se delimita como un área con una epistemología particular (Barrett, 2009). Stanley Barrett (2009) define algunos elementos característicos de la antropología feminista, a saber: 1) todas las

relaciones sociales se encuentran atravesadas por el género, lo cual implica comprender las posiciones de poder, estatus y rol que emergen de dichas relaciones; 2) el rechazo a la separación entre el objeto y el sujeto de estudio, hecho que conlleva a proponer nuevos modos de investigación colaborativa y dialógica. En ese mismo horizonte, la equiparación de lo subjetivo a lo femenino y lo objetivo a lo masculino es también rechazada; 3) la apuesta ética por un conocimiento que elimine la opresión; 4) el cuestionamiento al positivismo, caracterizado por la afirmación de que este es un lenguaje de opresión que anula e invisibiliza las experiencias humanas bajo indicios de orden, neutralidad y generalización; 5) la preferencia por métodos cualitativos caracterizados por la subjetividad, el diálogo y empatía entre investigadores e investigados, con miras a develar los universos internos de las mujeres y articularlos a experiencias de superación de la opresión; 6) el uso de las historias de vida como una herramienta para dar voz a las mujeres, guardando su integridad, particularidad y heterogeneidad; 7) la crítica a la definición de una esencia femenina por la cual se cree en la existencia de un modo único de “ser mujeres”, y 8) la invalidación de las reflexiones sobre la existencia de una universalidad de la subordinación femenina en todas las sociedades.

Según Moore (1988), la contribución más importante de la antropología feminista a la disciplina ha sido el desarrollo de teorías sobre la identidad de género y la construcción cultural de la misma, hecho que alude a cómo se entiende ser hombre o mujer. Desde su perspectiva, esto es lo que se ha entendido como antropología del género, campo que no hubiera podido existir sin la antropología feminista (Moore, 1988: 188-189). Así, el problema de la diferenciación entre antropología feminista y del género es de índole terminológica. En este escenario, la primera lidia con el entendimiento del género como principio rector de las sociedades, y la segunda con la identidad de género y su construcción cultural.

Desde mi perspectiva, el definir la identidad de género como objeto de estudio de la antropología del género es problemático. El concepto de identidad de género puede entenderse como un derivado del concepto mismo de género. Si hay algo que comparten tanto la antropología feminista como la del género, es la incorporación de la categoría de “genero” como objeto, método y fuente de análisis de las relaciones

sociales. El analizar y reflexionar sobre la identidad de género, es el resultado de tal incorporación.

No hay una definición unívoca del concepto de género, sin embargo, se han planteado diversas elaboraciones teóricas que dan cuenta de este y que evidencian las intencionalidades de quienes teorizan sobre los diversos modos de cuestionamiento a la opresión (Maquieira, 2001; 159). Se puede decir que el género alude a la creación de la diferencia entre hombres y mujeres, y su resultado en sistemas de desigualdad. En este horizonte, el género reconoce las formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias entre estos como consecuencia de las relaciones sociales (Maquieira, 2001; 132). En suma, la categoría de género es útil para esclarecer cómo las relaciones de poder y desigualdad han sido construidas como diferencias de género a través del entramado sociocultural, y de qué manera es posible comprenderlas (Maquieira, 2001; 129).

Teniendo en mente lo anterior, puede decirse que las relaciones de poder son inherentes a la construcción del género. Con relación a esto, vale la pena acuñar la definición de género proporcionada por Gabriela Castellanos (2006):

“Podemos definir el género, entonces, como el conjunto de saberes, discursos, prácticas sociales y relaciones de poder que le da contenido específico a las concepciones que usamos (y que influyen decisivamente sobre nuestra conducta) en relación con el cuerpo sexuado, la sexualidad y con las diferencias físicas, socioeconómicas, culturales y políticas entre los sexos en una época y contexto determinados. Vemos así que toda la constelación de elementos que llaman “sexualidad”, desde las diferencias anatómicas de hombres y mujeres, hasta sus relaciones afectivas, pasando por su orientación sexual, estarían, desde un punto de vista conceptual, al menos, contenidos en la categoría de género (...) en otras palabras, todo lo que concebimos como sexual sería producto de la interacción entre la realidad genético-biológica y los discursos y las prácticas culturales”.

Es sugestivo que dentro de esta definición de género, estén comprendidas las orientaciones sexuales de las personas. Las orientaciones sexuales aluden a la atracción sexual y el amor romántico hacia personas del mismo sexo o del sexo opuesto. Si bien, Castellanos (2006) afirma que el concepto de orientaciones

sexuales es diferente al de identidad de género, considero que uno conlleva al otro, en la medida en que la atracción sexual y el amor pueden emanar de una identificación de género previa, o hacer parte de un proceso individual y personal de asunción de una identidad de este tipo. De igual manera, el posicionarse como hombres y como mujeres emana de una identificación personal y propia.

La identidad de género, remite a una realidad psíquica de cada individuo que se ubica en un proceso elaborado a partir de las definiciones sociales recibidas y las autodefiniciones de los sujetos (Maquiera, 2001: 168). En este punto, entran en juego sentimientos, actitudes y modelos de identidad o de rechazo que se incorporan a través de todo el ciclo vital y que supone un proceso de afirmación y distinción ante los demás (Maquiera, 2001: 168). Para Maquiera (2001), la identidad de género funciona como un criterio de diferenciación entre varones y mujeres, y de pertenencia o adscripción a modos de sentir y comportarse que han sido definidos como masculinos o femeninos. De esta manera, se crea en la sociedad la idea de una distinción entre ambos, y en los individuos, la idea de semejanza en el seno del colectivo construido (Maquiera, 2001: 168).

Es así que se puede decir que no es la definición de la identidad de género como objeto de estudio lo que marca la distinción entre la antropología feminista y la de género. Más bien, si hay un aspecto que ambas comparten es la incorporación del género como categoría de análisis. Esto involucra el hacer el género transversal al análisis de las relaciones sociales, la diferencia, los saberes, discursos, identidades e ideologías que se encuentran definidos en el marco de esta categoría.

En este punto, como Martín Casares (2006) afirma, la distinción puede ser más de origen ideológico, puesto que en la antropología feminista ha tenido un gran impacto el movimiento de mujeres, denotando así un mayor compromiso político por parte de sus exponentes. Sin embargo, vale la pena señalar que el feminismo como tal no sólo se ha definido como un movimiento político sino como uno académico. De ahí que existan diferentes intereses compartidos y puentes de diálogo entre la academia y el feminismo. En este sentido, quienes investigan en el marco de la antropología del género pueden adquirir un compromiso feminista desde sus propias investigaciones. Lo que basta para asumir un punto de vista feminista, es creer que

las desigualdades de género pueden cambiarse a través de la creación nuevos modos de liberación en la producción de conocimiento.

A continuación plantearé cuatro ejes de análisis con miras a dar cuenta de las concepciones de las mujeres kichwas sobre la subordinación y su posición social tanto en el cabildo como en la comunidad. Estos ejes son, a saber: 1) la universalidad de la subordinación femenina; 2) trabajo, género y cultura; 3) raza, etnicidad, mujeres y multiculturalismo, y 4) género y escritura etnográfica.

### **La universalidad de la subordinación femenina**

Uno de los debates más importantes para la antropología social, influenciados por el feminismo y por las apuestas intelectuales de algunas antropólogas circunscritas a este, fue la asociación de las mujeres a la naturaleza. Esto, se liga a la construcción de la dependencia femenina a través de las capacidades reproductivas de las mujeres y su filiación al ámbito doméstico. Tal debate estuvo marcado por las teorías estructuralistas de Lévi-Strauss ([1949], 1998) y por la herencia victoriana del pensamiento occidental esgrimida por Michelle Rosaldo ([1980] 2006). Así, se planteó que las categorías “naturaleza” y “cultura” forman una matriz dicotómica que la mente humana desarrolla para organizar el mundo (Lévi-Strauss, [1949], 1998 y Martín Casares, 2006: 150). Los planteamientos de Lévi-Strauss han alentado la polémica acerca de la relación entre hombres y mujeres, sus roles, identidades y el papel de estas últimas en las estructuras de parentesco (Martín-Casares, 2006-151). En este punto, se pueden distinguir dos tipos de debates sobre la universalidad de la subordinación femenina y la supremacía masculina: la relación entre las dicotomías naturaleza/mujeres y cultura/hombres y la oposición doméstico/público planteados por Sherry Ortner ([1974] 1996) y Michelle Rosaldo (1974 y [1980] 2006) respectivamente.

La relación entre las dicotomías naturaleza/mujeres y cultura/hombres fue desarrollada ampliamente por Ortner ([1974] 1996) en su artículo “Is Female to Male

as Nature is to Culture?”. Esta, ha sido conocida por sus ideas sobre la subordinación femenina expuestas en este artículo, donde sugiere que las mujeres han estado simbólicamente asociadas a la naturaleza en todas las sociedades. En este sentido, Ortner ([1974] 1996) sostuvo que la inferioridad de las mujeres y la supremacía de los hombres es un hecho universal. Si bien, existen hechos biológicos y diferencias entre hombres y mujeres, el carácter inferior o superior de los mismos adquiere valor únicamente en el marco de sistemas de valores sociales definidos, donde lo natural es infravalorado, y lo cultural exaltado. Si las mujeres se asocian a la naturaleza, la consecuencia lógica es su subordinación. Así, el problema de la asimetría sexual debe ser definido en el orden de lo simbólico (Ortner, [1974] 1996). En este escenario, la relación entre naturaleza y cultura es clave puesto que es en esta donde se da la construcción lo masculino y lo femenino. De este modo, Ortner ([1974] 1996) toma la herencia de Lévi-Strauss ([1949], 1998) y la incorpora en la explicación de la universalidad de la subordinación femenina.

La dicotomía público/privado fue propuesta por Michelle Rosaldo (1974) como una forma de explicación de la universalidad de la asimetría sexual. Rosaldo (1974) sostiene que la oposición entre lo público y lo privado ofrece un marco analítico necesario para identificar y explorar el lugar de lo masculino y lo femenino en planos psicológicos, culturales, económicos y sociales de la vida humana (Rosaldo, 1974: 23). Lo doméstico se refiere a las instituciones y actividades que están organizadas en torno a las madres y los niños. Lo público alude a las actividades, instituciones y formas de organización que constituyen y eventualmente subsumen a estos. Las mujeres están confinadas al ámbito de lo doméstico, de allí que se les impongan actividades y roles en el cuidado de los niños y el mantenimiento del hogar (Rosaldo, 1974: 24). En cambio, los hombres adquieren prestigio y valor en lo político y en lo militar (Rosaldo, 1974: 24). Para Rosaldo (1974), a mayor separación entre las esferas de lo doméstico y lo público, mayor inferioridad del estatus de las mujeres. En esa medida, las mujeres únicamente adquieren valor al entrar en el mundo público masculino o al crear sociedades entre ellas.

La asociación entre mujeres y naturaleza, y la oposición doméstico/público a partir de las cuales se pretendió dar cuenta de la universalidad de la subordinación femenina, han sido criticadas por asumir posiciones esencialistas y adoptar modelos

que conllevan a falacias teóricas. La falacia consistió en asumir que estas dicotomías, heredadas del androcentrismo y el etnocentrismo, explican la subordinación femenina, los lugares de hombres y mujeres en las sociedades, la construcción de lo masculino y lo femenino, y la diferencia.

Para Sylvia Yanagisako y Jane Collier (1987), es necesario analizar los procesos sociales y culturales por los cuales la dicotomía doméstico/público y naturaleza/cultura han creado desigualdad entre hombres y mujeres. En ese sentido, se hace importante resolver el problema analítico de cómo son construidas las diferencias entre estos, y qué procesos sociales y culturales llevan a estos a diferenciarse (Yanagisako y Collier, 1987: 14-15). Así, un análisis de la diferencia trae consigo un cuestionamiento a las elaboraciones universalistas de la subordinación femenina, las cuales dan por sentado lo que quieren explicar. Es de este modo que se cae en el error de traducir estas oposiciones dicotómicas encontradas en una cultura en el lenguaje producido por la propia.

### **Trabajo, género y cultura**

La antropología ha abordado la división sexual del trabajo, la relación entre esta y la subordinación de las mujeres, la organización de las relaciones de género en el hogar, la entrada de las mujeres a conformar las filas de trabajo asalariado, y el vínculo entre el trabajo de las mujeres y la reproducción de la fuerza de trabajo capitalista. Así, cabe preguntarse por cómo las relaciones de género definen el acceso de hombres y mujeres al trabajo, y cómo se mantienen ideologías de género en este ámbito. Con relación a esto, puede decirse que el fundamento biológico ha pesado en la definición de la posición social de hombres y mujeres. En función de este, se han imputado roles y actividades a estos, en escenarios de subordinación que se establecen en la esfera de la reproducción y la producción.

La división sexual del trabajo es un fenómeno que se expresa en la concentración de mujeres en las tareas de la reproducción en el ámbito doméstico y también en determinados puestos de trabajo, lo cual conlleva a la producción sistemática de diferencias salariales inequitativas en detrimento de ellas (Ginés, 2007: 99). El concepto alude a la presencia en las sociedades de una inserción diferenciada de

hombres y mujeres en la esfera de la producción y la reproducción (Ginés, 2007:99). Este concepto comprende, además, la segregación de las mujeres al trabajo doméstico no remunerado, su menor tasa de actividad laboral, la distribución diferente de hombres y mujeres por ramas y sectores de la actividad, por determinados procesos de trabajo y calificaciones laborales (Ginés, 2008:99).

Otro concepto crucial en el análisis de las posiciones diferenciadas de las mujeres en el ámbito del trabajo es el de la “doble jornada de trabajo”, por el cual se pretende dar cuenta de cómo el trabajo reproductivo realizado por diversas mujeres es infravalorado en la escala social de trabajo, produciéndose situaciones de desigualdad que afectan negativamente a estas (Bonaccorsi, 2007: 103). La convivencia conflictiva del trabajo doméstico y el trabajo remunerado en la vida cotidiana de las mujeres da como resultado la doble jornada de trabajo. De este modo, el trabajo doméstico es demeritado en una sociedad cuya escala de valores sociales se construye únicamente en torno a lo monetario (Bonaccorsi, 2007: 103).

### **Raza, etnicidad, mujeres y multiculturalismo**

La construcción de los sistemas sexo/género y raza/etnicidad ha estado relacionada con los debates sobre naturaleza/cultura. El sexo y la raza son conceptos que hunden sus raíces en la biología y en la naturaleza. Ambos conceptos pretendían una biologización de las diferencias sociales presentándolas como inmutables. Así se negaba la posibilidad de una igualdad y un cambio social con base a razones biológicas. Verena Stolcke (1992) sostiene que las relaciones entre género, clase y etnicidad son elementos constitutivos de la desigualdad social. Esta asume que la naturalización de las desigualdades sociales se revela como necesaria para mantener el orden social imperante (Stolcke, 1992). De este modo, se teje una relación estrecha entre diversos hechos de exclusión histórica sustentados en el género, la clase y la etnicidad. Frente a esto, el concepto de interseccionalidad da cuenta de cómo diferentes categorías de discriminación construidas social y culturalmente, interactúan en diversos espacios, generando una desigualdad social estructural y sistemática (Knudsen, 2007: 61).



La emergencia del multiculturalismo motivó aún más la reflexión sobre la confluencia de diferentes formas de desigualdad entre grupos humanos y su acervo cultural. El movimiento feminista multicultural y postcolonial afrontó el reto de reflexionar sobre la gran diversidad de mujeres, cuyas actuaciones, prácticas y pensamientos pueden entenderse diferencialmente en todo el mundo (Tong, 2009: 2000). Para estas no todas las mujeres actúan de la misma forma, ni asumen las mismas luchas en la cotidianidad, razón por la cual es necesario enfrentar el esencialismo debatiendo las diferentes formas en las que las mujeres son homogeneizadas e invisibilizadas bajo una hegemonía de lo femenino (Tong, 2009: 200). Así, la reflexión sobre la diversidad cultural que existe entre mujeres fue una meta tanto académica como política.

De lo anterior, se han producido conceptualizaciones sobre la posición cultural de las mujeres en colectividades étnicas que impulsan una política étnica específica de cara al multiculturalismo. Nira Yuval Davis (2010) afirma que las diferencias de género, clase, políticas y de cualquier otro tipo, desempeñan un papel crucial en la construcción de una política étnica, de tal manera que distintos proyectos políticos de la misma colectividad pueden llegar a verse involucrados en una dura lucha competitiva por alcanzar una posición hegemónica (Yuval-Davis, 2010: 66). En este contexto, se manifiesta una relación contradictoria entre las mujeres y la cultura (Yuval-Davis, 2010: 66). El comportamiento sumiso de las mismas y su confinamiento a la esfera de la reproducción de la colectividad, es parte crucial de la política étnica que se produce en el marco del reconocimiento (Yuval-Davis, 2010: 66). Así, la asimilación simbólica de las mujeres a la colectividad, se constituye en una herramienta política para lograr ciertas demandas en el desarrollo de sus proyectos políticos (Yuval-Davis, 2010: 66).

### **Escritura etnográfica**

La relación entre literatura y etnografía se ha explorado en el marco del debate sobre la inclusión de la perspectiva feminista en el proyecto experimental propuesto por James Clifford en los años ochenta. La publicación del texto "Writing Culture: The Poetic and Politics of Ethnography", trajo consigo el debate sobre la escritura antropológica y las políticas de la representación. En este texto, Clifford (1986)

afirmó que la antropología necesitaba enfrentar nuevas formas de escritura más innovadoras, dialógicas, reflexivas y experimentales. Fue entonces que esta etnografía experimental emergente, cuestionó las lógicas de poder que están involucradas en la representación del otro, y promovió una postura autoconsciente de los antropólogos en el proceso de investigación etnográfica. Sin embargo, la escritura etnográfica producida por algunas mujeres antropólogas fue marginada de ese proyecto. La razón que adujo Clifford (1986) para sustentar la exclusión del proyecto femenino de esta apuesta experimental, fue que la escritura feminista no cumplía con los requisitos de una escritura etnográfica innovadora. Esto, se convirtió en una oportunidad para reflexionar sobre los puentes y diálogos comunes entre el experimentalismo etnográfico y el feminismo, y la exclusión de la escritura femenina en la construcción de la etnografía.

Kamala Visweswaran (1994) afirma que la etnografía feminista puede beneficiarse de la etnografía experimental y viceversa, en lo relacionado con la evaluación crítica de sus propios postulados y la construcción de subjetividades. Ambos proyectos cuestionan las relaciones de poder inherentes a la representación etnográfica, y de igual manera, refutan los cánones de la etnografía clásica (Visweswaran, 1994: 19). En esa medida, el potencial de la etnografía feminista reside en el hecho de situarse en la experiencia de opresión de los sujetos, y en las posibilidades de liberarse (Visweswaran, 1994: 19). Desde este tipo de etnografía, se concibe la opresión como un hecho injusto que puede remediarse concibiendo las relaciones de género en la construcción de la etnografía (Visweswaran, 1994: 19).

Ruth Behar (1995) argumenta que la nueva etnografía promovida por Clifford (1986) falló en involucrar la perspectiva de mujeres antropólogas que durante todo el siglo XX produjeron conocimiento sobre la relación entre antropología y literatura. En ese sentido, la acusación de Clifford de que la perspectiva feminista no cumple con los requerimientos de innovación, en lo que se refiere a la escritura etnográfica, es injusta y muestra una ignorancia frente a estos trabajos (Behar, 1995: 4-5). De este modo, Ruth Behar y Deborah Gordon, produjeron una respuesta frente al marginamiento de las mujeres de la etnografía experimental. En el año 1995, estas publicaron un texto llamado "Women Writing Culture", en el cual sentaron sus reivindicaciones por la inclusión de la escritura femenina en la etnografía

contemporánea, en contraposición a las ideas de Clifford (1986). En este texto se presentaron diversos ensayos que oscilaban entre las figuras literarias de los diálogos, las conversaciones y los relatos, con miras a reflejar cómo la escritura etnográfica estaba mediada por relaciones de poder, y cómo en este escenario se hacía indispensable rescatar la escritura de mujeres.

Deborah Gordon (1995), sostiene que la construcción etnográfica, además de relacionarse con la escritura literaria, se constituye en una plataforma para situar sujetos, luchas y conflictos. En el marco de este debate, Gordon (1995) ha interrogado las implicaciones del trabajo literario para ciertas mujeres que negocian sus prácticas en contextos de disputa. En este punto, la etnografía feminista involucra preocupaciones sobre la traducción cultural de las realidades de las mujeres, y el desarrollo de la relación entre quienes escriben y quienes son sujetos de la etnografía (Gordon, 1995: 375-376). En este aspecto, el uso de diversas formas de escritura literaria es útil a la visibilización de las realidades de las mujeres.

Lo anterior conlleva a una reflexión sobre la escritura, la traducción de realidades culturales, el esencialismo y la neutralización de la vida cotidiana de las mujeres en la antropología. Lila Abu-Lughod (1993 y [1991] 2006) afirma que las etnografías deben dar cuenta de las contradicciones, conflictos, intereses, motivaciones y circunstancias históricas de las realidades estudiadas. Con relación a esto, propone el concepto de “etnografías de lo particular”. En estas etnografías, se pretende visibilizar las vidas cotidianas de sujetos situados en el marco de conflictos, sentimientos, metas y opiniones, lo cual trae consigo una oposición a los discursos dominantes de la neutralidad y la noción clásica de cultura. En este punto, plantea la noción de humanismo táctico, por la cual introduce un imperativo ético a la escritura etnográfica argumentando la necesidad de tener una perspectiva humana y sensible a las vivencias de los sujetos.

## **CAPÍTULO 2**

### **La migración, el asentamiento y la acción colectiva en femenino: conversaciones con las mujeres kichwas del cabildo**

En el mes de marzo de 2012, me acerqué a algunos miembros del cabildo kichwa con el fin de conocer las experiencias de vida de las mujeres kichwas en torno al género, la diferencia y la subordinación. Sumado a esto, pretendí conocer algunas de sus vivencias sobre la migración y el asentamiento de los kichwas en Colombia. Tuve la oportunidad de saber sobre el pueblo kichwa gracias a una amiga y colega de la Escuela de Género de la Universidad Nacional. A través de ella me puse en contacto con Luis Alfonso Tuntaquimba, quien actualmente es el gobernador del Cabildo Kichwa Camainkibo de Bogotá. Él sería uno de los grandes colaboradores de mi investigación, y con quien finalmente desarrollé una relación cordial y amigable.

Luis Alfonso es uno de los hijos menores del matrimonio entre Rafael Tuntaquimba y Rosa Elena Quinche. Los Tuntaquimba fueron parte de las primeras familias de kichwas que migraron hacia Colombia durante los años cuarenta. Hace algunos años, Luis Alfonso, junto a otros líderes sociales kichwas, promovió la iniciativa de conformar el cabildo kichwa. Desde ese entonces, precedido por Nelson Tuntaquimba –su hermano–, ha sido gobernador del cabildo.

Luis Alfonso y yo empezamos a encontrarnos de manera frecuente durante toda la investigación. Fue por él que empecé a involucrarme con los kichwas de una manera consciente, respetuosa e informada. En algunas conversaciones, Luis Alfonso me contaba historias sobre cómo los kichwas habían llegado a Bogotá, cómo habían subsistido hasta hoy, y cómo se había creado el cabildo. Con el tiempo, él me invitó a algunas fiestas tradicionales como el Inti Raymi y a algunos eventos de integración

entre kichwas “para que me fuera involucrando con la comunidad”. Luis Alfonso me pidió consejos y me comentó situaciones delicadas donde tenía que interactuar con las instituciones distritales y con otras organizaciones indígenas sin perjudicar los procesos organizativos del cabildo. En algunas ocasiones, en su oficina, hablamos sobre documentos, planes, programas, proyectos y comunicaciones oficiales, incluso, con miras a formular un plan de vida de los kichwas. En ocasiones, también hablábamos de nuestras vidas y de cómo nos iba con el trabajo, los estudios y la familia. Cuando pasaban algunos meses sin vernos, decíamos que era un “milagro” poder hablar de nuevo.

Por medio de Luis Alfonso conocí a varias personas. En el mes de agosto, conocí a Susana Terán, quien es la vicegobernadora del cabildo. Al saber de mi investigación, Susana se ofreció a ayudarme contactando a algunas mujeres kichwas para que “fuera conociéndolas” y ellas a mí. Para Susana esto era importante puesto que, según ella, las mujeres kichwas son tímidas y no se les da mucho hablar con personas externas a la comunidad. Por esa razón, necesité de su ayuda para poder interactuar con las mujeres kichwas más a fondo. Más adelante, le hice saber mi deseo de que ella fuera una de las personas que protagonizaran mi investigación a lo cual respondió con interés. Para ella, era un esfuerzo valioso rescatar las historias de las mujeres kichwas en un mundo donde ellas “no tienen voz y voto” y “nadie las escucha”.

Luego conocí a Luis Conejo. Luis es tesorero del cabildo y funcionario delegado del programa de “Canasta Complementaria de Alimentos” para la comunidad kichwa. Junto a Luis Alfonso, Luis y yo compartimos conversaciones sobre el cabildo, la política en Bogotá y algunos detalles de nuestras vidas como viajes y anécdotas del trabajo. Él tuvo un papel fundamental en mi investigación ya que fue la persona que promovió en mí el interés por contar a la comunidad kichwa los desarrollos de la misma. Sin embargo, su actitud, su “apertura” hacia la comunidad, sus consejos y sus aportes, me hicieron un poco más consciente sobre mi propia investigación.

En el mes de septiembre, conocí a Lupe Amaguaña. Lupe es filóloga de la Universidad Nacional de Colombia, y es profesora del jardín infantil kichwa. A través de algunas conversaciones con ella en el jardín infantil y en las cafeterías del centro

de Bogotá, pude comprender las dinámicas de género que emergen entre los kichwas en el contexto urbano de la ciudad. Lupe también me permitió conocer sus luchas individuales por transmitir a los jóvenes y los niños el “sentir kichwa” a través de la educación. Del mismo modo, Lupe compartió conmigo sus percepciones sobre la desigualdad de género y el rol de las mujeres kichwas en lo cultural y en lo político.

En los primeros días de octubre, tuve la oportunidad de conocer a Mónica Palacios. Mónica es la esposa de Nelson Tuntaquimba. Hoy, ella pertenece a la junta directiva del cabildo y trabaja como gestora en salud tradicional para el pueblo kichwa. Mónica, siendo *mishu* es reconocida también por los kichwas como miembro de su comunidad. Por ella, conocí algunos hechos de la organización política del cabildo y el rol de su familia en el mismo. Mónica también me permitió conocer detalles de su vida familiar como la relación con su hija Indy, al igual que sus esperanzas en la nueva reconfiguración del Comité de Mujeres.

Finalmente, en el mes de noviembre conocí a Jeaneth Quinche. Sin embargo, nuestras conversaciones se fueron afianzando hacia finales de ese mismo mes e inicios de diciembre. Jeaneth es hija de un matrimonio conformado por una mujer mishu y un hombre kichwa. Recientemente, ha desarrollado trabajos para el cabildo relacionados con la legalización de documentos migratorios para los kichwas ecuatorianos que llegan a establecerse a Colombia, y el manejo de información estadística de la comunidad kichwa que reside en Bogotá. De Jeaneth aprendí el optimismo y la importancia de “conocerse a sí mismo” como una forma de “trascender”. Fue así, que ella me permitió saber sus ideales e imaginarios de liderazgo y fortaleza de las mujeres kichwas tanto en el cabildo como en la vida cotidiana.

Durante mi trabajo de campo con las mujeres kichwas del cabildo, me planteé la pregunta por cómo la escritura etnográfica me permitiría resaltar u ocultar las luchas, conflictos, ideas, pensamientos y sentimientos que construyen sus experiencias. El dilema era doble. Por un lado, estaban presentes las implicaciones políticas de mi escritura tanto para las mujeres kichwas como para el cabildo, y por otro lado, mi sensibilidad hacia la opresión, la desigualdad y la exclusión. Esto demandaba de mí

una escritura que no fuera ingenua a las lógicas de poder inmersas en el funcionamiento del cabildo kichwa. Paralelamente, esto también requería de una reflexión de mi parte sobre aquello describo, interpreto, analizo y expongo a través del proceso de escritura. Entonces, no estaba pensando en una escritura para el activismo político. Más bien, estaba pensando en cómo lograr una escritura etnográfica que reflejara la cotidianidad de las mujeres kichwas, y que me permitiera cuestionar la naturaleza jerárquica de las relaciones de género.

En esta sección serán presentadas ocho conversaciones que tienen como protagonistas a estas mujeres. Más allá de las bondades literarias, las conversaciones que presento a continuación, reflejan sentimientos, ideas, conflictos, apuestas, luchas, ideales y sueños que estas mujeres han venido desarrollando a lo largo de sus vidas, unas que han estado ligadas a los procesos organizativos del cabildo kichwa y al Comité de Mujeres.

***“Cuando uno crece y le empiezan a hacer preguntas, uno empieza cuestionarse muchas cosas”***

**Septiembre de 2012**

**Conversación con Lupe Amaguaña**

-La profe Lupe está coordinando el regreso de los niños a sus casas. Toca esperarla un poco- Respondió la vigilante cuando le pregunté por Lupe.

-Ok, yo espero- respondí.

Tenía que esperar un poco en la calle. Mientras esperaba a Lupe vi a varios grupos de niños salir. Los niños eran llevados por sus profesoras a las rutas escolares. Para poder abordarlas, estos tenían que cruzar una calle ancha y transitada. En la mitad de la calle, estaba uno de los conductores de los buses con una señal de “PARE” que le servía para detener los carros y dejar que los niños cruzaran sin mayores peligros. Al otro lado de la calle, había varios buses. Cada uno de estos tenía avisos con los nombres de algunas localidades de la ciudad: “Santa Fé” y “Engativá”. El

Jardín se ubica en Engativá. Sin embargo, la localidad es una de las más grandes de Bogotá. Al menos alberga unos treinta barrios hacia el occidente de la ciudad.

El Jardín se ubica en el barrio La Estrada. Este lugar es muy transitado, lo cual explica las precauciones con los niños al tomar los buses escolares. El barrio es estrictamente comercial. De la Avenida Boyacá a la Carrera 68, cruzando por la Calle 68 hay una gran diversidad de locales, tiendas, supermercados, bares y una estación de policía “por si algo llega a pasar”. Esta intersección de calles y carreras también es conocida como el barrio Las Ferias. Lo que no se sabe muy bien, es que La Estrada y Las Ferias son barrios distintos a pesar de que limitan uno con el otro.

-Hola. Ya te hago seguir –dijo Lupe

Junto a Lupe había un niño y una niña vestidos con el traje kichwa.

-“Ok, no hay problema”. –respondí

Mientras esperaba, reflexioné sobre las dificultades que planteaba cuidar niños tan pequeños. A lo sumo, todos los niños del jardín debían tener entre tres y seis años. Eso debía ser una carga emocional inmensa, sobre todo si se trataba de vigilarlos.

-Vamos, sigue. Vamos al salón.

Lupe me invitó a entrar al Jardín.

-Gracias –dije.

Atravesamos la cocina, el patio de juegos, algunos salones de clase y luego llegamos al salón del grupo de niños que educa Lupe, niños de tres y cuatro años. El salón era un poco oscuro. Sin embargo, algunas paredes pintadas en colores pastel daban la impresión de que el lugar fuera realmente iluminado. Había paisajes pintados por los niños en las mismas paredes y algunas pinturas de los volcanes Imbabura y Cotacachi del Ecuador.

La ciudad de Otavalo está muy cerca a las poblaciones de Cotacachi y Atunqui en el cantón de Ibarra. Todos estos lugares hacen parte de la Provincia de Imbabura en el Ecuador. Otavalo está en medio de un valle de volcanes y montañas simbólicos del



folclor local. En el costado este del valle, hay un volcán que los kichwas conocen como *Taita Imbabura*, la montaña masculina. Por el costado oeste, hay otro volcán conocido como *Mama Cotacachi* o *Warmi Rasu*. Esto último se traduce como “dama blanca” o “dama de la nieve”. En la cima de la montaña madre, como también se le conoce, hay un pico blanco de nieve. Por esta razón, la montaña madre recibe este último nombre. De hecho, algunos kichwas cuentan que si la cima de Mama Cotacachi es blanca quiere decir que Taita Imbabura la visitó de noche.

-¿Cómo estás? ¿Cómo van tus cosas? –Preguntó Lupe.

Lupe estaba organizando unos juguetes infantiles dentro de una caja.

-Bien. Digamos que corriendo un poco con todo- Respondí.

-También yo. ¿Tú investigación?

-Por el momento va bien. Lo que te puedo decir es que me agrada mucho compartir con los kichwas.

-Es que es bien interesante, conocer otras cosas, una cultura tan distinta. A mí también me gustan los kichwas.

Lupe sonrió.

-Y tú, ¿cómo estás? –pregunté.

-Bien, un poco apurada también. Estoy con todos los preparativos del Koya Raymi que se va a celebrar en el jardín infantil–suspiró.

Lupe tomó una de las sillas pequeñas de los niños y la puso frente a mí. Yo estaba sentada en una silla un poco más grande. De la misma caja donde guardó los juguetes tomó una caja más pequeña con cuentas, hilos y agujas. Luego, ella se sentó y empezó a tejer.

-Quisiera saber un poco de ti hoy. Quisiera conocer algunos recuerdos tuyos de tu familia, de cómo migraste, cómo aprendiste todo esto del comercio –expliqué.

-Bueno, te cuento. Yo nací aquí. Mis padres migraron hacia Bogotá hace más o menos treinta años. Ellos siempre se dedicaban y se han dedicado siempre al comercio. Ahora están en Ecuador –dijo.

El padre de Lupe fue uno de los primeros en empezar a fabricar los alpargates de los hombres, un tipo de calzado propio del traje tradicional kichwa masculino. En Bogotá, trabajaba en su propio punto de comercio y ayudaba a otros kichwas con su trabajo. Transcurridos algunos años, contrajo matrimonio con la madre de Lupe. Luego concibieron cuatro hijas. Lupe es la menor.

-Nosotras siempre estuvimos al cuidado de una señora que era testigo de Jehová. De allí que al estar al cuidado de otras personas más ajenas a la comunidad no aprendimos la lengua materna. Siempre estuvimos en escuelas de acá de Bogotá, compartiendo con gente que es externa a la comunidad.

Lupe estaba tejiendo.

-¿Perdiste la lengua? –pregunté

-Sí. Además que la lengua materna mi mamá no nos la transmitió pues por la situación en la que estábamos. Ella no le veía la utilidad a aprender kichwa en un medio urbano como Bogotá –respondió.

-Entiendo.

-Además que la educación que nos dieron es totalmente occidental. Entonces a ella lo que le importaba era que aprendiéramos bien español y no le veía el sentido a que aprendiéramos kichwa.

- ¿No hablas el kichwa?

-No. De allá ya cuando uno crece y le empiezan a hacer a uno preguntas, a cuestionarse muchas cosas, ya empecé a estudiar por mi cuenta y por eso lo entiendo pero no lo hablo muy bien. Hasta ahora lo estoy aprendiendo acá en el jardín, ya de grande.

Lupe ha trabajado junto a su familia en el comercio bogotano. En los paseos artesanales de la Calle 26, las hermanas de Lupe tienen un local de ropas y confecciones. Hoy los kichwas se dedican menos a la manufactura de artesanías y textiles, y más a comprar ropas y confecciones que luego revenden en el mercado. Ocasionalmente, Lupe compra mercancías en Colombia y va hacia Otavalo y las vende. Ella llama a eso “comprar y revender”.

-Entonces viajas constantemente a Otavalo, ¿cierto? – Pregunté.

-Digamos que yo tengo un vínculo directo con Otavalo. El vínculo lo tenemos porque la familia de mi mamá y mi papá está allá en el Ecuador. Desde pequeñas nos han acostumbrado a viajar cada vez que podíamos. Cuando teníamos vacaciones del colegio, nos llevaban. De allí las ganas de conocer. Además, el “sentir” kichwa es porque mis padres siempre han estado allá, pero también por mi abuelita.

“Sentir kichwa”, pensé.

-Mi abuelita fue partera y también es médico tradicional. Entonces como que ir a la casa de ella y siempre estar en contacto, nos mantuvo el sentir kichwa por el territorio. El sentir kichwa es porque mis papás están allá y porque siempre nos transmiten las costumbres como el mismo vestido, la lengua así no se hable aquí, los tejidos, Otavalo. Entonces es más el territorio como sentimiento que físicamente.

Se escuchaba música kichwa en todo el jardín. La música kichwa se conoce en Bogotá como “música andina”. Usualmente, esta se interpreta con violines, guitarras, tambores y flautas. En ese momento, imaginé por un momento cómo debía ser Otavalo.

### ***“Como dicen ellas, soy misha”***

**Octubre de 2012**

**Conversación con Mónica Palacios**

-Mi padre es pensionado de las fuerzas militares y es como muy estricto. El no nos dejaba salir. Estábamos encerradas en la casa y para pedir permiso era cosa seria.

Ya después crecimos. Siempre estuvimos como con ese régimen que no nos dejaban ni con los amigos, no nos dejaban salir- dijo Mónica.

Estábamos Mónica y yo en las oficinas del cabildo kichwa. El cabildo se encontraba en el barrio La Granja, uno de los tantos barrios de Engativá. La Granja era un barrio residencial e industrial al mismo tiempo. Había, locales de abarrotes, talleres de carros y carpinterías. Como por el barrio transitaban constantemente camiones de carga, algunas calles estaban destruidas y los carros casi no podían pasar.

Las oficinas del cabildo estaban en un edificio de tres pisos. En el primer piso había una tienda de abarrotes y un *café internet*. En el tercer piso había un billar y una tienda de licores. En el segundo piso estaba el cabildo.

La sede del cabildo estaba conformada por una zona de oficinas y un salón para eventos colectivos de la comunidad kichwa. En la entrada a las oficinas había una recepción y tres puestos de trabajo con computadores, impresoras, escáner, muebles de archivo y una sala de espera. Esta parte de las oficinas estaba decorada con afiches e imágenes de cañas de azúcar, café y artesanías del Ecuador. También había tableros con avisos para la comunidad kichwa. Incluso, había fotografías de eventos como el Inti Raymi y algunos festivales de cine indígena.

Mónica y yo estábamos en la oficina del gobernador.

-Me gustaría que me cuentes sobre ti, sobre tu familia, un poco de tu historia –dije.

- Bueno, yo soy una mujer mestiza. Como dicen ellas, “soy misha” –respondió Mónica.

- ¿Qué quiere decir “misha”?

-Una persona mestiza, como decir que no eres kichwa pero que compartes cosas – Explicó- Como te decía, siempre estuvimos en ese régimen de mi papá. Ya después conocí a mi esposo, a Nelson. El es kichwa.

Mónica conoció a Nelson gracias a la amistad de sus familias. Lo único que Mónica me dejó saber era que su padre y el de Nelson compartían una amistad de tiempo atrás. La única manera en la cual este consintió su relación con Nelson fue por la

amistad de las dos familias. Así, ambos mantuvieron una relación de dos años. Luego, Mónica terminó el colegio y poco después de casaron.

-Los primeros años para acoplarnos con mi esposo fueron duros. Mi esposo viene de una familia que es muy extrovertida, son muy fiesteros. El era músico y aún tiene su grupo de música andina –afirmó Mónica.

-¿Cómo te acoplaste finalmente? –pregunté.

-Entonces para poderme acoplar fueron dos añitos. Primero nos casamos y a los seis meses el se fue a viajar. El iba y viajaba seis meses, ocho meses y se quedaba un mes o dos meses y volvía a viajar. Por eso casi siempre estuve sola –respondió.

Durante los primeros años de su matrimonio, Mónica dio a luz a la primera de sus hijas, Indy. Durante las ausencias de Nelson, ella crió a Indy con la ayuda de su suegro. El padre de Nelson transmitió a la niña las costumbres de los kichwas, como por ejemplo, llevar el vestido tradicional, festejar las celebridades y el sentir por Otavalo. Sin embargo, estas enseñanzas no sólo fueron transmitidas a Indy, sino a la misma Mónica. Por ejemplo, una de las cosas que Mónica aprendió de su suegro fue la práctica del comercio.

-Mi suegro fue una gran persona, fue una persona muy especial. Teníamos una fábrica de hamacas. Yo nunca había trabajado, no sabía qué era trabajar, y mi suegro era el que me iba guiando, el que me ayudaba a vender las hamacas. Nos íbamos a viajar los dos. Me iba siempre con mi hija la mayor.

-¿Qué sucedió entonces? –pregunté.

-Ya después pasaron los años, mi esposo ya dejó de viajar como a eso de mediados del 2000, ya dejó de viajar así, ya estaba con nosotros acá y ya empezamos a tener una convivencia. También había nacido otra niña y vimos que no era muy viable como que él se la pasara viajando, porque además las niñas estaban criándose prácticamente conmigo y no con “nosotros”. Ya después tuve otro niño, el más pequeñito.

Tener un negocio propio, fabricar, comprar y vender no fueron las únicas cosas que aprendió Mónica de los kichwas. La celebración de las fiestas, el vestir el traje kichwa, la preparación de los alimentos y el criar a sus hijos como kichwas fueron prácticas transmitidas por su esposo. Algunas de estas han sido fácilmente asimiladas por Mónica, pero otras no tanto.

-El kichwa consume mucho grano y yo digo que eso no ha sido tan duro tampoco para mis hijas, ni para mí porque mis padres me enseñaron a consumir los alimentos, y así mismo yo enseñé a mis hijas. Por ejemplo, mi hija la mayor, ella es “pura kichwa”, ella es una niña que empezando desde pequeña mi suegra me la vestía de anaquito, y ella se enseñó a vestirse con su traje tradicional, y ella siempre se viste así. Ella como que asume más los rasgos de la cultura de mi esposo que la mía. Y mi niño también y mi otra niña también son kichwas porque ellos se visten con su traje, mi niño tiene el cabello largo, tiene seis años y su cabellito largo.

-¿Y tú no vistes el traje?

-No sé –titubeó- pues yo me lo coloco, pero como yo le digo a mi hija “me siento kichwa por mucho y porque me identifico con muchas cosas” pero se me hace que ya ponerme el traje es como algo tan sagrado porque la mujer es indígena, ellas son indígenas y tienen sus facciones. Para mí es como si estuviera irrespetando el traje.

-¿Por qué crees eso? –pregunté.

Estaba sorprendida por ese gesto de sinceridad

-Yo me pongo el traje y hasta cuando la comunidad me ve con el traje me dice “¡Ah! Doña Mónica ¿Cómo está? Tan bonita que se ve con el traje, colóquese el traje ¿por qué no se lo coloca?” Pero para mí es como si estuviera irrespetando algo, como ponérmelo solo por vanagloriarme de que tengo el traje -respondió.

-¿Qué te dice tu hija? –pregunté.

-Entonces mi hija me dice “pero mami, por qué piensas así, si tú cuantos años llevas ahí, si te identificas con la cultura, si tú eres más kichwa y más indígena, tú qué no

compartes, todo lo compartes, todo lo has vivido con ellos” –Mónica calló- No sé, tengo como conflictos.

-¿Y las fiestas? -pregunté.

-¡La celebración de las fiestas es cosa seria! –Mónica se rió- Las fiestas, lo que se celebra es el Inti Raymi. Es como la fiesta más sagrada, el año nuevo para el indígena. Es muy bonito. Sin embargo, yo no soy fiestera, y en el indígena se celebra todo. Entonces yo casi no soy así, y pues voy a las fiestas, yo lo acompaño y eso, pero por ejemplo eso, el Inti Raymi que comienzan y van a tocar de casa en casa, y ahí les llega como hasta el otro día y a él lo veo como por ahí a los dos días - dijo Mónica.

- Me imagino que debe ser muy lindo todo, pero entonces ¿qué haces? –pregunté.

-Yo voy un ratico y ya, aguanto y me voy para mi casa. En cambio mis hijos si se van con él, se van ellos visitando de casa en casa y eso. Es que todo en Otavalo es muy bonito, lo que viven allá, como se crían los hijos, es muy bonito, aunque hay algo que yo también cuestiono mucho es como llegan aquí, a vivir aquí y llegan y cambian, siendo que pueden traer tanta cosa tan linda y tan pura, tan sana.

"Nostalgia", pensé.

- Los hombres empiezan a crecer al modo occidental, se cortan el pelo y asumen otra cosa. Como que no, yo digo que es cuando ellos deberían tener más fuerte lo suyo, o sea el hogar, la familia. Ellos deberían tener esas costumbres fuertes, no dejar que se meta lo occidental y que influya en ellos porque cambia su modo de vestir, su modo de comer, cambia ya el modo de criar a sus hijos, hasta la misma autoridad cambia. Yo digo que no debería ser.

***“Viajar es parte de conocerse a sí mismo, de saber de dónde viene uno y de entender muchas cosas”***

Diciembre de 2012

Conversación con Jeaneth Quinche

-¡Hola! ¿Cómo estás? Por cierto, ¿no crees que diciembre está como muy concurrido? Aunque claro, es mejor estar ocupadas ¿no? -afirmó Jeaneth.

-Sí, yo prefiero estar ocupada. No resisto perder el tiempo, me agobia eso –dije.

-Es que eso no está bien. Es mejor ser como nosotras, que nos gusta hacer de todo. Aunque con todo esto de las fiestas, viene diciembre.

Jeaneth volvió por un momento a su puesto de trabajo en la recepción.

-Oye, ¿qué fue lo que mandaste a imprimir? Son unos correos ¿verdad? -preguntó Jeaneth.

Jeaneth se dirigía a Luis Alfonso, el gobernador del cabildo que estaba en su oficina.

-Sí, son unos correos. Me puedes ayudar con imprimir esos correos ¿sí?

Luis Alfonso le pidió de imprimir esos correos a Jeaneth. Ella estaba cerca a la impresora.

-Listo- respondió Jeaneth.

Jeaneth metió unas hojas de papel a la bandeja de la impresora. Luego llegó Luis Conejo, el tesorero del cabildo y el gestor de los programas de seguridad alimentaria para el pueblo kichwa de Bogotá.

-¿Cómo estás? –preguntó Luis.

- Bien, ¿tú? –respondí.

-Lo más de bien, muy bien. ¿Qué te trae por aquí? –Sonrió.

-Lo de siempre –suspiré.

-Yo digo que tú estudias mucho –dijo Luis.

Luis entró a la recepción y saludó a Jeaneth. Luego fue hacia la oficina de Luis Alfonso y habló con él por un momento. Cuando terminó, fue hacia su oficina, revisó su computador y su impresora.



-¿Alguien dejó algo pa' imprimir aquí? –preguntó a todo el mundo.

-Si yo mandé a imprimir algo allá. Acá no se pudo –contestó Jeaneth.

-Pero es que la impresora no está conectada acá, por eso no imprime –afirmó Luis.

-Ah, "sumercé" –dijo Jeaneth.

-¿Si imprimió? –preguntó Luis Alfonso.

-No –respondió Jeaneth.

- ¡Es que además mi impresora no tiene papel! -exclamó Luis- por cierto, ¿Mónica está aquí?

-No, ella está en una capacitación de COMFACUNDI –respondió Jeaneth.

Jeaneth finalmente pudo hacer las impresiones. Se sentó nuevamente en su computador, revisó unos correos rápidamente y volteó a verme.

-¿Hablamos entonces? –Preguntó Jeaneth.

-Sí, claro –respondí.

Jeaneth y yo fuimos hacia la oficina del gobernador. Allí estuvimos por un momento continuando nuestra charla anterior.

-Es que diciembre es tenaz, pero también es muy lindo –dijo Jeaneth.

-Si claro, esta época motiva mucho. Después de trabajar tan duro todo el año –suspiré.

-Pobres nosotras –Ironizó Jeaneth.

-Bueno, me gusta mucho hablar contigo, y hoy quiero que me cuentes de ti.

-Listo, lo que quieras.

-Háblame de ti. Si quieres puedes contarme de tu familia. Me gustaría saber cómo has vivido todo esto de la migración y el comercio.

-Básicamente los recuerdos de cómo he vivido todo esto de la migración y el comercio vienen de mi padre que es una persona de origen ecuatoriano. Estando acá, se casó con mi madre que es colombiana. Entonces más o menos teníamos nuestra parte cultural aquí. Es que a veces todo esto de llamar y buscar tus raíces, quien eres tú y todo eso.

El padre de Jeaneth nació en San Gabriel, ciudad de la Provincia de Carchi, en el Ecuador. Cuando llegó a Colombia lo hizo por Nariño. Llegó a Pasto inicialmente y luego se movió hacia Bogotá. Estando en Bogotá, inventó una artesanía llamada “divisorio”, una especie de cortina tejida para decorar las paredes. Al cabo de algunos años, el padre de Jeaneth empezó a comercializar los divisorios. Así, empezó a viajar constantemente a Cartagena a vender sus productos en los barcos y a intercambiar mercancías. En Bogotá, también vendía algunas cosas en los paseos artesanales del Hotel Tequendama y el centro de la ciudad. Todo esto fue en los años sesenta y setenta.

-Pues mi papá básicamente es una persona de campo por así decirlo y pues él decidió salir de ese mundo buscando no sé, buscando como por así decirlo un “campo de acción”. Entonces él decidió venir aquí, migrar a un país diferente. Para él el punto en ese momento fue Bogotá. Claro, como todas las personas, tuvo su proceso para establecerse.

- ¿Y tú de dónde eres? –pregunté.

-Yo soy de Bogotá, pero mi familia es de Quinchuquí. Toda la familia de mi padre está distribuida en Otavalo, Ibarra, creo que son los que más marcan. Pero también tenemos toda una historia de nuestro apellido, el Quinche.

-Cuéntame.

-De nuestro apellido tenemos una descendencia. Gran parte de nuestras raíces empezaron en algo que se llama Quinchuquí, entonces allá migraron muchas personas. También el origen de nuestro apellido viene de algo que se llama la Provincia del Quinche. Allá hay una virgen muy famosa, no sé si habrás escuchado, es como por decir acá en Bogotá como Monserrate. Era “Nuestra Presentación de la

Señora del Quinche". El Quinche es muy famoso por eso. Tengo una familiar que ha investigado mucho sobre eso, hasta hizo un árbol genealógico.

-¿Cómo fue eso? –pregunté.

Estaba intrigada con lo del árbol genealógico y la descendencia de Jeaneth.

-Pues mira, tengo una familiar que se llama Lola Quinche. Ella ha investigado muchísimo sobre la familia y ella, básicamente ha construido ese árbol genealógico.

Jeaneth se inclinó un poco hacia a mí para explicarme.

-Primero, tú empiezas con tus familiares, los que te rodean, buscando documentación, solicitando información. Eso te lo dan los mismos familiares, ellos te van contando quiénes fueron sus ancestros, abuelos, tatarabuelos y todo eso. Como verás, la familia es grande, muy numerosa. Y la última visita que hice a Quinchuquí fue a conocer todo eso.

-¿Viajas mucho? –pregunté.

-Es que cuando viajas te llama aquello de buscar tus raíces, quién eres tú y de dónde provienes tú. Viajar es parte de conocerse a sí mismo, de saber de dónde viene uno y de entender muchas cosas. Viajar, eso fue ya a una edad adulta. Pensé en eso y decidí que tenía que viajar a conocer, a tener contacto y sí, cada vez descubro más cosas. Cada vez que viajo aprendo más cosas, conozco más familia, de mí, de nosotros y de nuestro origen ¿Te conté que viví en Dinamarca?

- Además de todo lo que aprendes viajando. Viajar es una forma de descubrir cosas y de conocerse a sí mismos y mismas. Pero bueno, no sabía cómo fue lo de tu viaje.

- Pues yo tuve la oportunidad de conocer y viajar, y viví por seis años en Dinamarca, en Copenhague. Trabajé allá para la Embajada de Venezuela. Esa fue mi experiencia de viajar. Pasa algo y es que cuando dejas tu país empiezas a apreciar y valorar muchas cosas. Cuando viajas se despierta un gran amor en ti, también como un proceso de madurez que uno va adquiriendo en la vida, y hace que empieces a mirar ¿no?

Yo escuchaba atentamente todo lo que Jeaneth estaba contándome. Por un momento era difícil escuchar. Afuera estaban haciendo algunos arreglos a los postes de luz, en la calle. Se escuchaba el sonido de un taladro, muy fuerte. Sin embargo, el ruido no impidió que me ausentara de la conversación, de ninguna manera.

-Por lo menos en mi caso, creo que la vida me ayudó para conocerme más. Viajar ayuda a conocerse más y saber de dónde viene uno y su procedencia. Ahí, en ese momento, uno empieza a entender cosas. Eso se siente en la sangre, como cuando uno escucha una canción y vibra tu cuerpo. Luego, bailas y ahí empieza todo.

***“Para mí mi territorio es acá. El territorio mío es acá, acá nació, aquí crecí y aquí he vivido todo”***

**Agosto de 2012**

**Conversación con Susana Terán**

La oficina de Luis Alfonso estaba alejada de la recepción y de la entrada del cabildo. Sin embargo, el ruido y todo lo que pasaba en la calle se escuchaba muy bien. En la oficina estaba su escritorio y sobre este un computador. También había fotos antiguas de los primeros kichwas que llegaron a Colombia. En las paredes había afiches con fotografías de los mismos kichwas en lugares como el Santuario de las Lajas en Nariño y en las calles bogotanas. Luis Alfonso alguna vez me contó que él donó algunas copias de esas fotografías a algún museo de Bogotá para hacer una exposición sobre arte indígena. En ese lugar estábamos Susana y yo.

-Mira, todo lo he vivido a través de mis padres. La migración y el comercio, todo lo puedo hablar desde la historia de mis padres –dijo Susana.

El padre de Susana llegó a la edad de quince años a Bogotá. Primero, vino a intercambiar mercancías en los años sesenta. Con el tiempo empezó a trabajar como tejedor. Su objetivo era, ante todo, trabajar. Después, a medida que trabajaba en los tejidos y veía las experiencias de otros kichwas aprendió a vender.

-Entonces lo que vendía él era su paquetico de mercancía en lo que se conoce hoy como la Calle 26. Es que allá había mucho turista, lo mismo que en el Hotel

Tequendama. Los extranjeros lo buscaban mucho, les gustaba lo que era. Claro, por su atuendo y luego por los tejidos que es básicamente la cultura –dijo Susana.

-¿Qué sucedió después? ¿Se quedó? –pregunté.

-No. Después de llevar acá tres años entonces decidió regresar al Ecuador. Entró por San Antonio. La cosa es que después regresó por Venezuela. Ese pedacito de historia no lo sé muy bien.

-¿Y cuando se casó con tu mamá?

-Pues mira esto, él se fue con sus ahorritos de lo que había trabajado y se casó, como de dieciocho él y mi mamá de quince. En ese entonces se casaban muy jóvenes. Se casaron y mi papá se independizó. El se independizó y empezó a trabajar en la venta de mercancía y mi mami lo acompañaba. Esos fueron años duros.

Susana me miró como si algo importante hubiera pasado en ese momento de su historia.

-Al principio fue duro, y mi papá lo cuenta. Por lo menos el sí sufrió lo que se llama la discriminación. Se burlaban de ellos por lo que tú sabes que el cabello de ellos es lo que llaman largo. A veces le decía que si era una mujer por el simple hecho de tener el cabello largo. Mi mamá cuenta que por lo menos el lenguaje, el idioma, pues habían cosas que era difícil entender. Entonces se reían, algunos se reían y se reían. Ella no quería que sufriéramos esa discriminación y no nos enseñó el idioma y el hábito del vestido.

-¿No hablas kichwa? ¿Y el vestido tradicional? -pregunté.

-Por lo menos en el caso mío yo lo entiendo. Entiendo lo que hablan mis padres, entiendo lo que hablan los demás, pero se me dificulta devolverlo fácilmente. Para mantener entonces una charla lo que se dice fluida, no puedo. Me toca pensarlo y a veces recurrir al español. Lo que pasó con el traje es que a nosotros no nos vestían como mi mamá se viste. Ya después como a los ocho y nueve años empecé a vestir el traje para las fiestas o para las danzas. Pero así como mi mamá que se lo pone

todos los días, pues yo no. Eso marcó, hay una diferencia entre “nosotros” y los “padres”, porque la mayoría de kichwas de mi generación no nos vestíamos, pero si nos poníamos el traje para ocasiones especiales.

-¿Y viajas mucho?

-¡Ah sí! Siempre nos íbamos. Estudiábamos acá. Yo estudié en un colegio de monjas pero la costumbre era irnos cada seis meses al Ecuador, mis padres, mi hermana mayor y mi persona. Viajábamos de vacaciones e inclusive, se pedían permisos en el colegio por varios meses. Era más sencillo en esa época. Íbamos a Quinchuquí, que de allá es mi papá y a Ilumán, que de allá es mi mamá.

-O sea, siempre Otavalo ha sido como tu origen ¿no?

-Bueno, para mí mi territorio es acá. El territorio mío es acá, acá nací y aquí crecí, aquí he vivido todo ¿me comprendes? Pero claro, de todas maneras hay una relación con el territorio, si se puede decir ancestral. Es que las enseñanzas están allá.

Luis entró a la oficina y preguntó algo a Susana en privado.

-Ya vuelvo –me dijo.

-Te espero –contesté.

Al irse Susana empecé a meditar en todo lo que Susana me contó sobre la discriminación. A mi modo de ver, esa parte de la historia había sido fuerte. Me conmoví mucho por eso.

"No me suena nada raro, aunque siempre me conmueven estas cosas", pensé.

-Bueno mamita, ¿en qué vamos? –entró Susana.

-En que tu territorio es “acá”- retomé la charla.

-¡Ah sí! Entonces, el territorio para mí es donde tú estás porque yo digo que el territorio es donde tú haces vida. A nosotros acá, a mí me han tildado mucho de extranjera, porque somos extranjeros, así me tildan. Y yo digo “pero por qué, si es

que yo acá nací y soy kichwa”. O sea, mi padre es kichwa, mi madre es kichwa y yo soy kichwa. Sí, los kichwas somos del Ecuador, pero yo nací en Colombia y soy de acá.

"Discriminación", pensé

***“La mujer kichwa es una gestora de vida. Sin embargo, a través del tiempo y al salir del hogar, las mujeres kichwas tenemos otros retos como por ejemplo, participar en una organización”***

**Conversación con Lupe Amaguaña  
Septiembre de 2012**

Cuando recién había conocido a Luis Alfonso, en las primeras semanas de marzo, supe a través de él que existía un jardín infantil kichwa. Según él, el jardín infantil kichwa era una iniciativa para seguir promoviendo la cultura desde la infancia. Dicha iniciativa era apoyada por la Secretaría de Integración Social de Bogotá. Por esto, no era ajeno que en algunos eventos del Jardín Infantil, Luis Alfonso agradeciera a los funcionarios de esa institución por su colaboración.

El jardín se encuentra ubicado en una casa grande de dos pisos. La casa tiene salas de juegos, salones de clase, cocina, baños, salas de música, telares, enfermería y salones de profesores. El jardín está dirigido por un equipo de profesoras kichwas y mishas. Las profesoras kichwas llevan su traje tradicional, mientras que las mishas visten uniformes de profesoras. Sin embargo, en ocasiones especiales, las mishas también llevan el traje tradicional.

En cada uno de estos espacios se realizan diferentes actividades como jugar, pintar e interpretar música kichwa. Los niños interactúan con las profesoras y con el director del Jardín a través de rondas infantiles ambientadas con música andina que estos interpretan para enseñar a los niños la lengua y la música.

A pesar de que no conozco Otavalo, siempre he tenido la sensación de que en el Jardín se reproduce todo lo relacionado con ese lugar. En cada salón de clase pude

ver dibujos, pinturas e imágenes de paisajes naturales propios de esta región. Cada espacio del jardín estuvo ambientado con música andina. En las clases que se les imparten a los niños, están presentes las enseñanzas sobre la música y el tejido. Alguna vez supe por Luis Alfonso que los niños del jardín no sólo estaban acostumbrados a llevar el vestido kichwa en las fiestas tradicionales, sino también en la vida cotidiana. Me pregunté si era la pretensión de las profesoras del jardín infantil el lograr que las personas se trasladaran mentalmente a Otavalo desde ese lugar.

-Este lugar es como muy similar a Otavalo ¿cierto? No pude evitar quedarme pensando en la música, en los salones, en todo. Este lugar está lleno de música todo el tiempo—comenté.

-Ajá, si es cierto —dijo Lupe.

-Bueno, me gustaría hablar de otro tema contigo. Quisiera hablar de cómo has vivido todo este proceso de organización política del cabildo. Ya sabes, mujeres kichwas, política.

-A mí se me abrió el campo en el cabildo cuando empecé a estudiar en la universidad. Digamos que fue por eso que empezó la participación en el cabildo. Desde sus inicios yo no participé, más bien acompañé ese proceso un tiempo.

-Tengo entendido que estudiaste en la Universidad Nacional —afirmé.

-Sí. Digamos que yo entré como indígena. Tuve la oportunidad de presentarme como indígena kichwa y se abrieron los cupos al igual que para indígenas de otras regiones. Mi ingreso allá fue importante, porque tuve la oportunidad de interactuar con otros indígenas y ser más consciente de quien soy —respondió.

- ¿Y cuando viste la oportunidad de organizarte en el cabildo? —pregunté.

- Bueno, como te decía, yo acompañé ese proceso pero no lo organicé, me integré a la organización más tarde, cuando vi la necesidad de organizarse, de que la gente estuviera en común unidad dentro de esta ciudad. Vi la necesidad de defender los derechos que tenemos como colombianos, sin quitarnos de la cabeza que si bien



venimos de familias ecuatorianas indígenas, como colombianos kichwas también tenemos nuestros derechos. Uno es el derecho a organizarse y hacer parte de esta ciudad –respondió Lupe.

-¿Cómo te integraste al cabildo? –pregunté.

-En ese entonces empecé a integrar el proceso del cabildo y la forma fue participando en los proyectos. Entonces me interesó mucho la parte cultural. Empecé a trabajar con proyectos culturales de música, danza y tejidos. Luego trabajé mucho con jóvenes con la parte de pensamiento andino. Sobre todo también a partir de las danzas que era como una forma de que los jóvenes llegaran con esa parte cultural que ahora es muy frágil en la comunidad.

-¿Cuál era el propósito de todo eso? Veo que trabajas mucho con la juventud en esa etapa y con los niños en el jardín ahora. Como muy cercana a la educación –comenté.

-La idea era llegar a los jóvenes. Hay muchos jóvenes kichwas que no hablan el kichwa y no lo sienten, no lo viven y hasta tampoco se identifican como kichwas. En los jóvenes como que la identidad está muy frágil. Entonces lo que yo quería era incentivarles a los jóvenes como un poco de reflexión, de toma conciencia de quiénes somos y qué hacemos aquí ¿sí? De no dejar perder eso que milenariamente nos han transmitido y que ha estado ahí. Es una tarea un poco difícil también por la globalización, también por la situación que actualmente viven los jóvenes, no solamente kichwas. De hecho, como que la falta de identidad no sólo es de los kichwas sino de todos los jóvenes en general.

-Y en el caso del jardín, ¿cómo lo ves? –pregunté.

-Me interesé mucho en trabajar en el jardín, porque bueno, dijimos que hay formas de trabajar con los jóvenes. Sin embargo, todo eso es muy difícil porque digamos que ellos, ya siendo jóvenes, pasan a ser adultos y tienen ya una vida establecida. Además de que nosotros los kichwas trabajamos desde muy chiquitos. Ya los jóvenes hoy trabajan y tienen su plata, y entrar a decirles como “miren, esto es así”, es diferente.

- No cambian –comenté.

-Ellos no cambian su forma de ver el mundo y de ver la vida. Por ejemplo, no se les puede convencer de que no se corten el pelo.

-Mejor trabajar con niños entonces –afirmé.

-El trabajo ahora lo estamos enmarcando más en los niños, porque desde la niñez podemos dejarle algo sembradito en su corazón, en su pensamiento, de que las cosas no son como tan fáciles y que no deben dejarse permear de tantas cosas, al menos cuando ya se es un poco grande, mucho mayor.

-¿Has trabajado alguna vez con mujer y géneros? Quisiera preguntarte cómo ves estas cuestiones de las mujeres y del género en el pueblo kichwa. Si pudieras hablarme de eso con relación a la experiencia del cabildo sería estupendo y lo apreciaría mucho –dije.

-Pues te cuento. Digamos que la participación y el rol de la mujer han cambiado a través del tiempo. Inicialmente la mujer indígena trabajaba y hacía sus cosas solamente dentro del hogar que es donde ella enseña sus saberes y transmite el conocimiento de la cosmovisión indígena. La mujer es fundamental, es un eje central del hogar porque a través de ellas se transmite cultura. La mujer kichwa es una gestora de vida. Sin embargo, a través del tiempo y al salir del hogar las mujeres kichwas tenemos otros retos, como por ejemplo, participar en una organización. El participar en una organización y en cosas políticas y sociales es una cosa. La otra es que la mujer es fundamental dentro de la comunidad kichwa, por la similitud que tiene con la madre tierra de gestar vida. La mujer es de respeto.

-Recuerdo que cuando nos vimos en el centro, la primera vez que nos conocimos, y hablamos de todas estas cuestiones me dijiste algo que me llamó la atención. Algo como que los roles y las dinámicas de género cambian dependiendo de si las mujeres son originarias de un medio rural como Otavalo, o si se crían y habitan en medios urbanos como el bogotano ¿voy bien?

-Dentro de una ciudad como Bogotá, las costumbres son diferentes y todo cambia. Es que digamos, dentro de la misma cocina, si tú ves en el Ecuador y ves dentro de

una comunidad, la cocina es como el centro de la familia ¿sí? La tulpa, que es la cocina, es muy importante por eso, porque a través de ella se transmiten muchos saberes. Además la tulpa está a cargo de la mujer. Entonces, tú al vivir en una casa diferente, en Bogotá que el espacio es tan distinto, porque dentro de la cocina de acá todo está aparte y en la tulpa todo está junto. Es como si rigiera el individualismo.

-¿Hombres y mujeres están muy separados? ¿En eso cambia? –pregunté

-Acá, al vivir en otra ciudad e incluso en otros países, el rol del hombre y la mujer cambia, aunque los dos tienen que mantenerse trabajando juntos en este medio, y tienen que competir juntos y regirse por los mismos principios. Las mujeres originarias de Otavalo son un poco más tradicionales y por decirlo así “sumisas”, mientras que las que nacen acá y se educan acá son un poco más abiertas.

-¿Y por el lado de las organizaciones? Debe ser lo mismo, aunque espero que no – afirmé.

-Las mujeres que ya participan en organizaciones y que ya pueden acceder a la educación superior pues ya se plantean otro tipo de retos. Empezando pues ya no se casan tan jóvenes como hacen otras mujeres que vienen acá y trabajan en el comercio. Estas generalmente vienen y están con sus esposos, siempre. Pero las mujeres que no han querido seguir con lo mismo cambian su modo de vida al mismo tiempo que cambia la dinámica en esta ciudad. Entonces ya el trabajo es diferente, la organización y la participación también es diferente. Es que la voz de las mujeres casi no se escuchaba porque siempre estaban dentro de sus hogares, aunque afortunadamente han estado allí.

-Los tiempos cambian y la gente también lo hace también –dije.

-Dentro de la ciudad la mujer kichwa ha podido avanzar en otros espacios, y ha podido expresar su sentir como mujer kichwa dentro de la organización. Un ejemplo de eso es el Comité de Mujeres.

-Precisamente allá quería llegar. Quisiera que me contaras cómo has vivido esta experiencia del cabildo siendo mujer kichwa –pregunté.

-Digamos que desde que yo era muy chiquita nunca vi a una mujer kichwa participando en otros escenarios diferentes al de su hogar y los del trabajo en el comercio aquí en Bogotá. En el Ecuador si he escuchado muchas historias de mujeres que han luchado por la reivindicación de los derechos de las mujeres indígenas y de los pueblos originarios.

-Siempre han participado entonces –afirmé.

-Es que las mujeres siempre han estado participando desde su hogar transmitiéndonos todos los conocimientos pero sin participar dentro de una organización como yo lo viví en el cabildo. Ya con el cabildo se empieza a ver la participación de las mujeres indígenas e incluso, no indígenas que se casaban con kichwas y que eran como “kichwas adoptadas” que participaban en el cabildo. Todo eso fue bonito porque hizo que los procesos avanzaran, avanzó el liderazgo hasta ahorita. Además, se vio que las mujeres kichwas que tuvieron la oportunidad de estudiar empezaron a participar en el cabildo sin desconocer las voces de las mayores porque hay un respeto, ellas transmiten los saberes como gestoras de vida. La voz de las mujeres es importante para integrarnos y reconocernos a sí mismos porque como kichwas, como otavalos, es difícil reivindicarse con saberes propios cuando lo “propio” no es de acá.

Era interesante lo que Lupe me estaba contando en ese momento. Lo que ella me contó, me permitió concebir de una forma diferente la participación de las mujeres indígenas. Es usual pensar la participación de estas únicamente en el ámbito de lo político. Las mujeres participan en la medida en que pueden acceder a un cargo de liderazgo o hacer parte de organizaciones sociales de base. Sin embargo, la noción de participación de Lupe era más profunda. Se trataba de una participación no sólo política, sino cultural. En este punto reflexioné sobre cómo el rol de las mujeres kichwas como gestoras de vida definía esas condiciones de la participación. ¿Era el ser gestoras de vida un argumento para defender la participación de las mujeres kichwas en el cabildo y en el colectivo? Esta apreciación de Lupe sobre el proceso de organización de las mujeres kichwas me pareció importante, e incluso, suficiente.

-Te agradezco mucho esta conversación. Cuando me necesites basta con que me avises, para lo que pueda allí estaré.

Agradecí a Lupe por su ayuda, por su tiempo, por sus palabras y sobre todo por su experiencia.

-Por favor cuéntame que termina de pasar contigo, y pues para lo que necesites allí estoy –dijo Lupe.

Ya la música andina había cesado en el jardín. Con ese silencio, solo se podía pensar que ya las profesoras habían regresado a sus casas y que solamente quedábamos Lupe y yo en el jardín.

### ***“Le da a uno pesar”***

**Octubre de 2012**

**Conversación con Mónica Palacios**

Mónica sentía una nostalgia por lo puramente “kichwa”, una especie de nostalgia por lo que fue y ya se perdió. Lo llamativo para mí, era que Mónica siendo una “misha” se sintiera tan kichwa. Se trataba de una identidad doble. Por un lado, Mónica al identificarse como misha estaba estableciendo un respeto hacia lo kichwa. Por otro, al identificarse como kichwa le molestaba ver que la “cultura” se estaba perdiendo.

Mónica es una persona que ante los ojos de los kichwas “inspira respeto”. En ocasiones, cuando pasaba por las oficinas del cabildo y la veía trabajar, algunos kichwas la saludaban y se referían a ella como “Doña Mónica”. Ese respeto se debe en parte a que los kichwas la conocen como la esposa de Nelson, quien es un líder conocido por la comunidad. Sin embargo, los kichwas también conocen a Mónica por su liderazgo político. Todo esto no hubiera sido posible sin haber experimentado la conformación del cabildo kichwa.

-Mónica, quisiera preguntarte cómo has vivido todo el proceso de la construcción del cabildo. La verdad es que quiero confesarte algo y llamar la atención sobre eso – expliqué.

Mónica se quedó en silencio, prestándome atención.

-Las veces que he venido aquí y que he estado acá en el cabildo, me he dado cuenta que los kichwas te tienen afecto. Quiero contarte que una vez vine a un taller con la comunidad, hace unos días. Había una persona que estaba dando una charla sobre alimentación.

-El taller de canasta complementaria. Eso fue el martes, creo.

-Sí, ese. El hecho es que los kichwas normalmente cuando están reunidos todos están dispersos. Las mujeres hablan todo el tiempo en los grupos donde están reunidas, los hombres hablan entre ellos y los niños juegan en todo el salón. Eso pasaba cuando estaba hablando la conferencista. Pero cuando llegaste tú y saludaste a la gente, ellos se quedaron en silencio y ¡pum! dijeron en coro “buenas tardes doña Mónica”, y bueno, ese punto me causó curiosidad. Puede que algo tenga que ver no sólo el matrimonio con Nelson, puede que sea también tu paso por el cabildo.

-En el 2004 cuando ya mi esposo había dejado de viajar y todo eso, empezó el movimiento de que iban a formar un cabildo. El cabildo en ese entonces era para organizar a la comunidad porque se veía que tenían muchas falencias y que sufrían mucho. Por ejemplo, la salud. El derecho a la salud se les vulneraba mucho. Ya despuesito, hubo el movimiento del cabildo y el gobernador iba a ser uno de mis cuñados pero, como él era de origen ecuatoriano y el Estado no lo reconocía, se dijo que mi esposo era el que iba a asumir.

-Entonces asumió Nelson la gobernación –afirmé.

-Sí, entonces mi esposo se puso al frente de eso e iba a ser el gobernador, se concentró en hacer los estatutos del cabildo, ir a los ministerios, sentar el censo de los kichwas en la ciudad para que avalaran el cabildo como tal, para que lo reconocieran. Esos años fueron muy duros, fueron años bien duritos.

-Es que creo que es difícil emprender estos procesos de organización colectiva y más con estas dinámicas de exclusión que hay frente al reconocimiento de la

diversidad cultural y de los pueblos indígenas desde las instituciones. Imagino que fue una tarea dura –afirmé.

-Pero sobre todo fue porque a los kichwas no se les da mucho la política y los estudios. Los kichwas no son de estudiar. Ellos son más como la cuestión económica. A ellos desde pequeños se les enseña a trabajar y cogen su plata. Cuando cogen su plata, se dan cuenta que es más fácil tener plata que estudiar.

Sabía que Mónica había tenido un papel importante en la construcción del cabildo. Hace unos días, Luis Alfonso me había dicho que si quería saber algo de cómo las mujeres se habían organizado en el cabildo era ella quien me podía contar todo, así que insistí nuevamente.

-Y tú viviste todo eso junto a Nelson, imagino –afirmé.

-Si claro. Mira, en ese entonces él no tenía secretaría. Mi hija mayor, que tiene veinticuatro años dijo “vamos a apoyar a mi papá”. Y nos pusimos a hacer de secretarias. Censamos la gente, mirábamos que para cuando llegara al cabildo él tuviera el censo en físico, armábamos carpetas de archivo con información, y pues yo me concentré en lo de salud, porque soy gestora en salud.

-O sea que en el cabildo trabajas todo lo que es salud.

-Siempre he trabajado con el cabildo como gestor técnico. En ese entonces me tocaba ir a visitar a las familias, ver qué necesidades tenían y pues venir con los funcionarios y traer las novedades. Por eso es que la comunidad me conoce, porque siempre me ha tocado visitarlos a Usme, Ciudad Bolívar y el Centro. Así sea por “señas” llegaba. Por eso es que casi siempre la comunidad me identifica, pero también porque soy la esposa del que era gobernador.

Estaba hablando con una persona que tenía un conocimiento profundo sobre los kichwas en la ciudad. Imaginé que a través de su experiencia podría conocer algo sobre la posición de las mujeres kichwas en la comunidad y en el cabildo.

-Creo que tienes una vasta experiencia de trabajo con la comunidad. Me preguntaba si alguna vez habías trabajado o reflexionado sobre la situación de las mujeres

kichwas en la comunidad y en el cabildo. Quisiera saber como tú comprendes la diferencia de género a partir de tu propio trabajo –pregunté.

-Yo digo que es como igual porque hay mujeres líderes que son muy buenas y hay hombres que también. Es que muchas veces por ese modo de pensar tan “machista” no las dejan a ellas hablar. Son muy pocas las mujeres que se atreven a hablar. Me he dado cuenta que en el cabildo la participación de la mujer kichwa es muy poca. Ella no puede opinar y tener voz y voto, es el esposo el que autoriza eso.

-Incluso ¿pasa eso con las mishas?

Mónica se quedó en silencio, me miró y luego la calle a través de la ventana. Estaba pensando lo que iba a decir.

-Lo que pasa es que ya más que todo las que nacieron aquí en Bogotá y ya son colombianas y son criadas en el medio urbano, pues ya tienen más libertad para poderse expresar más. Muchas de ellas son casadas, son mishas o tienen matrimonios con hombres que no son kichwas y ya no son como tan doblegadas o sumisas, como tan sujetas a lo que el esposo diga. Ellas ya tienen su voz y voto.

-Luis Alfonso me decía que tú eras una de las personas que había trabajado fuertemente en el Comité de Mujeres.

-Pues el Comité de Mujeres empezó hace unos años y duró como dos añitos que estaba bien, era bien fuerte el Comité de Mujeres. Pero cuando estuvo el comité, porque ya no está, pues fue bonito. En ese entonces el Comité de Mujeres estaba liderado por mujeres jovencitas, no tan mayores pero sí de treinta, treinta y cinco y cuarenta años. También había mujeres mayores. En el 2009 fue bonito porque tuvimos a cargo la preparación del Inti Raymi. Entonces las mujeres nos empapamos del tema, de cómo celebrar el Inti Raymi, hablamos con el médico tradicional. La celebración se hizo con baño ritual y con limpias. Desde ese entonces el cabildo empezó a preparar anualmente el Inti Raymi.

También supe por Luis Alfonso que el Comité de Mujeres ya no estaba reuniéndose pero no me dijo los motivos. Quería preguntarle a Mónica qué había pasado con el



comité y por qué había cesado. Sin embargo, sentí que esa pregunta podría ser un poco molesta.

-El comité ya no funciona ¿cierto? –pregunté.

-El Comité de Mujeres luego de eso quedó quietico, como un año. Durante ese año o año y medio que pasó, las mujeres empezaron a irse. El cabildo perdió credibilidad y las mujeres empezaron a irse porque se vieron afectadas y se cansaron de luchar, de tratar de que los procesos volvieran a ser lo de antes y que el comité surgiera de nuevo. Se cansaron de que la comunidad viviera murmurando y dijeron como “¡no! Nosotras no tenemos por qué seguir aguantando esto, que nos traten como si no nos hubieran escogido y que no hemos hecho muchas cosas”. Ahí terminó todo.

Mónica no profundizó en qué circunstancias políticas del cabildo cesó el Comité de Mujeres. Sentí no quería entrar en esos detalles por prudencia.

-¿Cómo te sentiste con eso? –pregunté.

-¡Pesar! –exclamó- Le da uno pesar. El comité era algo que apoyaba mucho al cabildo. Era como una base. Las mujeres armaban las cosas, se encargaban de los eventos y consolidaban todo. Ellas buscaban mucho apoyo para los proyectos y proponían otros. Se luchó, fue muy bonito.

-¿Podrías hablarme de esa lucha de las mujeres kichwas en el cabildo?

-Cómo te cuento –suspiró- el Comité de Mujeres integró a muchas mujeres que eran apáticas. La mujer indígena es muy apática a colaborar y casi nunca quiere. El Comité de Mujeres empezó a llamar a todas las mujeres y las integró.

-¿Y tú qué hiciste? –pregunté.

-Fueron momentos difíciles. Yo sabía lo que estaba pensando la comunidad. Cuando iba a visitarlos la gente decía “Doña Mónica es que me dicen muchas cosas, que tal y tal cosa pasa, que el cabildo no sé cuándo, que el cabildo lo otro”. Yo les decía “vayan al cabildo, intégrense, no se dejen guiar por rumores y vayan, hagan presencia y colaboren en los distintos comités de deportes, jóvenes, de mujeres y mayores”. –Suspiró- pero siempre ha sido duro volver a empezar.

-Pero ¡Ánimo! Que siempre se puede –afirmé.

-Estamos comenzando de nuevo –sonrió- llevamos algunas reuniones. Hay algunas mujeres entradoras, mujeres que ya hemos vivido el proceso pasado y que ya sabemos cómo es la movida, y algunas nuevas que ya son entradoras, o sea, ellas vienen y se le miden a todo. Yo sé que vamos a luchar y a conseguir muchas cosas. Entonces falta un poquito de organización y como de saber hasta dónde podemos llegar. Yo creo que va a salir adelante.

-Yo sé que sí.

-¿Tienes un segundo? Quiero darte algo pero tengo que ir a la casa un momento y volver, yo vivo acá cerca.

-Dale, yo te espero.

Me senté en una silla junto a la recepción y Mónica salió de las oficinas del cabildo. Todos estaban concentrados en su trabajo. Jeaneth estaba en su puesto de trabajo atendiendo algunas inquietudes de una familia kichwa y respondiendo preguntas sobre el programa de seguridad alimentaria. Luis trabajaba en su computador. Luis Alfonso no estaba.

A los diez minutos Mónica entró a la oficina y me entregó una revista llamada *Runakuna*.

-La de la portada es mi hija la mayor, Indy. Ella participó mucho del cabildo y del Comité de Mujeres. Ahorita no está en Colombia. Se casó y hace un tiempo se fue al Ecuador con su esposo y su hijo. Creo que esto te puede servir.

-Muchas gracias, aprecio mucho lo que haces.

Tomé la revista, me despedí de todos y salí de las oficinas. En el taxi, leí un poco de la revista. En la portada aparecía Indy vestida con anaco, blusa y fachalina. Al interior de la revista, había una sección dedicada a exponer varias de sus fotografías. Posaba sentada y de pie en medio cortinas color blanco hueso. En el encabezado de la sección había un encabezado que parecía más una apoteosis de la identidad cultural kichwa. Esto decía:

*Indy Tuntaquimba es una joven kichwa otavalo, bogotana, de tercera generación que mantiene intacta su identidad kichwa después de casi siete décadas que sus abuelos salieron de la comunidad de Kinchukí en Imbabura y echaron raíces en tierras paisas. Indy, está orgullosa de sus raíces, de sus rasgos runas, del hermoso color cobrizo de su piel, de su vestimenta con la que captó la atención más de una vez en una popular universidad de Bogotá donde iba a clases; pero, tampoco reniega de ser una típica colombiana de trato amable, respetuosa, dueña de una sonrisa incurable. La conocimos por las causas y azares de su primer viaje a tierras de sus abuelos, andaba recorriendo los caminos y chaquiñanes por donde alguna vez salieron sus ancestros en busca de la vida. Así, nos encontramos con alguien que no sólo encarnaba esa imagen de la 'kuitza contemporánea', bien parecida o de fina estampa, sino que, descubrimos a una persona visionaria, inquieta con la problemática de su comunidad, y que a su edad ha asumido la responsabilidad de ser la secretaria del Cabildo Kichwa de Bogotá.*

### ***“Las mujeres tienen mucha fibra”***

**Diciembre de 2012**

**Conversación con Jeaneth Quinche**

Jeaneth ha estado rodeada de música. Su padre, aquella porción de cultura kichwa que ella conserva para sí misma, desde unos años atrás conformó el grupo musical Kapary junto a otros músicos. Desde ese entonces el vínculo de Jeaneth con la música se ha acentuado. Incluso, las palabras y los comportamientos de Jeaneth son “musicales”. Cada vivencia que relataba Jeaneth venía acompañada por una alusión a la música, al baile y las sensaciones que producen los ritmos en su cuerpo.

Sabía que los orígenes del cabildo kichwa estaban enraizados en la música de Kapary. Quería conocer cómo la música y la organización del cabildo se habían cruzado en la experiencia de vida de Jeaneth.

-¿Cómo recuerdas el surgimiento del cabildo? –pregunté.

-Eso fue en el año 2005 y 2006 –respondió Jeaneth- Yo creo que la música aportó mucho ahí. En ese medio de la música se conoce mucha gente. Pienso que Kapary,

que era en ese entonces el grupo de la familia y que era muy conocido por su música y sus conciertos, fue el punto en el que todo empezó.

-Kapary fue como un punto de partida para todo el surgimiento del cabildo –afirmé.

-Pienso que las cosas empezaron ahí. Empecé a tomar conciencia de que se pueden hacer muchas cosas, que le faltan muchas cosas a la comunidad, porque las necesidades estaban ahí. Necesitábamos abrir espacios de participación, mostrar más la faceta cultural, que todos tengan una buena salud y que haya un campo educativo.

-¿Qué pasó después? –pregunté

-Pues que allí empezaron a surgir las cosas, y empezó a surgir la idea de un cabildo. Eso tuvo una acogida bárbara y ¡wow! –exclamó Jeaneth- entonces se empezó a censar a las personas, se hizo lo de salud, lo de los censos, los proyectos de migración para legalizar los documentos de los kichwas que llegan al país. Ahora hago todo lo relacionado con los censos.

Estaba intrigada por saber cuáles eran las opiniones de Jeaneth sobre las mujeres kichwas y su rol en la comunidad. En algunos talleres comunitarios del programa de seguridad alimentaria que se realizaban todos los martes en el cabildo, vi que Jeaneth tomaba la vocería para hacer anuncios a la comunidad y para promover actividades de integración. Ese punto me llamó la atención.

En los primeros días de octubre, asistí a un taller del cabildo. Con el fin de dar a conocer mi investigación a la comunidad, Luis Alfonso y Luis Conejo me pidieron el favor de comunicarle a la comunidad que estaba realizando una investigación sobre mujeres kichwas. En algunas conversaciones que tuvimos en la oficina del cabildo, surgió la inquietud de realizar un taller sobre participación de las mujeres kichwas en el cabildo en el marco de mi investigación. Esto, a su vez, sería un insumo para mi trabajo.

Llegué a las dos de la tarde ese día. Ya en marzo había hecho mi presentación ante la comunidad kichwa en el marco de una asamblea del cabildo, así que esta vez sería más fácil llegar a la gente. Sin embargo, esto para mí era secundario.

Entonces, pensaba el taller como un aporte de mi parte a los procesos de organización política de las mujeres en el cabildo. Es cierto, era soñadora. Sin embargo, esa era mi forma de retribuirles a las personas del cabildo su ayuda, su tiempo, su disposición y su amistad.

Cuando llegué al cabildo, Luis Conejo me saludó.

-¿Cómo vas? Ya está todo listo. Te van a dar un espacio en el taller para que hables de la tesis y digas que harás el taller ¿de una? –dijo Luis.

-¿Ante todos? Bueno, está bien –respondí.

En el auditorio del cabildo, había algunas personas de la comunidad. Había familias enteras hablando y compartiendo en grupos. Otros estaban sentados esperando. Había un proyector en el salón. Este proyectaba una presentación sobre “cuidados alimenticios en la población indígena”.

Media hora después empezó el taller. Una funcionaria del programa de seguridad alimentaria empezó impartiendo una charla sobre cuidados alimenticios en población indígena. Después, promovió la asistencia de los kichwas a una marcha contra la obesidad que se realizaría durante en esa semana. Al mismo tiempo, uno de los miembros del consejo de mayores del cabildo estaba repartiendo unas encuestas. En estas, los kichwas deberían evaluar los servicios recibidos por el programa y la calidad de los mercados que periódicamente eran donados a las familias kichwas.

Me llamó la atención que mientras todo esto transcurría, los kichwas continuaban hablando, compartiendo y hasta riendo. Cuando la funcionaria terminó, llegó Mónica al salón.

-Buenas tardes a todos –saludó.

Todos saludaron, casi al unísono: “Buenas tardes Doña Mónica”.

-Quiera hacerles un anuncio. Por favor hagan el trámite del carnet. Ya hay casos donde ustedes van al puesto de salud y no tienen la documentación al día. Hagan por favor ese trámite para que no tengan problemas. Lo otro es que al frente, en las

oficinas, se está tomando el peso y la talla. Si quieren al mismo tiempo pueden ir y hacer eso. Recuerden que todo esto es importante, es por su salud.

Mónica se retiró del salón. Pasaron algunos minutos y Luis me llamó al micrófono.

-¿Vienes?- susurró Luis.

Me puse cerca al proyector, frente a todas las personas. Tomé el micrófono y me presenté

-Buenas tardes a todos y todas –dije.

“Todos” habían respondido a mi saludo, solo los hombres.

-Quiero contarles que he venido realizando una investigación sobre las mujeres kichwas durante hace algunos meses. He estado visitándolos periódicamente y he tenido la oportunidad de hablar con algunos de ustedes. Lo que busca mi investigación es conocer las diferencias entre hombres y mujeres del cabildo, y analizar cómo las mujeres han vivido las experiencias de la migración y el comercio en sus vidas. En esta ocasión, los invito a un taller que se realizará el lunes de la próxima semana. El tema del taller es la participación de las mujeres kichwas en el cabildo.

Se levantó un hombre kichwa joven y levantó su mano pidiendo la palabra.

-¿Pueden ir los hombres? –ironizó.

-No, en esta ocasión solo mujeres –respondí.

Otro hombre se levantó y dijo algo.

-¿Vas a estar tú? –preguntó.

-Obviamente –respondí.

En la parte de atrás del auditorio escuché a alguien diciendo “ellas no pueden, tienen que ir acompañadas”. Eso para mí fue un preludio de que nadie iría a ese taller. De hecho, para mí era lo esperado. Me sentí muy observada. Algunos hombres kichwas me miraron fijamente, tal vez por curiosidad, tal vez por vigilancia. Teniendo en

cuenta la reacción de los hombres, y algunas cosas que Susana me había mencionado sobre la timidez y la apatía de las mujeres kichwas hacía estos procesos, entendí que la asistencia de las mujeres a tal taller era poco factible.

Entonces, le di el micrófono a Jeaneth. Ella tenía una actividad de integración para la comunidad. Se trataba de un juego infantil clásico: “stop”. En este juego, se conforman grupos de personas, cada una con papel y lápiz. Hay un vocero que dirige el juego. Este propone una letra, y con base a esta, los grupos deben escribir palabras que empiecen por dicha letra. Usualmente, se escriben ‘verbos’, ‘objetos’, ‘nombres’, ‘animales’, ‘colores’, entre otros. Era Jeaneth quien lideraba el juego y proponía la letra. Los kichwas conformaban grupos de varias personas y jugaban al stop. Al final del juego, el grupo ganador tendría un premio.

Estos recuerdos me llevaron a pensar en Jeaneth, su trabajo y su posición ante la comunidad. También sentí curiosidad por la manera en la que los hombres hicieron preguntas sobre el taller. Desde mi perspectiva, ellos estaban preguntando por las mujeres y respondiendo por estas indirectamente. Quería saber cómo todo eso se manifestaba en la experiencia de Jeaneth.

-Jeaneth, quisiera hablar de mujer y género. ¿Cómo ves a la mujer kichwa hoy?

-Bueno –suspiró- la situación ha cambiado. Ha cambiado porque la mujer antes era de casa, de hogar. Por supuesto, la mujer estaba al cuidado de los hijos pero también tenía que participar en la producción, en la parte comercial. Sin embargo, quien tenía que ejercer y salir a la parte de comercializar y vender era el hombre. Las mujeres se quedaban en la casa con los obreros. La mujer era sumisa.

-¿Y han cambiado las cosas? –pregunté.

-Eso ha cambiado. Hoy en día, la mujer y las nuevas generaciones de mujeres cambiaron. Las mujeres de esta generación entraron a la universidad, hubo revolución. Puedo visualizar que la mujer tiene una mejor proyección, piensa en su realización personal y profesional, tiene conceptos mucho más amplios.

-¿Y qué pasa con los hombres kichwas? –pregunté.

-Yo pienso que de por sí en la comunidad el hombre es machista. Es como si existiesen ciertos roles que cada uno debe cumplir. Están marcados cada uno, hombre y mujer. Por ejemplo, sí te voy a decir que en una casa kichwa es muy raro ver al hombre preparar la comida, es extraño porque esa es la costumbre. Pero, yo veo que hoy la mujer ya tiene ese campo de acción y sale. Es una mujer muy trabajadora. Yo admiro mucho cuando veo esas señoras cargando bultos con yo no sé cuántos kilos y digo ¡wow! –Exclamó- es una mujer con mucha fuerza. La mujer kichwa es fuerte, fuerte por todo lo que tiene que manejar, los veinte roles que tiene que manejar.

- Sí, yo también las he visto cuando hay entregas de mercados. Me parece increíble, yo no puedo con todo eso. Pero bueno, ¿tú has vivido todo eso que me dices?

-¿Aquí en el cabildo? Yo digo que no. Pienso que no está tan marcado eso de que “tú eres hombre” y “haces esto”. Aquí quien tiene las capacidades y el talento para hacer algo tiene las puertas abiertas. Hoy tú ya puedes visualizar que la mujer tiene mucho más arranque, mucha más energía para hacer cosas. De por sí, la mujer es más organizada, así lo veo yo.

-¿Se han organizado las mujeres en el cabildo? –pregunté.

-Bueno, hoy en día tu puedes ver que hay mujeres desempeñando diferentes actividades, pero veo que falta mucha más fuerza. Sin embargo, creo que eso está dado porque la mujer se ha venido preparando. Aún así, yo veo que la mujer nativa todavía es muy sumisa. En cambio la mujer de última generación la veo un poco más abierta.

-Me imagino que eso también lo ves proyectado en el Comité de Mujeres ¿Has estado ahí?

-¡Ah bueno! Mira, básicamente había un Comité de Mujeres. Yo no tuve la oportunidad de participar con ellas porque no estaba acá. Desconozco las razones por las cuales quedó en stand-by. Ahorita está empezando otra vez, y tengo como muchas ideas en mente que se pueden hacer.

-Seguro las hay, ¿cuáles son? –pregunté.



-Con el Comité de Mujeres me surgió algo así como que las mujeres tienen mucha fibra y que con ellas se pueden hacer muchas cosas. La mujer mueve mucho. Lo que te digo, me parece que la mujer es una persona mucho más organizada, incluso en el cabildo. Yo visualizaba un comité así: “un comité social que ayude a las mujeres con muchas necesidades, que tenga fondos y que las personas puedan ser ayudadas y acompañadas”.

-Entiendo.

-Por supuesto, no se trata de salvar el mundo pero sí de que tú ayudes y le des un apoyo a esa persona que no está sola, que la acompañes, que si necesita algo ahí estés. Visualizo a la mujer como una líder, que pueda tener una economía independiente, que pueda pensar por sí misma, una mujer empresaria y comprometida.

"La mujer líder", pensé.

-Yo creo que lo del comité puede ser primero un comité pequeñito que se fortalezca poco a poco hasta que se estabilice. Luego que venga una lluvia de ideas de todas. De ahí puede salir lo de la mujer empresaria aunque eso depende de qué tantas necesidades hay. Después miramos algo que todas podamos crear en común. Hacemos ese llamamiento a las mujeres y se expone un plan de trabajo. La idea es que seamos un comité y que podamos hacer el llamamiento a las mujeres cuando tú des fruto de eso, cuando des ejemplo. Pero ante todo cuando empieces por ti misma primero.

-¿Y qué pasa después? –pregunté

-Entonces surgiría la conciencia de que tenemos muchas cosas que hacer al interior del cabildo, de que tenemos actividades y que podemos organizarlas. Por ejemplo, diciembre, pensamos en los niños que merecen tener un regalito, un detallito, porque hay personas de escasos recursos. Obvio, los recursos toca buscarlos. De ahí me surge la idea de tener una cooperativa, que salgamos a vender gaseosa y tengamos lo de los regalos. Otra cosa que se me ocurre y que se puede crear es

una bolsa de empleo, recibir hojas de vida y empezar a ubicar a las mujeres en diferentes puestos de trabajo.

-Eso es un arduo trabajo –comenté- pero, si se puede hacer, sería bueno.

-Eso requiere de cambio de mentalidad, de abrirse un poco, es un proceso educativo. Si tú cambias un poquito tu pensamiento y dices “yo puedo”, seguro que lo vamos a hacer. Esto lo necesitamos. Espero que el comité surja otra vez. A mí me emocionan todas estas cosas. Pienso que es bonito que las mujeres se organicen colectivamente y empiecen a trabajar por sí mismas. Las mujeres tenemos un lugar especial, pero también nos aqueja la opresión por “ser mujeres” de muchas maneras, precisamente por eso mismo. Esa es mi opinión.

Ya estaba anocheciendo cuando me despedí de Jeaneth y salí de la oficina del cabildo.

"Espero tener noticias del Comité de Mujeres, ojalá algún día", pensé.

***“Yo opino que todos deberíamos ser iguales. No veo por qué la mujer tiene que estar callada o esperar a que el esposo le dé permiso”***

**Agosto de 2012**

**Conversación con Susana Terán**

La discriminación que viven los kichwas en Bogotá no está dada por su condición de indígena sino más bien por su extranjería. Había oído de Mónica y Luis Alfonso que por la condición de “extranjeros”, algunos derechos fundamentales como el acceso a la salud habían sido “vulnerados”. Antes, también había escuchado sus historias de cómo los kichwas no eran atendidos en instituciones de salud por ser “ecuatorianos”. A muchos se les decía “váyase a su país que allá lo atienden mejor que aquí”.

Susana era consciente de su propia discriminación. No sólo la había vivido a través de su familia, sino también en su vida propia. El no hablar la lengua, no adoptar el vestido tradicional a diario y celebrar las fiestas tradicionales fueron las

consecuencias de toda esa opresión que se genera cuando se es extranjero en la ciudad. Quería saber si Susana atribuía a esa realidad de discriminación el haber incursionado en la política del cabildo.

-¿Cómo te metiste en todo del cabildo kichwa? –pregunté.

-Te cuento –respondió Susana- al principio, el que inició esto fue mi señor padre. El fue el que estuvo acá reunido porque siempre ha querido ver reunida a la comunidad. En ese entonces él me decía “mira hija, ahora se está creando el cabildo vamos a ser más unidos, va haber más progreso, van a hacer más derechos”. A nosotros, a pesar de haber nacido acá, se nos desconocían muchos derechos.

-¿Así te metiste en política?

-Sí, prácticamente esto es como uno meterse en política. Entonces queríamos ver cómo lograr una atención mejor para los indígenas, ver cómo ha sido el trabajo de nosotros en los tejidos y en las artesanías, y ver cómo eso podía tenerse más en cuenta más.

-¿Y cómo fue tu participación en ese proceso?

-Al principio fue por información de mi papá –Susana sonrió- Ya después me gustaba estar ahí reunida pero de lejitos. Si había algún evento allá, pues iba para reencontrarnos con los conocidos. Por ejemplo, con la familia del gobernador, con Luis Alfonso nos conocíamos de antes. Estudiábamos juntos en el colegio. Para esa época ellos vivían en el barrio San Fernando y yo en el 12 de Octubre. Ya después nos distanciamos porque ellos se fueron para un barrio y nosotros para otro. En el cabildo fue que nos venimos a encontrar.

No entendía bien cómo Susana siendo tan lejana al cabildo en un principio, llegó a ser la vicegobernadora.

-¿Cómo llegaste a ser vicegobernadora? –pregunté.

-Fue por el Comité de Mujeres –Respondió- en el 2009 estaba creado el Comité de Mujeres. Era un grupo que estaba conformado por mujeres jóvenes, adultas y mayores, pero eso sí, todas mujeres. Empezamos a ver que era bueno buscar la

participación de las mujeres, de nosotras, de que no vieran a la mujer como la que está “ahí al lado”, sino que nos tuvieran en cuenta. Nos reunimos todas, y eso que la mujer kichwa es tímida.

-Si me he dado cuenta –dije.

Susana y yo nos reímos.

-Mira –dijo Susana- la mujer kichwa es tímida. Le da como miedo o pena hablar. Con uno hablan, pero ya en público no pueden. En ese entonces vimos que reuniéndonos así y tratándonos más amistosamente podíamos lograr cosas juntas. Hacíamos actividades, hacíamos paseos y en ese año nos dieron la preparación del Inti Raymi. En esa ocasión fuimos casi doce mujeres que nos encargábamos de diferentes actividades. Lo sacamos todo adelante.

El cese del Comité de Mujeres no impidió que las mujeres siguieran reuniéndose y preparando colectivamente la festividad del Inti Raymi. En la segunda semana de Junio fui invitada por Luis Alfonso a esta celebración. Me pidió que asistiera porque “seguro ahí conocería más de los kichwas”.

El 23 de junio se celebró el Inti Raymi en el barrio Bonanza. Luis Alfonso me dijo que llegara a las 8PM. Yo llegué, acompañada por una amiga, un poco antes de esa hora. Fuimos recibidas por dos mujeres kichwas que estaban controlando la entrada de personas al salón.

Luego, vi a Luis Alfonso. El estaba vestido con sombrero, poncho azul, pantalón blanco y alpargates. Se trataba del traje kichwa tradicional. No era de esperarse que lo vistiera porque finalmente es el gobernador. Supuse que tenía que “dar ejemplo” porque se trataba de la celebración más importante del año para los kichwas, pero creo que también lo era para él.

-Hola ¿cómo estás? -preguntó Luis Alfonso.

-Bien, ya me ves, estoy aquí –dije.

-Sí, eso está muy bien. Te quiero presentar a alguien.

-¿Ah? ¿Quién?

Luis Alfonso me presentó al cónsul del Ecuador.

-Mira, ella está haciendo un investigación acá en el cabildo y viene con “ella” que me imagino que la está acompañando.

Luis Alfonso señaló a mi amiga

-Mucho gusto –dijo el cónsul- ¡qué bueno que hayan venido!

-Muchas gracias –respondí- bueno, los dejo hablar, voy a ver que hay por ahí.

-Están vendiendo bebidas ¿sí viste?

-Sí, pero yo no tomo mucho. Te dejo eso a ti.

Luis Alfonso se ríe. Yo, seguí dando vueltas por el lugar compré una botella de jugo y me senté en una mesa con mi amiga.

-¡Tan bonito todo! –exclamó mi amiga.

-Sí, lo es –respondí.

A las 10:00 PM, se dio apertura a la celebración con un discurso del gobernador sobre la importancia del Inti Raymi para los kichwas. Luego, un hombre del Consejo de Mayores de la comunidad empezó a motivar a las personas para que “tocaran música”, bailaran y cantaran.

-¡Todos! ¡A romper canilla! –exclamó el hombre.

Con eso, todos los músicos y los asistentes empezaron a bailar y a ponerse a tono con la celebración. Se conformaron grupos de músicos reunidos en un círculo. Alrededor del círculo, los músicos interpretaban instrumentos como la armónica, los tambores, las guitarras y los violines. Al mismo tiempo, bailaban. Rodeando el círculo, había personas que danzaban golpeando suavemente los pies contra el suelo al estilo de una marcha. Cuando le pregunté a alguien por cómo se llamaba ese estilo de baile, me dijo que se llamaba el “zapateado”.

A algunos hombres los vi disfrazados, o portando la máscara del “Aya-Huma”. Se trataba de una máscara tejida de varios colores, que simbolizaba un rostro humano con una nariz prominente y unos adornos en la cabeza. Había leído antes en un artículo del periódico “El Telégrafo” del Ecuador que la palabra Aya-Huma está compuesta de dos palabras quichuas: el “aya” que significaba fuerza, energía y poder de la naturaleza, y el “huma” que quería decir líder, guía y dirigente. Así, el Aya-Huma es una figura de líder ritual y guerrero, poseedor de la energía de la naturaleza.

El salón empezó a llenarse de personas cada vez más y más. Había nuevos círculos de músicos y bailarines. Muchos de esos círculos estaban conformados por jóvenes adolescentes que habían cortado su cabello, vestían jeans y zapatillas. En otros, había mujeres que a diferencia de los jóvenes, lucían su traje kichwa.

Las mujeres estaban a cargo de las comidas y la atención a los invitados. En el área de las comidas, Susana estaba junto a otras mujeres vigilando cómo se desarrollaba el evento. Iba de un lado a otro en el salón, y me di cuenta que estaba verificando que “todo estuviera bien”.

Susana hacía referencia a ese tipo de integración y colaboración de las mujeres hacia la comunidad. Pensé que ese era el tipo de colaboración mutua entre mujeres a la cual se refería Susana.

-O sea que con la preparación del Inti Raymi te integraste al comité y ahí vino todo lo del cabildo, la vicegobernación –dije.

-Pues a mí al principio me gustaban los talleres y no hablaba mucho porque yo toda la vida he sido tímida. Es que a mí me da pena también. Pero si había alguna actividad yo me metía ahí. Luego con el Comité de Mujeres nos fuimos integrando muchas de nosotras. Ya después, en ese tiempo, me ofrecieron la vicegobernación. Yo decía “¡huy no! Eso es como meterse en política”, pero ya después con el apoyo de todas las mujeres acepté.

-¿Qué ha pasado con el Comité de Mujeres?

-Por muchas cosas se fueron retirando varias líderes. Decían que les demandaba tiempo, y tú sabes, la mayoría están trabajando en las artesanías y el arte propio, pero también tenían que estar pendientes del hogar. Por eso se acabó todo.

-¿Cuáles fueron las apuestas del Comité de Mujeres en ese entonces?

-Lo que nosotras nos dimos cuenta es que siempre hay un machismo. El hombre siempre es el que tiende a manejar todo. Uno ve por ejemplo con la entrega de mercados. Es la mujer la que viene acá a retirar el mercado y ¡la que carga el bulto es la mujer! –exclamó Susana- es que por ejemplo, a mí las mujeres me contaban muchas cosas.

-Sobre el machismo.

-Así es. A uno las mujeres le contaban cosas sin que el esposo se diera cuenta. Ellos mostraban ese machismo y ellas tan calladas. Entonces venían y le decían a uno cosas privadas y decían “yo le cuento esto pero que mi esposo no vaya a saber”. O sea, era como que confiaban en uno pero había cierta cosa de que los hombres iban mandando sobre ellas. Por ejemplo los juegos. Ellos se van a hacer deporte y a jugar los lunes, y ellas atendiendo el puesto.

- ¿Y qué opinas tú sobre eso?

-Yo opino que todos somos iguales, que así como ellos tienen su independencia, uno de mujer debe tenerla. No veo porque la mujer tiene que estar callada o esperar a que el esposo le de permiso. Los derechos y las obligaciones deben ser por iguales. Los hombres necesitan espacio, nosotras las mujeres también.

-¿Sucede en el cabildo también?

-Claro, he tocado el tema de que las mujeres no participan en el cabildo y “no pasa nada”. De todos modos, el hombre impone más. Otra vez, va el caso de los deportes. No hay un solo caso donde las mujeres participen en otra actividad que no sea la cocina. Si hay una actividad física, tú no las ves a ellas ahí, en cambio al hombre sí.

Era tarde. Terminé mi conversación con Susana y me despedí de ella.

-Cualquier cosa que necesites, llámame. Te colaboro con las mujeres, en caso de que necesites hablar con ellas.

-Bueno, gracias por todo. Cuídate mucho, te estoy llamando.

### **CAPÍTULO 3**

#### **La acción colectiva femenina y la validación del estatus cultural y político de las mujeres kichwas del cabildo: análisis desde la subordinación, la opresión y la diferencia**

Lupe, Mónica, Susana y Jeaneth han proporcionado relatos y experiencias de vida donde se reflejan representaciones culturales de las mujeres kichwas como “gestoras de vida”, “trabajadoras”. “fuertes” y “líderes”. En estos escenarios, cada una de estas representaciones valida la posición cultural y política de las mujeres kichwas tanto en la colectividad como en el cabildo. Así, el Comité de Mujeres se ha configurado como un espacio de posicionamientos, sueños e ideales de las mujeres kichwas. Desde este lugar, se ha contribuido a la visibilización de la subordinación, la exclusión y la desigualdad de género. Empero, la división inequitativa del trabajo entre hombres y mujeres en la comunidad kichwa, ha afectado la construcción de una acción colectiva de las mujeres kichwas y su inserción en los espacios políticos del cabildo indígena, perjudicando así sus procesos de organización interna y el desarrollo de sus reivindicaciones políticas. A continuación, analizaré esto a partir de los relatos en mención.

#### **La construcción de la posición cultural de las mujeres kichwas: reproducción y trabajo**

En los relatos y experiencias de Lupe, Susana, Jeaneth y Mónica, es posible vislumbrar representaciones de las mujeres kichwas como “gestoras de vida”, “trabajadoras” y “fuertes”. Tales representaciones sustentan sus posturas sobre la posición de las mujeres kichwas tanto en el cabildo como en la colectividad. Esto, se materializa en el plano del cuidado, la reproducción biológica y cultural, y el trabajo en el comercio. A su vez, esto remite a consideraciones propias de las mujeres en



mención sobre lo que es opresivo para las mujeres kichwas, y lo que dignifica a las mismas.

En primer lugar, para Lupe las mujeres tienen un rol fundamental en la reproducción de los valores y la transmisión de saberes de la colectividad. En este sentido, en el marco del hogar y la educación no sólo se transmiten las prácticas como la lengua, sino todos los comportamientos, roles y actividades propias de los kichwas. Con relación a esto, Lupe sostuvo que:

“El hogar es donde se transmite la lengua oral. Dentro del hogar es donde ellas enseñan todo sobre sus saberes y transmiten el conocimiento sobre la cosmovisión indígena. Ella es un eje fundamental y central del hogar porque a través de ella se transmite la cultura. Es cierto que los roles en la ciudad se han transformado, pero siempre la mujer kichwa va a tener a cargo la educación de sus hijos. Como gestora de vida, la mujer kichwa es fundamental dentro de la comunidad. Por eso la mujer se respeta, porque tiene esa similitud con la madre tierra de dar vida<sup>4</sup>.”

Así, las mujeres kichwas no sólo tienen que engendrar biológicamente a la comunidad, sino que también tienen que reproducirla culturalmente. Esto es un rasgo comúnmente compartido por diversos grupos étnicos que usan esta representación cultural de las mujeres indígenas con el fin de impulsar una política étnica. En este sentido, las mujeres kichwas cumplen un papel fundamental en la colectividad puesto que a través de su acción se garantiza que esta no desaparezca, y se procura la continuidad de la acción política del cabildo kichwa. De este modo, Lupe valora positivamente el rol de las mujeres kichwas en el hogar. Si bien, añade que en cierta manera los roles de estas han cambiado en el espacio de la ciudad, su papel como reproductoras biológicas y culturales permanece y aparece como legítimo. Desde luego, el “engendrar” vida no es concebido por ella como una subordinación. La subordinación no está dada solamente por el hecho de que las mujeres reproduzcan vida. Es precisamente, la actividad de “dar vida”, transmitir saberes y reproducir la cultura lo que dignifica la posición de las mujeres kichwas en la comunidad. Esto, las dota de “respeto” y distinción.

---

<sup>4</sup> Conversación con Lupe Amaguaña, 17 de septiembre de 2012.

En segundo lugar, a diferencia de lo narrado por Lupe, Susana, Jeaneth y Mónica perciben como opresivas aquellas actividades y roles que las mujeres kichwas tienen que asumir en el plano de lo doméstico. El hecho de que las mujeres asuman gran parte de la carga de trabajo en el comercio, realicen diversas tareas en el plano del hogar y la familia -todas relacionadas con la educación, el cuidado y la transmisión de saberes- sin el acompañamiento de los varones, pone a las mujeres kichwas en situación de desigualdad ante estos. Desde sus perspectivas, tal hecho propicia la ausencia de las mujeres kichwas en espacios masculinos como el deporte y la política, y favorece su silenciamiento en el ámbito de lo doméstico. Todo esto se manifiesta en palabras y acciones como “callarse”, “doblegarse”, “no tener voz y voto”, “ser autorizado” y “mandar”, y en fenómenos como el “machismo”. Susana concibe esto de la siguiente forma:

“Lo que nosotras nos dimos cuenta es que siempre hay un machismo. El hombre es el que tiende a manejar todo. Un ejemplo claro es cuando uno ve la ‘canasta’ (el programa de canasta alimentaria del cabildo). La que viene acá a retirar el mercado es la mujer. El hombre ve que ella es la que está cargando el bulto y no hace nada. Yo venía escuchando ya cosas. Ellas a uno le contaban a uno cosas sin que el esposo se diera cuenta porque es por puro machismo que ellos muestran que no hablan. Entonces confiaban en uno y me decían ‘yo le cuento esto pero que mi esposo no vaya a saber’. Los hombres siempre iban mandando sobre ellas. Ellas siempre deben estar pendientes de abrir el puesto mientras que ellos se van a su juego los lunes, y la que se queda atendiendo sola el puesto es la mujer<sup>5</sup>.”

Susana se muestra como testigo del machismo, uno que se refleja en vivencias específicas de mujeres kichwas que callan y “ocultan cosas” a los hombres a causa de este. En el secretismo que se percibe en las actuaciones de las mujeres kichwas, se vislumbra una reacción frente al miedo. Este miedo se materializa en el hecho factual de que los hombres kichwas lleguen a conocer todos los secretos de las mujeres, sobre todo, en el ámbito de la familia y la unión marital. Así, los hombres se muestran como personas que tienen la potestad de manejar el entorno social y la individualidad de las mujeres kichwas. Esto, se resume en una intención de controlar los comportamientos de estas, relegándolas al trabajo en el comercio y el hogar. Esto último se manifiesta en la dificultad con la que las mujeres kichwas asumen

---

<sup>5</sup> Conversación con Susana Terán, 26 de septiembre de 2012.

actividades en el marco del programa de seguridad alimentaria del cabildo, tales como recibir los mercados y “cargar” los bultos de alimento. Desde lo afirmado por Susana, se puede identificar cómo debería ser el trabajo de los kichwas –hombres y mujeres- tanto en el marco del hogar como en el comercio: equitativo, colectivo y compartido.

En tercer lugar, en la experiencia de Jeaneth con relación a otras mujeres kichwas, se ve cómo el papel de estas en el manejo de los alimentos y su responsabilidad en la entrega de mercados del programa de seguridad alimentaria del cabildo, resultan ser hechos opresivos. Sin embargo, para ella esto puede ser reflejo de la fortaleza de las mismas, hecho que las hace “admirables”. Esta posición ambivalente se representa de la siguiente manera:

“La situación de las mujeres ha cambiado. La mujer antes era una mujer de casa, de hogar, una mujer que estaba al cuidado de los hijos pero que también era muy participativa en la parte de producción, en la parte comercial pero, quien ejercía esa parte de salir a comerciar y vender era el hombre (...) Yo pienso que de por sí el hombre en la comunidad es machista. No sé, es como si hubiera ciertos roles que cada uno debe cumplir. Entonces lo que yo digo es que era la mujer en la casa, en el hogar y eso. En una casa kichwa es muy raro ver al hombre kichwa preparando la comida, es muy extraño. Hoy en día no. Yo veo que la mujer sale. A mí se me hace que la mujer kichwa es muy trabajadora. A veces admiro cuando veo a esas señoras cargando bultos con yo no sé cuántos kilos. Es una mujer con mucha fuerza, fuerte por todo lo que tiene que manejar, los veinte roles que tiene que manejar<sup>6</sup>.”

Lo que para Susana resulta ser muestra del machismo, para Jeaneth es la fortaleza de la mujer kichwa. Empero, esto no conlleva a una negación del machismo puesto que para ella este fenómeno siempre está presente en la comunidad. El hecho de que las mujeres manejen asuntos relacionados con los mercados, “carguen bultos” y sean fuertes, dignifica su posición social. A pesar de que el machismo haga presencia, en la experiencia de Jeaneth las mujeres kichwas adquieren un estatus culturalmente positivo a través del imaginario de su fortaleza tanto física como mental. Esto se puede concebir como una pequeña esperanza que tienen las mujeres kichwas para salir de esos lugares de opresión. Empero, esto contrasta

---

<sup>6</sup> Conversación con Jeaneth Quinche, 10 de diciembre de 2012.

abruptamente con los roles impositivos de las mujeres kichwas en el comercio y el hogar. Cabe entonces preguntarse hasta qué punto la idea de la fortaleza de la mujer kichwa presente en el relato de Jeaneth, puede convertirse en un territorio de subversión de esos roles impositivos, y en qué medida la fortaleza misma revierte el carácter opresivo de sus actividades en el comercio y en el hogar.

Para Mónica, si bien, hay hombres y mujeres que se proyectan como buenos líderes, el machismo silencia a las segundas y hace que su participación en el cabildo sea poca. Entonces, las mujeres son anuladas en el espacio de lo político:

“Yo digo que eso es como igual (la relación entre hombres y mujeres) porque por ejemplo, hay mujeres que son muy buenas líderes (del cabildo) y hombres que también. Sin embargo, muchas veces por ese modo de pensar como tan machista, (los hombres kichwas) no dejan que las mujeres hablen y tengan voz y voto. Ellas no pueden opinar si no es porque el esposo lo autoriza. <sup>7</sup>.”

En la postura de Mónica, el machismo que viven las mujeres kichwas es definido por acciones como “no poder hablar”, “no tener voz y voto” y “no ser autorizadas”. Esto repercute en la presencia de las mujeres en el espacio político del cabildo. Desde el relato de Mónica, el machismo tiene un efecto anulador y silenciador. Este impide que las mujeres hablen y tengan poder de decisión; esto se refleja en la potestad de tener “voz y voto”, enunciada por ella misma. La posibilidad de que las mujeres kichwas subviertan el silencio y tomen decisiones por su cuenta es algo mediado por la acción autorizadora de los hombres kichwas. Esto, también puede ser visto como la negación de la autonomía y la independencia femenina, una que es necesaria para la consolidación de los procesos de organización política del cabildo.

En los relatos de Lupe, Susana, Jeaneth y Mónica, se reflejaron representaciones de las mujeres kichwas de la colectividad como “gestoras de vida”, “trabajadoras” y “fuertes”, a partir de las cuales asumieron posturas sobre la posición de las mujeres kichwas en la comunidad y en el cabildo. En estas posturas, la implicaciones de los roles y las actividades de las mujeres kichwas en el espacio del hogar y el comercio, pueden entenderse desde dos escenarios. Por un lado, el papel que cumplen las

---

<sup>7</sup> Conversación con Mónica Palacios, 16 de octubre de 2012.

mujeres en la reproducción cultural y biológica de la comunidad, si bien sirve a una política étnica específica del cabildo y del colectivo kichwa, dignifica a las mujeres al asumir una responsabilidad en la gestión de la vida. Por otro lado, el desarrollo de tareas y actividades en el marco del hogar y el comercio en condiciones de desigualdad de género, resulta en dinámicas de opresión y subordinación de las mujeres kichwas. Estas últimas, se materializan en vivencias de la entrega de mercados del programa de seguridad alimentaria del cabildo, y en dinámicas de confianza y secretismo entre mujeres kichwas.

### **Lo misha y lo kichwa: la confluencia de dos lugares de enunciación**

La identidad cultural de Mónica se configura a partir de dos lugares de enunciación que confluyen y oscilan entre sí: lo misha y lo kichwa. Por una parte, Mónica se asume como misha a partir de la unión matrimonial con Nelson Tuntaquimba, y su relación con su hija, Indy Tuntaquimba. Por otra parte, Mónica se ha asumido como kichwa a través del vínculo que ha establecido con Otavalo, las apreciaciones que ha generado sobre los cambios en las prácticas culturales de los jóvenes kichwas en la ciudad, y su interacción con la comunidad en el marco del trabajo del cabildo. En medio de esto, Mónica ha incorporado prácticas culturales kichwas que asimila y refuta simultáneamente. Esto es reflejo de las negociaciones internas de Mónica sobre ciertas prácticas que compaginan o no con su estilo de vida.

Mónica se asume como una mujer “misha”, lo cual corresponde a una feminización de lo “mishu”, es decir, de lo mestizo. La identidad misha es adquirida a través del vínculo matrimonial con Nelson Tuntaquimba, el reconocimiento abierto de este por parte de la comunidad, y su trabajo en el cabildo. Esto, puesto en palabras de Mónica:

“Siempre he trabajado con el cabildo como gestor técnico en salud pública y también en el proyecto de salud tradicional. Me tocaba ir a visitar a las familias y ver qué necesidades tenían. Por eso es que la comunidad me conoce, porque siempre me ha tocado ir a visitarlos. Casi siempre la comunidad me identifica porque como fui la primera gestora, fui la esposa del gobernador y la secretaria

del cabildo, entonces siempre me han identificado y me han conocido como kichwa<sup>8</sup>.”

El ser esposa de un ex-gobernador y trabajar cercanamente a la comunidad, es lo que permite Mónica que sea identificada como kichwa. En este escenario, Mónica entra al entorno social de los kichwas, y a partir de sus propias posiciones de enunciación aprecia, decide y negocia las prácticas que está dispuesta a incorporar en su vida cotidiana. Este proceso está marcado por rupturas, conflictos y dudas individuales.

Lo anterior se refleja en la relación que Mónica guarda con Indy, y en cómo esta le reprocha y la persuade de identificarse con la cultura kichwa. Esto se puede analizar a través de algunos pensamientos de Mónica sobre llevar el vestido tradicional:

“Pues yo me lo coloco (el traje), pero como yo le digo a mi hija: ‘no me siento bien’. Me siento kichwa por mucho y porque me identifico con muchas cosas pero ya se me hace que ponerme el traje es como algo tan sagrado porque la mujer es indígena, ellas son indígenas y tienen sus facciones y todo. Yo me coloco el traje y mis facciones no van. Para mí es como si estuviera irrespetando el traje e irrespetándolas a ellas. Yo me pongo el traje y hasta a veces cuando la comunidad me ve me dice ‘¿cómo está Doña Mónica? Tan bonita que se ve con el traje. Colóquese el traje, ¿por qué no se lo coloca?’, pero yo digo que es como si me estuviera irrespetando algo, como si yo me estuviera poniendo el traje de ellas por vanagloriarme de que tengo el traje y de que puedo ser kichwa pero no lo soy. Entonces mi hija me dice ‘pero mami, si tú eres más indígena, tú qué no compartes, todo lo compartes, todo lo has vivido con ellos’. Pero entonces es algo con lo que no he podido. No es porque me dé pena, sino que siento que es algo de respeto. Yo veo que muchas niñas llegan y ahí mismo es a ponerse el traje, como para que me identifiquen con ellos. El traje es como tan de ellas, de las mujeres kichwas, y es algo como tan de respeto<sup>9</sup>.”

El respeto opera como un obstáculo que impide a Mónica infringir el espacio cultural de lo kichwa, sobre todo en lo relacionado con el vestido tradicional. En este punto, Mónica no está dispuesta a negociar la incorporación de esta práctica a su estilo de vida. Frente a esto ha generado un posicionamiento sobre cómo mujeres externas a la comunidad visten el traje kichwa sin respetarlo.

---

<sup>8</sup> Conversación con Mónica Palacios, 16 de octubre de 2012.

<sup>9</sup> Conversación con Mónica Palacios, 16 de octubre de 2012.

En la relación con Otavalo, Mónica ha asumido posturas sobre cómo la cultura kichwa y las prácticas de los jóvenes han cambiado en el espacio urbano de Bogotá. Frente a esto, Mónica defiende las prácticas propias de la cultura kichwa. En sus posturas, lo misha y lo kichwa se relacionan de forma dialógica en sus concepciones sobre la vida de los jóvenes kichwas. Tal cuestión puede analizarse a la luz del siguiente relato:

“¡Ay no! Es muy bonito (Otavalo), lo que viven allá, cómo se crían los niños, es muy bonito. Hay algo que yo me cuestiono mucho y es como (los jóvenes) llegan, llegan a vivir aquí y ellos cambian, siendo que pueden traer tanta cosa tan linda, tan pura y tan sana, pero llegan aquí y pues no. Los hombres empiezan a crecer al modo occidental, se cortan el pelo y asumen otra cosa. Como que no, yo digo que es cuando más ellos deberían tener (su identidad), o sea, el hogar, la familia, ellos deberían tener esas costumbres fuertes, no dejar que se meta lo occidental y que influya en ellos porque cambia su modo de vestir, su modo de comer, ya cambia el modo de criar a sus hijos y hasta la misma autoridad cambia. Como que se vuelven más débiles y dejan que los niños cojan malas costumbres de los jovencitos. Es más, que los indígenas se asuman más. Ya imagínese, esos pantalones todos apretados, con esos aretes, maquillados. Yo digo que eso no debería ser<sup>10</sup>.

De este modo, Mónica asume una posición sobre cómo lo “occidental” no debería cambiar las prácticas de los jóvenes kichwas que llegan a Bogotá. En este sentido, lo occidental se evidencia como algo “invasivo” que podría llegar a transformar negativamente la cultura kichwa. Así, Otavalo simboliza una pureza cultural que no debe ser alterada, una imagen de la cultura kichwa en su estado más original y prístino. De este modo, lo occidental también se equipara a lo urbano, espacio en el cual la frontera entre lo mishu y lo kichwa se diluye para generar nuevos modos de ser indígena kichwa en la ciudad.

La identidad cultural de Mónica se ha construido en medio de la confluencia de dos posiciones de enunciación: lo misha y lo kichwa. De la relación dialógica que se establece entre estas, Mónica asume posturas sobre las prácticas que aprecia, negocia e incorpora en su vida cotidiana. Este proceso se caracteriza por involucrar

---

<sup>10</sup> Conversación con Mónica Palacios, 16 de octubre de 2012.

disputas, conflictos y tensiones, relacionadas con la puesta en marcha de dichas prácticas. Esto último, señala una dinámica compleja de construcción individual y personal de su identidad cultural.

### **El Comité de Mujeres: un espacio de reivindicaciones y sueños**

El Comité de Mujeres se ha desarrollado como un espacio de posicionamientos, sentimientos, luchas e imaginarios de las mujeres kichwas sobre los procesos de organización política del cabildo y de la comunidad. En el marco de este, Lupe, Susana, Jeaneth y Mónica han generado posturas sobre cómo debería ser la posición de las mujeres kichwas en estos escenarios, todo a través de sus relatos de la conformación del Comité de Mujeres, sus principales apuestas, los hechos que motivaron su cierre y su actual proceso de reapertura. En este contexto, la significación de la representación de las mujeres como gestoras de vida adquiere relevancia puesto que permite edificar la acción colectiva de las mujeres kichwas del Comité de Mujeres, y al mismo tiempo, legitima simbólicamente la participación y la presencia política de estas en el cabildo. Otro elemento que dota de legitimidad la acción de la organización femenina, es la relación de colaboración política entre mujeres mishas y kichwas, así como el respeto mutuo que existe entre estas. Así, el Comité de Mujeres se convierte en un espacio de integración entre mujeres kichwas, que se asumen como conscientes de su papel en la comunidad y en el cabildo.

En las apreciaciones de Lupe sobre el rol de las mujeres kichwas en el cabildo y en el Comité de Mujeres continúa promoviéndose la representación de estas como gestoras de vida. De este modo, se valida la participación de las mujeres en los procesos de organización política del cabildo en función de este rol. Esto, puesto en las palabras de Lupe:

“Desde que yo era muy chiquita como que nunca vi a una mujer kichwa participando en otros escenarios diferentes a los de su hogar y los del trabajo aquí en Bogotá, porque en el Ecuador si he escuchado muchas historias de mujeres que han luchado por la reivindicación de los derechos de las mujeres indígenas, de los pueblos originarios y aquí en Bogotá como que siempre fue un cambio positivo ver a las mujeres dentro de las organizaciones. No que participaran porque siempre han estado participando desde su hogar



transmitiéndonos todos los conocimientos, pero participar dentro de una organización no, antes no<sup>11</sup>.”

Desde este punto de vista, la participación de las mujeres kichwas en el cabildo no ha sido un hecho reciente. Más bien, ha sido una realidad construida a través del tiempo. Al ser gestoras de vida, las mujeres kichwas obtienen un lugar de prestigio y respeto que las dota de legitimidad para organizarse políticamente. Más aún, la participación de las mujeres no sólo es entendida en el plano de lo político, sino en el sistema de valores que cimienta la construcción social de la colectividad. Así se llega a una noción de la participación política femenina que puede ser entendida en el terreno de lo político y lo cultural.

El Comité de Mujeres no sólo se presenta como la oportunidad para situar a las mujeres kichwas como actores políticos del cabildo, sino también como un espacio de integración entre estas y las mujeres mishas. De este modo, la colaboración mutua entre estas mujeres en los procesos organizativos del Comité de Mujeres y del cabildo kichwa, no sólo permitió diluir la frontera entre lo que es y lo que no es kichwa, sino que también fortaleció la acción colectiva. Lupe se refiere a esto de la siguiente forma:

“Digamos que más adelante cuando ya existe una organización como la de los kichwas acá en Bogotá, si se empezó a ver la participación de las mujeres indígenas y no indígenas que se casaban con kichwas y había ese sentir de ‘kichwa adoptada’, y empezaron a trabajar en pro de la comunidad. Eso hizo que los procesos de liderazgo avanzaran hasta ahorita. Me pareció importante que las mujeres jóvenes que tuvieron la oportunidad de estudiar empezaran a participar aquí en los procesos. Siempre se tuvo en cuenta la voz de las mayores, porque las mujeres mayores son gestoras de vida. Entonces de allí que es importante tener su participación. No solamente las mujeres que van, se preparan y se forman académicamente son las que van a liderar esos procesos, porque la academia no va a poder tener el tipo de herramientas que nos permitan manejar esos saberes propios que nos transmiten los abuelos, los que han venido más adelante de nosotros. Por eso era importante la voz de las mayores, pero también las de las mujeres kichwas que tuvieron formación en algo técnico, tecnológico o profesional. Eso nos ha ayudado a recogerlos

---

<sup>11</sup> Conversación con Lupe Amaguaña, 17 de septiembre de 2012.

porque es un poco difícil que aquí en Bogotá como kichwas, como otavalos, se tenga un saber propio cuando lo propio no es de acá<sup>12</sup>.”

En el marco del Comité de Mujeres, las mujeres mayores tienen una existencia más elevada con respecto a otras mujeres kichwas. Las mayores tienen una posición superior a las mujeres jóvenes, puesto que se proyectan como un capital de saberes y conocimientos que sirven a la colectividad. Así, el Comité de Mujeres se presenta como un espacio de integración entre mujeres y sujetos responsables de la reproducción cultural de la colectividad.

El Comité de Mujeres ha estado atravesado por las trayectorias políticas de las diferentes mujeres kichwas en el cabildo. Por ejemplo, el Comité de Mujeres aparece como un vehículo a través del cual Susana alcanzó su posición como vicegobernadora de esa institución. Esto puede ejemplificarse desde sus palabras:

“En el 2009, se dio la creación del Comité de Mujeres. El Comité de Mujeres era un grupo que estaba conformado por jóvenes, adultas y mayores. Todas mujeres. ¿Qué buscábamos con eso? Pues habían varias, habían otras mujeres líderes y empezamos a ver que era bueno buscar la participación de las mujeres, de nosotras, que no vean solo a la mujer como la que está ‘ahí al lado’, sino que nos tuvieran en cuenta. Entonces empezamos a crear, todos los lunes nos reuníamos. Empezábamos a hacer actividades, a hacer rifas, empezamos a festejar entre nosotras los cumpleaños y así, porque por lo general la mujer kichwa es tímida y le da pena hablar en público. O sea, ella puede hablar con uno pero ya hablar en público les da como miedo o pena. Entonces vimos que reuniéndonos así y tratándonos más como amistosamente podríamos lograr más cosas. En el 2009 nos dieron a manejar el Inti Raymi. En esa ocasión fuimos como de doce a cinco mujeres. Unas estaban en la cocina, unas en la entrega de medianos, otras en la logística. Todas nos encargábamos de diferentes actividades. En esa época a mi me gustaban los talleres, entonces yo estaba participando. Yo venía y hablaba, me gustaba hablar porque yo toda la vida he sido tímida pero me metía ahí. A raíz de eso las mujeres me empezaron a postular para ser vicegobernadora, y yo dije ‘¡Ay me parece que eso es mucha política!’ y que yo no sé qué. Pero debido al apoyo de las mujeres y todo dije ‘¡pues listo!’ y me apoyaron, y empecé a ser vicegobernadora desde el 2009<sup>13</sup>.”

---

<sup>12</sup> Conversación con Lupe Amaguaña, 17 de septiembre de 2012.

<sup>13</sup> Conversación con Susana Terán, 26 de septiembre de 2012.

El relato de Susana sobre cómo era el Comité de Mujeres en el año 2009 y cómo este la promovió para el cargo de vicegobernadora, refleja las reivindicaciones de las mujeres kichwas al interior de esta organización femenina. A partir de este relato, se puede entender cómo el Comité de Mujeres se convierte en una plataforma para reclamar la participación de las mismas y sacarlas de una posición pasiva. Además, Susana reconoce que la mujer kichwa es una mujer “tímida” que en cierta forma ha sido silenciada. Entonces, la integración entre mujeres a través de diferentes actividades de socialización como las rifas y las celebraciones de cumpleaños, crea un ambiente de confianza en el cual estas pueden expresarse, pero también reivindicarse como mujeres kichwas al interior del cabildo. Del mismo modo, esto puede reflejarse en el trabajo colectivo de las mujeres en la celebración del Inti Raymi. En este punto, las mujeres kichwas se convierten en sujetos que facilitan la realización de esta fiesta tradicional que, desde luego, es legitimada por el cabildo con miras a reproducir la identidad cultural kichwa en la ciudad.

La acción del Comité de Mujeres -sus continuidades, ceses y rupturas- ha estado supeditada a las dinámicas políticas del cabildo kichwa, y a la imposición de obligaciones excesivas a las mujeres kichwas en el comercio y en el hogar. Esto, ha traído consigo diversos impedimentos para continuar reuniéndose, integrándose y organizando actividades para la comunidad. Mónica ha desarrollado sentimientos en torno a lo que era el Comité de Mujeres antes de desaparecer en el año 2011, definiendo las actitudes de las mujeres de cara a tal crisis. Ella lo relata del siguiente modo:

“Le da a uno pesar (el cese del Comité de Mujeres). Era como algo que apoyaba mucho al cabildo, era como una basesita. O sea, las mujeres armaban las cosas, se encargaban de los eventos, siempre se encargaban como de consolidar todo y solo era pasarle al gobernador (Luis Alfonso) y pasarle a Luis (Conejo), el tesorero. Para buscar el apoyo también armaban los proyectos. Se luchó y fue bonito porque esto también integró a varias señoras. Ellas son muy apáticas. La indígena es muy apática a colaborar, no quiere colaborar. Entonces se empezó a llamar a las mujeres mayores y había señoras que también ya eran reconocidas por el cabildo. Entonces fue fuerte en esa época que estaba el Comité de Mujeres. Ya después cuando empezó a declinar, cuando empezó a haber los problemas, más que todo por comentarios que hicieron tanta mella en la credibilidad del cabildo, pues ellas se fueron, entonces la gente no vivía sino

murmurando, también las señoras se cansaron y dijeron como ‘no, nosotras no tenemos porque seguir aguantando esto, que nos traten de que no nos han escogido y que no hemos hecho tal cosa’ y ya bajó el cabildo. Fueron momentos difíciles<sup>14</sup>.”

Lo relatado por Mónica, refleja cómo el cabildo en esa época atravesaba por una crisis de legitimidad política, que se manifestaba en “comentarios” hechos por los mismos kichwas, sobre el rumbo del cabildo y su funcionalidad para la comunidad. La ilegitimidad del cabildo fue fácilmente trasladada al plano del Comité de Mujeres. Este último tuvo que sufrir la crisis de legitimidad mencionada por Mónica, razón por la cual las mujeres tomaron la decisión de dimitir.

Susana afirma las razones por las cuales el Comité de Mujeres actualmente no está funcionando. En este relato sobresale cómo las circunstancias del trabajo en el comercio y en el hogar, fueron un factor decisivo para que las mujeres dejaran la organización femenina. Esto se refleja del siguiente modo:

VM: ¿Y cómo está el Comité de Mujeres hoy?

ST: El Comité de Mujeres no está funcionando. Se fueron retirando varias líderes por ‘x’ circunstancias, porque les demandaba tiempo, y tú sabes pues que la mayoría están trabajando, trabajan pues en lo de artesanías, en el arte propio. Entonces decían que estar acá un día, ciertos días, era como descuidar su hogar porque a uno le tocaba estar como pendiente del trabajo y del hogar. Entonces como tal reunidas, no. Este año no, no ha estado el Comité de Mujeres acá<sup>15</sup>.

A raíz del cese del Comité de Mujeres, han emanado sentimientos de pesar por no poder continuar con todo el proceso organizativo. Si bien, Mónica siente pesar por esto, el posible resurgimiento del Comité de Mujeres motiva esperanzas sobre lo que será este a futuro. Esto, puesto en las palabras de Mónica:

“Estamos comenzando. Llevamos algunas reuniones, pero eso sí: hay algunas mujeres entradoras, mujeres que ya estábamos, mujeres que vivimos el proceso pasado y que ya sabemos cómo es la movida, y algunas nuevas que ya son entradoras, o sea, ellas vienen y se le miden a todo. Yo se que vamos a luchar y vamos a conseguir muchas cosas. Entonces falta un poquito de organización y

---

<sup>14</sup> Conversación con Mónica Palacios, 16 de octubre de 2012.

<sup>15</sup> Conversación con Susana Terán, 26 de septiembre de 2012.

como de saber qué son, o sea, es decir, saber hasta dónde podemos llegar, y yo creo que va a salir adelante bien<sup>16</sup>.”

Así, el Comité de Mujeres que está resurgiendo hoy en el cabildo kichwa, se proyecta nuevamente como ese espacio de integración entre mujeres kichwas con diversas capacidades y talentos. Esto, se vuelve una esperanza para Mónica, lo cual se manifiesta en su visión de que “todo va a salir adelante”.

Para Jeaneth, el Comité de Mujeres es un espacio para demostrar la fuerza de las mujeres kichwas. En este escenario, estas se representan como seres especiales con una personalidad construida en torno al “ser organizadas”. Las apreciaciones de Jeaneth sobre la importancia de que las mujeres kichwas participen políticamente ejemplifican esto:

“¡Uh! Pues por supuesto que me parece importante (la participación de las mujeres) tanto porque pues independientemente de todo, la mujer es muy fuerte, la mujer tiene su toque especial. Lo digo porque le ha tocado mantener roles que han requerido como de mucha energía ¿no?, como de responsabilidad. Lo han podido hacer. Yo no digo que no, que los hombres no, pero he sentido que la mujer es mucho más organizada. ¿Qué es lo que creo? Que falta más, que se abra más en su campo de acción, fuera del cabildo<sup>17</sup>.”

Así, la justificación de un lugar digno para las mujeres kichwas dentro de la colectividad y del cabildo, se construyó en Jeaneth a partir de características y atributos de la personalidad tales como la capacidad de ser organizadas. Esto, dota a las mujeres de “un toque especial”. Empero, esto no es suficiente. Para Jeaneth, a pesar de que las mujeres kichwas son seres especiales dentro de la colectividad y del cabildo, se hace necesaria una apertura que permita a las mismas posicionarse como tal. Tal apertura puede definirse como un proceso de concientización donde las mujeres reflexionan, se conocen a sí mismas y definen unas potencialidades con las cuales esperan contribuir a las actividades del Comité de Mujeres. En este orden de ideas, esta organización se constituye en un espacio que refleja tales características de la personalidad kichwa femenina. Esto, desde la perspectiva de Jeaneth quiere decir que:

---

<sup>16</sup> Conversación con Mónica Palacios, 16 de octubre de 2012.

<sup>17</sup> Conversación con Jeaneth Quinche, 10 de diciembre de 2012.

“Entonces hablando del Comité de Mujeres pues uno piensa que, o me surgió algo así como que piensa que hay mujeres que tienen mucha fibra, y que con las mujeres se pueden hacer muchas cosas, la mujer mueve muchas cosas. Lo que te digo, me parece que la mujer es una persona mucho más organizada, dentro de lo que yo he visto acá, en la parte del cabildo<sup>18</sup>.”

De ese modo, el Comité de Mujeres se constituye en un espacio de ideas, donde las mujeres que tienen “fibra” pueden hacer muchas cosas y explotar esa capacidad para ser organizadas en el ámbito del cabildo. Así, las mujeres se convierten en fuentes de motivaciones, lo cual posibilita la construcción de imaginarios, sueños e ideales de las mismas como líderes kichwas en el cabildo. Esto se refleja en el relato de Jeaneth que sigue a continuación:

“Me llama mucho la atención aquello, que es algo como que más visualizo, de la mujer líder. Que la mujer líder pueda tener una economía independiente, que la mujer líder pueda pensar en sí misma. Por ejemplo, yo proyectaba el comité como si todos podemos trabajar en principio en un comité pequeño, un comité que en un poco tiempo se fortalezca, se estabilice. Entonces que surja una lluvia de ideas, que vengan todas las ideas, a ver qué tantas cosas podemos organizar, porque dependiendo de las necesidades, cada mundo es diferente. Entonces en un principio una ‘mujer líder’ podría ser una mujer empresaria. Miremos algo en lo que nosotras podamos crear algo como mujeres, dentro del comité ¿no? Entonces surge el llamamiento a las mujeres y aquí nos reunimos, y se expone un plan de trabajo. La idea es que seamos un comité, que nos reunamos, básicamente las personas que estamos en este comité y que podamos cumplir. Y si no, pues bueno, no importa qué tan grande sea sino que tan sólido sea el comité. Y eso es un ejemplo para que después sea motivado para las demás personas. Cuando tú das el fruto de algo, entonces hay el ejemplo como para llamar a otros<sup>19</sup>.”

Las mujeres kichwas, desde la idea de “mujer líder” de Jeaneth, ya no son concebidas como gestoras de vida como lo entiende Lupe, sino como mujeres independientes que pueden pensar por sí mismas. Las mujeres kichwas que se visualizan como mujeres “líderes” con estas características, solidifican la acción colectiva del Comité de Mujeres. Sin embargo, a pesar de estas diferencias entre concepciones sobre lo que son las mujeres kichwas, el Comité de Mujeres sigue

---

<sup>18</sup> Conversación con Jeaneth Quinche, 10 de diciembre de 2012.

<sup>19</sup> Conversación con Jeaneth Quinche, 10 de diciembre de 2012.

entendiéndose como un espacio de integración femenina donde confluyen estas visiones.

El Comité de Mujeres se ha proyectado como un espacio de integración femenina, que promueve la visibilización de las realidades de desigualdad, subordinación y opresión que atañen a las mujeres kichwas en su vida cotidiana. Esto remite a la pregunta por cómo se ha construido la diferencia de género tanto en la colectividad como en el cabildo. La diferencia de género en la colectividad kichwa y en el cabildo se ha configurado en torno a los roles y actividades que las mujeres deben desempeñar en el hogar, como por ejemplo, asumir la gestión de los alimentos, la crianza de los niños, y la educación a través de la transmisión de saberes y conocimientos de la cultura kichwa. De forma paralela, la diferencia vista desde la perspectiva de los hombres y la masculinidad kichwa, se ha establecido en torno a atributos y cualidades como el prestigio y el reconocimiento, lo cual se hizo evidente en la historia oficial del pueblo kichwa producida por los líderes políticos del cabildo indígena.

Lo anterior se refleja en los relatos proporcionados por Lupe, Susana, Jeaneth y Mónica. Para algunas de ellas, el carácter colectivo, compartido y equitativo de las cargas tanto en el hogar como en el comercio, es un imperativo de inclusión social y política. Indudablemente, la doble jornada de trabajo que deben acatar las mujeres kichwas, impacta considerablemente en los procesos organizativos del cabildo y del Comité de Mujeres. La división inequitativa del trabajo entre hombres y mujeres kichwas, y su opresión al interior de los ámbitos privados de la familia y el matrimonio puede ser un hecho suficientemente visibilizado. Empero, no basta con visibilizarlo, es necesario subvertirlo. Por esta razón, es necesario reflexionar y construir vías de inclusión que garanticen la inserción de las mujeres en los espacios de la vida cotidiana, a través de una dinámica de liberación de esas opresiones que, si bien, operan en lo personal, influyen en el ejercicio de la acción colectiva y en los procesos organizativos de las mujeres kichwas.

## **REFLEXIONES FINALES**

### **Ideas, apuestas y conocimiento para la liberación: pensamientos desde la antropología del género**

La incorporación del análisis de la construcción cultural del género en el estudio de las relaciones sociales, ha traído consigo el replanteamiento de los cánones teóricos y metodológicos de la antropología. Gracias a la perspectiva feminista, se han planteado reflexiones sobre diversos asuntos que atañen a esta categoría: la configuración cultural de hombres y mujeres, el entendimiento de lo masculino y lo femenino, la constitución de la diferencia biológica y cultural, y la desigualdad de género. Estas reflexiones fueron antecedidas por profundos cuestionamientos al etnocentrismo, al androcentrismo y al discurso científico. Sin las apuestas intelectuales de antropólogas y antropólogos que trabajaron en la elaboración de modelos analíticos para la aprehensión de estas realidades, el campo de la antropología del género tal como se conoce hoy no hubiera sido posible. Estas apuestas intelectuales estuvieron mediadas por luchas y reivindicaciones políticas por un mundo más incluyente y equitativo. En este sentido, el carácter político de la producción de conocimiento se hace evidente.

Teniendo en mente lo anterior, cabe preguntarse por las implicaciones políticas del conocimiento antropológico producido sobre las realidades de las mujeres. Estudiar las vivencias de las mismas se constituye en un paso importante para enmendar su situación histórica, y reinstaurarlas en todos los escenarios de la vida social, cultural y política. Como lo afirma Gayatri Spivak ([2006] 2010), estudiar estas realidades no sólo permite restituir la justicia entre los géneros, sino pensar un mundo más justo. Desde luego, esto no sucede en el momento en que las antropólogas y los antropólogos especializados en el campo del género, decidan producir conocimiento sobre las realidades femeninas. Existen modos de marginalización y penalización de las mujeres que si bien, son sutiles, son grandemente eficaces. Por esta razón, el compromiso ético y político con hacer justicia de género debe ser transversal al conocimiento producido.



Con esta investigación, pretendí dar cuenta de las realidades de las mujeres kichwas del Cabildo Mayor Kichwa Camainkibo de Bogotá, desde una perspectiva de antropología del género que me permitiera visibilizar detalles de su vida cotidiana desde una perspectiva humana. Como lo mencioné anteriormente, este trabajo no estuvo pensado para el activismo político, pero sí para una reivindicación muy propia y personal relacionada con mostrar cómo las vidas de las mujeres son construidas a través de experiencias de subordinación, opresión, exclusión y desigualdad. Esta investigación, para mí, simbolizó el desarrollo de mis propias luchas, unas que han sido llevadas al terreno de la academia y desarrolladas allí.

Es precisamente el contemplar la existencia de luchas, reivindicaciones y apuestas políticas por parte de quienes investigan, lo que impulsa un verdadero conocimiento para la liberación de las mujeres. No estoy segura de que el conocimiento que he producido hasta el momento sirva a las luchas de las mujeres kichwas por su inclusión en el marco del Cabildo y de un futuro Comité de Mujeres. Afirmar algo así, solo refleja la egolatría de quien investiga frente a la percepción pública de sus propios estudios. Empero, considero que los relatos, conversaciones y experiencias aquí plasmados, pueden constituirse en un capital tanto intelectual como político para los procesos organizativos de las mujeres indígenas. En ese sentido, sin darme cuenta de ello, produjo un conocimiento situado útil a la subversión de las injusticias. En esta investigación, desarrollé una lucha personal que se convirtió en política, una que espero fructifique en los procesos de participación política de las mujeres indígenas; en colectivos, movimientos y organizaciones de base, y en la conformación de luchas por escenarios políticos más incluyentes.

Considero que lo anterior es reflejo de un devenir desde una intención intelectual sobre el género, hacia una apuesta feminista que tiene un carácter político. En este punto, el adquirir un compromiso con la liberación de las situaciones injustas a través de la producción de conocimiento antropológico, fue suficiente para producir dicho devenir. Este devenir es feminista, por cuanto es el compromiso ético y político con la superación de los hechos de injusticia y desigualdad, lo que caracteriza una postura de este tipo. Se trató entonces, de una especie de vocación intelectual y política emergente que se materializó, para mí, en el desarrollo de este trabajo.

Cada conversación, cada experiencia en el trabajo de campo y cada reflexión teórica y metodológica sobre la investigación, hizo posible el desarrollo de la vocación mencionada. A medida que transcurrió el tiempo con los kichwas, sostuve posturas y muchas veces generé sentimientos sobre la discriminación que estos viven día a día en su condición de indígenas y “extranjeros” en una ciudad como Bogotá, y sobre lo que callan y ocultan las mujeres kichwas frente a tales injusticias. Sumado a esto, junto a las mujeres que protagonizaron los relatos, sentí esperanzas por la conformación de una nueva organización femenina a través de la cual las mujeres kichwas sentaran sus puntos de vista y logaran su visibilización política con equidad. Entonces, estas posturas modestas y estos sentimientos sutiles bastaron para producir paulatinamente mi devenir y asumir una postura feminista de ahora en adelante.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Abu-Lughod, Lila

1993. *Writing Women's Worlds*. Bedouin Stories. Edición de Kindle. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

[1991] 2006, Writing Against Culture. En *Feminist Anthropology. A Reader*. Blackwell Publishing

### 2. Ardener, Edwin

[1975] 2006. Belief and the Problem of Women and the "Problem" Revisited. En *Feminist Anthropology. A Reader* Pp. 48–75. Blackwell Publishing.

### 3. Barrett, Stanley

2009. Feminist Anthropology. En *Anthropology. A Student's Guide to Theory and Method*. Edición de Kindle. Toronto: University of Toronto Press.

### 4. Behar, Ruth

1995. Introduction: Out of Exile. En *Women Writing Culture* Pp. 1–23. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

### 5. Bonaccorsi, Nélide

2007. Doble jornada de trabajo. En *Diccionario de estudios de género y feminismos* Pp. 102–103. Buenos Aires: Editorial Biblos.

### 6. Castellanos, Gabriela

2006. Sexo, género y feminismo: tres categorías en disputa. Cali: Manzana de la Discordia Editores- Universidad del Valle.

### 7. Chaves, Margarita y Marta Zambrano

2006. From Blanqueamiento to Reindigenización: Paradoxes of Mestizaje and Multiculturalism in Contemporary Colombia. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 80: 5–23.

### 8. Clifford, James

1986. Introduction: Partial Truths. En *Writing Culture. The Poetics and Politics of Culture* Pp. 2–26. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

### 9. Colloredo-Mansfeld, Rudi

1998. "Dirty Indians", Radical Indigenas, and the Political Economy of Social Difference in Modern Ecuador. *Bulletin of Latin American Research* 17(2): 185–205.

2002. "Don't be Lazy, Don't lie, Don't steal": Community Justice in the Neoliberal Andes. *American Ethnologist* 29(3): 637–662.

### 10. Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá

2007. Cartilla de fortalecimiento de la medicina tradicional de la Comunidad Indígena Kichwa de Bogotá. Bogotá.

**11. Ginés, María Emilia**

2007. División sexual del trabajo. En *Diccionario de estudios de género y feminismos* Pp. 99–102. Buenos Aires: Editorial Biblos.

**12. Gordon, Deborah**

1995. Border Work: Feminist Ethnography and the Dissemination of Literacy. En *Women Writing Culture* Pp. 373–389. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

**13. Hall, Stuart**

[1999] 2010. Identidad cultural y diáspora. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* Pp. 349–462. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

**14. Jackson, Jean y Key Warren**

2005. Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: Controversies, Ironies, New Directions. *Annual Review of Anthropology* 34: 549–573.

**15. Knudsen, Susanne**

2007. Intersectionality. A Theoretical Inspiration in the Analysis of Minority Cultures and Identities in Textbooks. En *Caught in the Web or Lost in the Textbook?* Pp. 61-76.

**16. Korovkin, Tanya**

1998. Commodity Production and Ethnic Culture: Otavalo, Northern Ecuador. *Economic Development and Cultural Change* 47(1): 125–154.

**17. Lévi-Strauss, Claude**

[1949] 1998. *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

**18. Maldonado, Gina**

2002. Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos. *Íconos. Revista De Ciencias Sociales* (014): 46–55.

**19. Maquieira, Virginia**

2001. Género, diferencia y desigualdad. En *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos* Pp. 127–190. Madrid: Alianza Editorial.

**20. Martín-Casares, Aurelia**

2006. *Antropología del género. culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.

**21. Meisch, Lynn**

2002. *Andean Entrepreneurs. Otavalo Merchants & Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.

**22. Moore, Henrietta**

1988. *Feminism and Anthropology*. Minneapolis-Londres: The University of Minesotta Press.

**23. Organismo Indígena para la Planificación del Desarrollo NALEB**

2012. Desafíos de los movimientos indígenas en América Latina. Espacio Público.  
[http://www.youtube.com/watch?v=v3uv\\_eqJQw8](http://www.youtube.com/watch?v=v3uv_eqJQw8).

**24. Ortner, Sherry**

[1974] 1996. Is Female to Male as Nature Is to Culture? En *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.

**25. Restrepo, Eduardo**

2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Cali: Editorial Universidad del Cauca.

**26. Rivera Zea, Tarcila**

2008. Mujeres indígenas luchando por sus derechos. En *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* Pp. 331–350. Madrid: Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.

**27. Rosaldo, Michelle**

1974. Women, Culture and Society: Theoretical Overview. En *Women, Culture and Society* Pp. 17–42. Stanford: Stanford University Press.

[1980] 2006. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. En *Feminist Anthropology. A Reader* Pp. 107-128 Blackwell Publishing.

**28. Spivak, Gayatri**

2010. ¿Por qué los estudios de las mujeres? En *Nación, diversidad y género. Perspectivas críticas* Pp. 15–40. Barcelona: Anthropos.

**29. Stolcke, Verena**

1992. *Sexualidad y racismo en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza.

**30. Tong, Rosemarie**

2009. *Feminist Thought*. Charlotte: Westview Press.

**31. Ulloa, Astrid**

2007. Mujeres indígenas: dilemas de género y etnicidad en los escenarios latinoamericanos. En *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el*

*contexto latinoamericano* Pp. 17-45. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

**32. Visweswaran, Kamala**

1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.

**33. Wade, Peter**

2002. Identidad. En *Palabras para desarmar* Pp. 255–264. Bogotá: ICANH.

**34. Welsch, Wolfgang**

1999. Transculturality. The Puzzling Form of Cultures Today. En *Spaces of Culture: City, Nation, World* Pp. 194–213. Londres: Sage.

**35. Wibbelsman, Michelle**

2005. Otavaleños at the Crossroads: Physical and Metaphysical Coordinates of an Indigenous World. *The Journal of Latin American Anthropology* 10(1): 151–185.

**36. Yanagisako, Sylvia y Jane Collier**

1987. Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship. En *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis* Pp. 14–50. Standford: Standford University Press.

**37. Yuval-Davis, Nira**

2010. Etnicidad, relaciones de género y multiculturalismo. En *Nación, diversidad y género* Pp. 34–86. Barcelona: Anthropos.