

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES**

FLACSO SEDE-QUITO ECUADOR

TITULO:

Catolicismo, protestantismo y Movimiento indígena en Chimborazo 1960-2005.

Trabajo presentado como requisito
para obtener el título de Maestría en
la especialidad de Estudios Étnicos.

AUTOR:

JUAN ILLICACHI GUZÑAY

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. CARMEN MARTINEZ NOVO

QUITO – ECUADOR

2006

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS
SOCIALES**

FLACSO SEDE-QUITO ECUADOR

TITULO DE LA TESIS

Catolicismo, protestantismo y Movimiento indígena en Chimborazo 1960-2005.

Trabajo presentado como requisito
para obtener el título de Maestría en
la especialidad de Estudios Étnicos.

AUTOR:

JUAN ILLICACHI GUZÑAY

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. CARMEN MARTINEZ NOVO

Quito, enero del 2006.

ÍNDICE	Págs.
Dedicatoria.....	1
Reconocimiento.....	2
Índice.....	3
Introducción.....	6
 CAPITULO PRIMERO:	
LA FORMACIÓN DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA Y LA FORMACIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO.	
1.1. Condiciones para el surgimiento de las organizaciones.....	10
1.2. Organizaciones anteriores al MICH.....	13
1.3. Organizaciones indígenas de corte clasista.....	17
1.4. Surgimiento del MICH.....	20
1.5. Relación de la Iglesia de Riobamba con el MICH.....	28
1.5.1. Mons. Víctor Corral y el MICH.....	34
1.6. Los principios del Concilio Vaticano II y el MICH.....	36
1.7. La relación del MICH con las bases.....	39
 CAPITULO SEGUNDO:	
EL PROTESTANTISMO EN CHIMBORAZO	
2.1. Advenimiento del protestantismo en Chimborazo.....	45
2.2. Los evangélicos de Chimborazo encauzando hacia la modernidad.....	50
2.3. Conflictos entre los católicos y evangélicos indígenas.....	55
2.4. Opinión de los sacerdotes progresistas en torno a la presencia del protestantismo en Chimborazo.....	59
2.5. La iglesia protestante indianizada.....	63
 CAPITULO TERCERO:	

INTERLOCUCIÓN: MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO SURGIDA CON EL APOYO DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA, CON LA ASOCIACION INDÍGENA EVANGÉLICA DE CHIMBORAZO CREADA EN EL SENO DEL PROTESTANTISMO.

3.1. Interlocución: El MICH y la AIECH.....	70
3.2. Interés del Estado en la interlocución del MICH y la AIECH.....	75
3.3. Las ONGS en la relación del MICH y la AIECH.....	83
3.4. Factores que propician e incitan hacia las tensiones o el diálogo entre la AIECH y el MICH	90
3.4.1. Factor educativo.....	90
3.4.1.1. Marco jurídico en la Educación Intercultural Bilingüe.....	98
3.4.2. Factor político.....	100
3.4.3. Factor religioso.....	103
3.4.4. Factor organizativo.....	105

CAPITULO CUARTO:

LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL ESCENARIO DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO.

4.1. Roles específicos para las mujeres indígenas de las comunidades de Flores.....	108
4.2. Participación de la mujer en las tomas de decisiones de la mujer.....	112
4.3. Espacios para las mujeres en el Centro Pastoral de Flores.....	113
4.4. Centro pastoral de Flores frente a la violencia y discriminación de la mujer.....	116
4.5. Espacios que se le reconocen a la mujer en el MICH.....	119
4.6. Las mujeres de Flores potenciales portadoras de la cultura indígena.....	121
4.7. El papel de las mujeres en los levantamientos indígenas.....	123
4.8. La violencia intrafamiliar en Flores casos y testimonios.....	126
4.9. Organizaciones indígenas femeninas.....	131
ANEXOS.....	138
CONCLUSIONES.....	135

BIBLIOGRAFÍA.....

141

CAPITULO IV

IV. LAS MUJERES INDÍGENAS EN EL ESCENARIO DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA Y EL MOVIMIENTO INDÍGENA DE CHIMBORAZO.

Manuela León i...Cómo la habrían cantado los poetas si ella hubiese sido blanca! ¡Cómo la hemos olvidado, repugnante, porque fue india! (Garcés, 128)

"Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista y eso tampoco importa. Soy mujer y soy indígena y eso es lo único que importa ahora" (Hernández, 2004: 8)

4.1. ROLES ESPECÍFICOS PARA LAS MUJERES INDÍGENAS DE LAS COMUNIDADES⁹⁹ DE FLORES.

Históricamente, la designación de trabajos y actividades divididas entre hombres y mujeres ha sido notoria.

Las mujeres deben de cumplir sus tareas muy específicas; éstas no son compartidas con sus maridos: "...*Warmikunapak llankayllami wankunta pushakanaka; llamapak millmakunata supastapish, yanunaka, takshanaka, kutana, uchu takana. Shinallatak, karipak llankayka awanami, yapunami, tarpunami, pikunami...*"¹⁰⁰ (Entrevista a Rosa Pucuna, junio del 2005) Esta versión es concordada con las mujeres de otras comunidades de Flores. Aquello, es una muestra clara de distinción de trabajos femeninos y trabajos masculinos. Pero también no se puede descartar que algunas

⁹⁹ La presente investigación no está hecha en las veinte y dos comunidades pertenecientes a la parroquia Flores, sino algunas (doce comunidades).

¹⁰⁰ Traducción: "El trabajo como hilar la lana de borrego y de cabuya, cocinar, lavar los platos y la ropa, moler en la piedra los cereales son tareas de nosotras, de las mujeres. En cambio, los hombres se constituyen en los tejedores (de poncho, bayeta, anaco, cinta, etc.) arar, sembrar, de picar las canchaguas..." (Entrevista a Rosa Pucuna, junio del 2005)

actividades son compartidas entre ambos sexos, como en la actividad de deshierbar, dar de comer y cuidar a los animales, mingas comunitarias, las cosechas.

Para algunos dirigentes de las comunidades, dentro de las mingas comunitarias, las herramientas de trabajo son para mujeres o para hombres, por ejemplo, el azadón y los sacos debe ser utilizada por las mujeres, mientras el pico por los hombres. Al decir de algunos ancianos de las comunidades, esta designación de herramienta de trabajos por sexo, no es por la discriminación a la mujer, sino porque estos objetos de trabajo se constituye en sexo masculino y femenino: el pico es macho y el azadón es hembra. En este matiz de reflexión se debe de entender no como discriminación a la mujer sino como una dialéctica complementaria: *Warmi* (hembra), *kari* (macho):

"La dialéctica Inti-Killa representa los principios de Luz -oscuridad, masculinidad-feminidad, vida-muerte que más directamente obran sobre allpamama,..." (Tatzo, 1996: 37) La existencia de la dualidad y complementariedad (*warmi-kari*) en el mundo andino no es solo retórico, sino que existe realmente, en las plantas (*kari kiwa*= hierba macho, *warmi kiwa*=hierba hembra), (*kari urku*= montaña macho, *warmi urku*=montaña hembra), (*kari kuychi*= arco iris macho, *warmi kuychi*=arco iris hembra). "En el caso del arco iris, el fenómeno suele ser interpretado como un signo de triunfo y unidad" (Rodríguez, 1999: 34).

En cambio, en versión de las mujeres ancianas de algunas comunidades de Flores, esa distribución de herramientas (azadón para mujeres y pico para hombres) es por cuanto, las herramientas pesadas como pico debe ser para los hombres y las herramientas livianas debemos trabajar las mujeres: *Kusakuna kashpaka, shinami yanapna kan kusakuna kashpaka* (así deben ayudar si son maridos) (Entrevista: a Margarita Ilvis, mayo del 2005)

Por otro lado, la constatación de la existencia de trabajos específicos tanto para mujeres como para varones indígenas, surge algunas preguntas como ¿Son valoradas las actividades de las mujeres, en el mismo nivel de los hombres? ¿Quiénes dividieron los trabajos por sexos, en las comunidades indígenas? ¿Qué pasa si en las comunidades indígenas rompen con estas tareas definidas, o sea, si los hombres hacen lo que las mujeres deben

hacer y viceversa? ¿Quiénes asumen la conducción del hogar y de la comunidad? ¿Se mantiene el principio de la complementariedad tradicional de las funciones de los hombres y mujeres?

Para Rosa Pucuna, dirigente indígena de la comunidad de Pusetús, la división de trabajo fue determinado por las generaciones pasadas, esa tradición mantenemos hasta la presente (*"Karinak warmipak llankaykunataka ñawpa yayakunami nishpa sakisahkakuna, chatami kay pullakunakama charishpa katikunchik"*)¹⁰¹ (Entrevista). Esta versión, al parecer, hace notar que la designación de trabajos específicos para hombres y mujeres no es imposición de un ser extraterrenal, (Dios). Solo es una construcción social y cultural. Por tanto, se puede romper este esquema de trabajo definido por sexo.

Se constata no solo en las comunidades de la Parroquia Flores, sino en algunas comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, que el trabajo de las mujeres indígenas, en las comunidades no son valoradas. Frente a este criterio cabe la pregunta ¿Por qué no se valora? Al decir el presbítero Modesto Arrieta el trabajo de la mujer no es valorada por cuanto: *"el hombre viene o vuelve a las comunidades con esas influencias del dinero, sobre todo cuando viene de otras partes, a su tierra a sustentar el hogar con el dinero y el que tiene dinero siempre muestra un poder, en este caso, poder sobre la mujer, porque la mujer tiene apenas lo necesario para el sustento y para atender a su familia, y más todavía se puede notar...cuando el hombre del campo se emborracha..., ahí pues manifiesta su poder..."*(Entrevista, abril del 2005)

Las funciones específicas para hombres y mujeres podrían no solo constituirse en una especie división de funciones sino que sirve "para establecer la línea demarcatoria" entre un trabajo valorado y el trabajo no valorado. Incluso, algunos trabajos de los hombres gozan de prestigio y poder; por cuanto, no todos los hombres tienen el privilegio de aprender ha

¹⁰¹ Traducción: Los trabajos designados solamente para mujeres o solamente para hombres han sido clasificadas por nuestros antepasados, por nuestros abuelos, ahora seguimos manteniendo esa costumbre.

tejer: *"En nuestra comunidad (refiriendo a Pusetus Grande) había pocos tejedores (hoy vive un solo tejedor anciano) y esos pocos tejedores era respetado en la comunidad,..., todas la chicas querían casarse con los tejedores..."* (Entrevista a Rosa Atupaña, junio del 2005)

No hay que olvidar que en las comunidades indígenas de Flores, tanto el arte de tejer como el arte de buen arador "otorga status". Frente a esta realidad, habría que formular la pregunta ¿Qué trabajo o actividad de una mujer goza de prestigio? ¿Qué tipo de trabajo femenino es valorada? Según Luisa Atupaña, *el trabajo de la mujer como la "buena hiladora" si da fama, pero realmente, no es valorada como el de los hombres*. Aquello, puede implicar que al interior de las comunidades y familias indígenas de Flores, las relaciones entre las mujeres y los hombres no son solo diferentes, sino desiguales. Este criterio puede ser sustentada con las siguiente ideas: *"Los indígenas católicos vienen a mi cantina, se emborrachan a pesar de mi consejo de no tomen mucho, pero ellos son necios. Después maltratan a sus mujeres y (e) hijos,...Dicen que el hombre manda y la mujer debe obedecer...Ellas dicen mi marido es..."* (Entrevista a Carmen Chunga, junio del 2005) Aquí cabe incluir una anécdota de Nelson Martínez (Secretario Ejecutivo de la Diócesis de Riobamba): *"En una ocasión estuve en Cebadas y pasaba por la calle y estuvo el esposo con la señora y se habían tomado unos tragos y estaban borrachos y él le pegaba a la mujer. Yo le veía un acto indigno. Para no ser indiferente, me acerco y le digo: No le pegues por qué le pegas, debes considerar que es tu mujer. Se levantó la mujer del suelo y me dijo: lárgate de aquí marido es, deja nomás que pegue"* (Entrevista, julio del 2005)

Para criterio de algunos dirigentes y líderes indígenas de las comunidades de Flores ya no es el momento de mantener funciones específicas, para mujeres y hombres. Debe ser un trabajo de todos y todas. Eso es una minga que nos permitiría salir del subdesarrollo. Aquello implicaría romper el esquema tradicional de funciones divididas, muchas veces subordinadas y menos valorada. "Pareciera ser, en efecto, un cambio radical en el espíritu del indígena" (Barrig, 41) Incluso, "las propias mujeres desean que se les dé los medios y las herramientas para aumentar su independencia"

(www.un.org/spanish/conferences/mujer,) Para Valeriana Anaguarqui, dirigente del MICH, una de las herramientas de liberación es la educación. Una escasa o ninguna preparación educacional significa que la mayoría de las mujeres indígenas no pueden esperar sino vivir sumisas y en subordinación, tomando en cuenta que las mujeres indígenas han sido objeto de una doble discriminación: por ser indígena y por ser mujer¹⁰² (www.un.org/spanish/conferences/mujer) Para algunas autoridades de la iglesia creen que es necesario entrar en un proceso de educación, educación en el sentido de capacitación, ésta última mediante talleres para elevar el autoestima, para hacerle notar las capacidades de ellas.

4. 2. PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LAS TOMAS DE DECISIONES EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA PARROQUIA FLORES.

En el pueblo quechua en la Argentina normalmente las decisiones pasan por el matiz de una o varias asambleas comunitarias en que participan los hombres jefes de familia, en forma menos visible pasan por el matiz de cada hogar donde marido y mujer tiene consultas sobre el asunto antes de llegar a una decisión firme en la asamblea. La mujer solo asiste a la asamblea si es viuda a si el marido esta ausente, al menos que se trate de un tema que le incumba muy directamente. En esta asamblea se busca el consenso más que una decisión por solo mayoría. (www.indigenas.bioetica.org/inves6) Similar dificultad acontece en las comunidades quichwas¹⁰³ de Flores, muestra de ello, ni una mujer ha llegado a la cabeza del cabildo en las elecciones comunales. Es decir, ¡Jamás una mujer ha llegado ha ser Presidenta de la Comunitadi !Jamás ha llegado ha ser presidente de la OSGs, Organización Provincial, Organización regional y nacional! En esta línea de reflexión es importante preguntar ¿A qué se debe que una mujer en las comunidades aludidas, aún no haya

¹⁰² Parafraseando a Maruja Barrig: Existe una segregación y discriminación no sólo por sexo, sino cruzada también por el factor étnico.

¹⁰³ Quien desarrolla esta tesis, asistió a las reuniones de las comunidades de Pusetús Grande, Puchi, Basquitay, Pusetús Chico, todas ellas pertenecientes a la Parroquia de Flores, cantón Riobamba, Provincia de Chimborazo-Ecuador.

llegado a ser Presidenta de la comunidad? ¿Los hombres restringen la participación de las mujeres? ¿Las mujeres no tienen capacidad de tomar decisiones de la comunidad?

Es verdad que en estas comunidades las mujeres aún no han llegado a tomar decisiones como presidente del cabildo, sin embargo no se puede negar la ascensión frecuente de las mujeres a los mandos intermedios de la comunidad como a la secretaría, tesorería, síndico, vocales. Además, la migración estacional de los hombres, implica su ausencia durante varias épocas del año, tiende a dejar cada vez mayores espacios a la participación de las mujeres, aunque en realidad no estén muy convencidos de esta participación (Marcela Ríos)

Para Nelson Martínez dentro del campo del sector indígena existe una "cultura muy especial". Ante la sociedad parece que el hombre es el que toma las decisiones, ante la sociedad parece que el hombre es jefe de la familia, pero en realidad si vamos a oscultar dentro del comportamiento de la casa y de la familia se ve que existe un compartir muy interesante, un compartir solidario entre el hombre y la mujer. Frente a esta realidad cabe la pregunta ¿No es ocultar la violencia del hombre hacia la mujer? *"No es cuestión de tapar la violencia. Es una cuestión de decir la realidad, porque entre ellos existen una gran solidaridad, lo que no existe en el sector mestizo, es por ello que han sobrevivido varios siglos dentro de la explotación y discriminación"* (Entrevista a Nelson Martínez, junio del 2005)

4. 3. ESPACIO PARA LAS MUJERES EN EL CENTRO PASTORAL DE FLORES

Para la hermana Teresa Yerovi¹⁰⁴ la participación de la mujer en las reuniones del estudio de la Biblia y reuniones de catequistas constituye un elemento de fuerza y apoyo. La Iglesia de Flores no coloca requisitos que le

¹⁰⁴ La hermana Teresa Yerovi es de nacionalidad francesa, pero ha vivido 41 años en el Centro Pastoral de Flores, por tanto es conocedora de las comunidades de la Parroquia. Ha realizado obras importantes en beneficio de las comunidades.

restrinja la participación de las mujeres, niños, jóvenes, ancianos. *"hemos abierto un centro de capacitación para todos, es una magnífica experiencia ecuménica, porque queremos al desarrollo del pueblo indígena. El ser católica y evangélica para mi es de menor valor... Aquí todos tienen derecho a venir"* (Entrevista, junio del 2005)

De la misma manera para el Presbítero José Ramponi¹⁰⁵: *Nuestro Dios y vuestro Dios es de todos. La iglesia no es solo para las mujeres, ni solo para los niños, ni solo para los indios o solo para los extranjeros como nosotros... ¡Es para todo el mundo!...Nosotros somos los servidores de Dios, por eso no debemos restringir la participación de la mujer, eje de la familia* (Entrevista, mayo del 2005)

Las autoridades de la Iglesia de Flores muestran apertura, sin embargo en la reunión de los catequistas aparecen únicamente dos mujeres. Aquello implica que solo en dos comunidades tienen de autoridad eclesial a la mujer de las veinte y dos comunidades. Frente a esta participación reducida de las mujeres cabe la pregunta. ¿Por qué las mujeres indígenas no participan en las reuniones mensuales de los/as catequistas? ¿Qué acciones ha tomado la Iglesia de Flores para el mayor número de inclusión de las mujeres indígenas? ¿Cuáles son los factores que limitan la participación masiva de las mujeres? ¿No es paradójico, mientras la iglesia de Flores es más aperturista e inclusionista, menos es la participación de la mujeres indígenas?

Para tayta Pedro Yantalema (catequista más antiguo de 70 años de edad), *"...el mayor problema de la participación de las mujeres y de nosotros es no saber leer y escribir. Aquí se necesita leer la santa Biblia, hacer reflexiones y comparar con los problemas de nuestras comunidades...Yo no me fui a la escuela, por tanto joder aprendí a leer y ha escribir..."* (Entrevista, febrero del 2005) Frente a este factor limitante se evidencia el trabajo infatigable de la Iglesia de Centro Pastoral de Flores en los campos de educación,

¹⁰⁵ El sacerdote José Ramponi es responsable de las dos Parroquias: Licto y Flores. Es miembro de la Congregación de la Consolata.

salud, artesanía, música, etc., talleres que son no solamente para los catequistas, ni solo para los católicos, sino para todos los indígenas sin distinción de raza, edad, ni de religión.

La hermana Teresa Yerovi menciona: *"Aquí está los instrumentos musicales, hemos comprado los telares para enseñar a tejer fajas, cintas y eso puedan vender en sus comunidades,...Eso ya es una entrada...Hemos contratado profesores para alfabetizar a algunos líderes de las iglesias y comunidades,...en esos trabajos nos hemos empeñado"* (Entrevista, junio del 2005) Lo cierto es que la infraestructura y con su respectivo equipamiento demuestra la preocupación y trabajo grandioso en beneficio de los indígenas y de manera particular para las mujeres indígenas.

Estos tipos de trabajos organizados por la iglesia de Flores demuestran la intención y la voluntad de "hacer algo" en beneficio de las comunidades de Flores, especialmente por la mujeres. Además, la enseñanza a las mujeres del arte de tejer y de vender no solo constituye un aspecto de sobrevivencia, sino que implica romper todo un esquema de distribución de funciones, trabajos para hombre y mujeres. Por cuanto, la actividad que era eminentemente para hombres, como el de tocar guitarra, ahora es un instrumento musical de dominio de las mujeres. *"Aquí (refiriéndose al Centro pastoral de Flores) las mujeres aprenden a tocar la guitarra, charango, requinto,...para que animen en las comunidades y las iglesias...No cuesta nada"* (Entrevista Teresa Yerovi, junio del 2005) Al parecer, el trabajo del centro pastoral de Flores no es una labor tendiente al tratamiento del género. Se constituye en un trabajo estratégico y práctico, sin dar discursos sobre la equidad de género, las acciones del Centro Pastoral se constituye en un pilar de la liberación de la mujer, apoyando a que las mujeres se inserten en los trabajos y escenarios de los hombres, porque los representantes de la Iglesia están conscientes no solo de la discriminación del hombre a la mujer, sino también de la extrema pobreza de las mujeres: *"...Las mujeres viven en una situación de sobrevivencia, muchas veces.."* (Entrevista, julio del 2005)

En el campo de la salud, dictan cursos sobre la importancia de la Planificación familiar: *"Solicitamos la presencia de un profesional en la salud para que ayude con una charla sobre como decidir cuándo y cuántos hijos tener,...Acá le invitamos a la pareja,... y hemos dicho que haga propaganda a los catequistas...Nosotros estamos en contra del aborto,...le apoyamos con el método natural (método de ritmo), eso no es asesinar a un ser humano. Eso es ayudar a las mujeres y a las familias indígenas; porque, mientras menor número de hijos tengan, más posibilidad hay para costear la educación de sus hijos, mientras mayor número de hijos tengan pocas posibilidades hay para la educación,...porque la necesidad aumenta..."* (Entrevista a Teresa Yerovi, junio del 2005) Más allá de si hay resultado o no, lo cierto es que la iglesia de Flores se constituye en una entidad de apoyo espiritual y material. Incluso la iglesia de Flores se ha constituido en prototipo y pionero en el trabajo con el tema de planificación familiar¹⁰⁵.

4.4. CENTRO PASTORAL DE FLORES FRENTE A LA VIOLENCIA Y DISCRIMINACIÓN DE LA MUJER.

En criterio de algunos catequistas y de miembros de las comunidades, los mismos catequistas agreden a sus esposas: *"Don José Guzniay fue catequista (de la comunidad de Basquitay), trabajó varios años con la hermana Teresa,... era persona de confianza de Padre José,... Pero tenía maltratando a su esposa, mandaba sacando de la casa, venía donde nosotros, porque éramos compadres,...mi papá le daba consejo, pero no hacía caso. La finadita sufrió mucho, itodo tiene su fin! (dice con suspiración) Ella tomó veneno y se murió..."* (Entrevista a María Guamán, enero del 2005) posiblemente, las autoridades eclesiales de Flores (el cura y la monja) no conocieron esta realidad condenable. Si los catequistas actúan con agresividad y violencia ¿Qué se puede esperar de esperar de otros miembros de la iglesia y de la comunidad?

La Iglesia de Flores en la autoridad de la hermana Teresa Yerovi y del Padre José Ramponi *en el mundo indígena sí existe machismo, aunque va*

¹⁰⁵ El tratamiento de planificación familiar se efectúa con materiales audiovisuales, textos, etc.

mejorando esa lacra, pero hay escenas que nos duelen bastante, caso concreto, Van a comprar el tanque de gas en el centro de Flores, al regreso la mujer lleva en la espalda el tanque de gas lleno y no el hombre, no digo que todos sean así...” (Entrevista, junio del 2005)

“Para la Diócesis de Riobamba el problema de la inequidad continua campeando, por ello es una preocupación de la Iglesia por hacer algo en beneficio de la familia, donde la mujer tenga su valoración respectiva, la mujer sea considerada como uno de los componentes de la familia fundamental, no solamente para su aporte al trabajo, sin más que todo, por la conservación de la cultura” (Entrevista Nelson Martínez¹⁰⁷, junio del 2005) Para la Iglesia de Riobamba la acción concreta por la mujer no es priorizada, sino un trabajo en general por un pueblo indígena y por la familia, porque cree que si se capacita únicamente a la mujer, solo ella se capacita, se va a conocer sus derechos, pero el que tiene que respetar a la mujer y el que tiene que dar oportunidad a la mujer y el que tiene que valorar el trabajo de la mujer es el marido, por ello, no es un trabajo exclusivamente con la mujer sino un trabajo en conjunto: los hijos, el esposo, la esposa. Es decir, la familia misma”.

Mons. Leonidas Proaño denunció, permanentemente, la violación de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos indios¹⁰⁸ y no de la violación de los derechos de las mujeres indígenas (Proaño, 1989). No por ello se debe negar la participación de la mujer indígena¹⁰⁹ en el trabajo pastoral de Mons. Leonidas Proaño. En las entrevistas efectuadas se nota la poca preocupación de la Iglesia de Riobamba a favor de las mujeres. Para aseverar este criterio, cabe citar dos acciones a favor de la mujer, la

¹⁰⁷ Ingeniero Nelson Martínez es Secretario Ejecutivo de Pastoral Social de la Diócesis de Riobamba.

¹⁰⁸ Con ocasión de esta visita a Alemania, se me ha proporcionado la oportunidad de presentar una exposición sobre la situación de los derechos humanos de los indígenas en el país, ante la Comisión Justicia y Paz con sede en esta ciudad... agradezco por consignar algunas reflexiones sobre “violación de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos indios” en mi país. Discurso pronunciado por Mons. Leonidas Proaño ante la Comisión Justicia y paz, en Alemania Federal, el 25 de septiembre de 1987. (Proaño, 1989: 17)

¹⁰⁹ Con Mons. Leonidas Proaño trabajaron mujeres indígenas como Ana María Guacho, Valeriana Anaguarqui, entre otras.

primera en la época de Mons. Leonidas Proaño y la segunda en la época de Mons. Víctor Corral:

"La iglesia de Riobamba trabaja por la unidad de La familia...Recuerdo que Mons. Proaño hizo una reunión de trabajo con las mujeres indígenas en Tepeyac, para tratar temas de salud, de educación, organización..." (Entrevista a Padre Arrieta¹¹⁰, abril del 2005)

Es importante recordar el trabajo que está haciendo la Iglesia de Riobamba liderada por Mons. Víctor Corral, en beneficio de la mujer:

"debo indicarle que la diócesis de Riobamba tiene algunos proyectos, tenemos el programa "La pastoral de la mujer", dentro de la cual tenemos cuarenta grupos de mujeres bien conformados a nivel de la provincia¹¹¹, con micro proyectos, para apoyar no solamente con capacitación de la mujer, sino también para la producción agropecuaria" (Entrevista a Nelson Martínez, junio del 2005)

No obstante, las autoridades de la iglesia de Riobamba están convencidas de la necesidad de seguir capacitando a la mujer, para que además de tomar conciencia de su aporte y valor dentro de la familia, sea también un ente calificado, para aportar económicamente y mejorar las condiciones de vida de la familia. Desde estos parámetros es importante recalcar que la Iglesia de Riobamba, incluye la recuperación de los valores familiares y sociales que caracterizan a la familia, y a ésta como parte de su cultura y en relaciones con otras comunidades, sociedades y pueblos del mundo. *"La familia es la columna vertebral de la sociedad y el trabajo debe ser por la familia"* (Padre Eulogio Quito). El trabajo priorizado de la Iglesia de Riobamba por la familia nos hace recordar de la sagrada familia que es la familia de Jesús. En el cuadro de la sagrada familia en donde está

¹¹⁰ Padre Modesto Arrieta es responsable de la Iglesia de la Merced, ubicada en la ciudad de Riobamba. Es considerado uno de los seguidores de Mons. Proaño.

¹¹¹ En Punín-Riobamba-Chimborazo hay veinte y siete cajas comunitarias con grupos de mujeres, en San Juan-Riobamba-Chimborazo hay grupos interesantes de grupos de mujeres... (entrevista al Ing. Nelson Martínez)

compuesta por Jesús, san José y la Virgen María. Para padre Eulogio Quito: *"Nuestra familia se parece a la de Jesús, en el sentido de cuando un papá y la mamá se sacrifican por sus hijos, trabajando para poderles dar de comer, los visten, los mandan a la escuela, se preocupan de su salud y que no sean unos callejeros..."* (Entrevista, mayo del 2005) En este matiz de lectura es necesario incluir lo que el Jesús dijo frente a la familia: "... ¿Quién es madre, y quiénes son mis hermanos? Y mirando a los que estaban sentados en torno a él, dijo: Aquí está mi madre y mis hermanos. Porque todo el que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Lucas 11, 28; Marcos 4, 33)

A pesar de la existencia de los derechos de la mujer, a pesar de la existencia de las instituciones como la Comisaría de la Mujer, el Comité para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer¹¹², todavía se mantienen discriminación y estereotipos en contra de la mujer, más aún contra la mujer indígena. Otro de los factores que limita la inclusión de la mujer es el problema de saber hablar la lengua castellana. *La mujer indígena de Flores a partir de 40 años es una mujer analfabeta, muchas veces. Necesita de los dos idiomas para denunciar a las autoridades e incluso para ser catequistas.* (Entrevista a Teresa Yerovi, junio del 2005)

4.5. ESPACIOS QUE SE LE RECONOCEN A LA MUJER¹¹³ EN EL MOVIMIENTO INDIGENA DE CHIMBORAZO.

¹¹² Este Comité vela por la aplicación de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, adoptada por las Naciones Unidas en 1979 y entró en vigor en 1981. El Comité se encarga de examinar los informes de los Estados parte sobre las medidas adoptadas en la aplicación de la convención y formular las recomendaciones pertinentes a los estados. (Benálcazar, 2001: 60)

¹¹³ Para ser parte del Consejo de Gobierno de MICH, es necesario haber tenido una experiencia en la lucha y organizativa en las comunidades, en las organizaciones de segundo grado. En virtud de ello, no todos los hombres y mujeres estarían en posibilidades de asumir una responsabilidad provincial. Por el significado y dimensión de la organización provincial.

La mujer indígena, en general aún tiene poca experiencia para actuar en el ámbito público el que fue siempre dominado por los hombres (www.indigenas.bioetica.org/inves6) Sin embargo, en el Movimiento indígena de Chimborazo no solo existe la dirigencia de la mujer, en donde trata temas concernientes al género, sino que las organizaciones de segundo grado en el Congreso efectuado hace tres años en el cantón Chambo le encomendaron y confiaron la dirigencia de juventud, la dirigencia de relaciones internacionales, la dirigencia de asuntos jurídicos, la dirigencia de la mujer y la dirigencia de salud indígenas a la compañeras indígenas. Aquello implica apertura de parte de una organización provincial y las organizaciones de base a las mujeres. La integración de las mujeres al Consejo de Gobierno del MICH podría ser fácil, "*...la importancia no está en subir al puesto, sino como asumimos...*" (Entrevista a Ana Guamán dirigente de juventudes) No obstante de este criterio, se observa en las reuniones del Consejo de Gobierno del MICH; la capacidad de tomar decisiones en los momentos más difíciles, de la ausencia de miedo a cuestionar y llamar la atención a los compañeros, la idoneidad de argumentar en las entrevistas efectuadas en los medios de comunicación, mucha disciplina en las comisiones designadas, etc.

Si damos una mirada retrospectiva, el Movimiento indígena de Chimborazo siempre ha dado apertura y espacio a las mujeres para que se forme parte del Consejo de Gobierno del MICH, incluso desde la constitución de la misma organización, por ello dice con orgullo: "*La mujeres también ayudamos a fundar nuestra organización...*" (Entrevista a Ana María Guacho, mayo del 2005)

Esto puede constituir un indicador, que a nivel de las dirigencias tanto de las organizaciones de base como de nivel provincial, mantienen una conciencia de cuán importante es la participación de la mujer en el campo organizativo, sin embargo habrá que esperar no sé cuánto tiempo para que las mujeres lleguen a ser presidentas de las organizaciones: regional, nacional, provincial, etc. Para llegar a este objetivo no es tarea únicamente de la dirigencia de la mujer del MICH, sino de todo el Consejo de Gobierno

del MICH y de sus bases. ¡Sólo allí hablaremos de una verdadera participación democrática de la mujer indígena!

Por otro lado, no se puede negar del espacio que le concede, el Consejo de Gobierno del MICH, para que una mujer asuma una actividad ritual y sagrada, que durante varios siglos ha sido practicado más por los hombres, como es el shamanismo. Valeria Anaguarqui, dirigente de salud indígena, viene practicando este rol delicado y sagrado como shaman. Al asumir esta responsabilidad se constituye en una guía espiritual, en las actividades del MICH y de las organizaciones de base. Para llegar a este nivel de dirigencia en condición de mujer y en condición étnica, no es menos cierto que las lideresas del Consejo de Gobierno del MICH tuvieron que superar el miedo y la vergüenza que tienen para hablar delante de los hombres en los espacios públicos para que las escuchen y las tomen en cuenta. (Ríos Marcela) Por tanto, las mujeres lideresas del MICH "son reconocidas por su fortaleza, su rol de pilar de la sociedad indígena y de su papel activo y defendiéndose como las que van participando de la pobreza de su casa, de la riqueza de su pueblo".

4.6. LAS MUJERES DE FLORES POTENCIALES PORTADORAS DE LA CULTURA INDÍGENA.

La categoría de género debe tener como referencia indispensable el contexto cultural, entendido como espacio vital (Klesing, 2003: 145) Cabe plantear la pregunta ¿Por qué dicen a las mujeres portadores de la cultura? Para Hugo Burgos "..., el vestido es una guía casi segura para identificar a las mujeres indígenas, pero esto es más difícil con los hombres, dado que muchos visten ahora como mestizos, o más precisamente como cholos¹¹⁴ o chagras que poseen indistintamente una indumentaria masculina... (1977:

¹¹⁴ El problema mayor es reconocer al cholo que, como se sabe, no es otro que el indio aculturado o revestido. Fenotípicamente el cholo se parece más al indio; sin embargo hay indios que culturalmente viven como cholos y en no poca medida como mestizos de la ciudad o de las parroquias. Esto hace pensar que debe considerarse como cholo únicamente al individuo aculturado que proviene de la comunidad indígena, más concretamente del anejo indígena y que está en tránsito de obtener el nivel cultural que ha alcanzado el mestizo propiamente dicho, sea de la ciudad o del campo (chagra). (Burgos, 1977: 65)

63) Pero este argumento de Hugo Burgos, al parecer, se quedó en el pasado por cuanto: *antes las mujeres se vestía con sombrero, pachallina (bayeta)...tenía su propia vestimenta. Pero, las mujeres de este tiempo ya van al colegio, escuelas, universidades, viven en las ciudades, pero ya no ponen sombrero, collar (sino cadenas de oro), bayeta. Solo ponen el anaco. Si caminamos así nuestra vestimenta se acabará...Algunos elementos ya se ha terminado. No hay sombreros de lana, no hay ponchos y bayetas de lana, tejidos en el telar...*" (Entrevista a Pedro Guzniay, abril del 2005) Esta argumentación y testimonio induce a preguntar ¿Por qué aferrarse al pasado? ¿Acaso cuando se pierde un elemento tiende a desaparecer la cultura? ¿Acaso los elementos de la cultura no están sujetos al cambio y transformaciones? ¿Por qué a las mujeres se les consideran, únicamente, portadores de la cultura y no del conocimiento? Para tratar de contestar a estas preguntas me remito a los siguientes criterios:

Raúl Fonet-Betancourt: Sin tradición no hay cultura, pues cultura supone memoria y experiencias comunes. Las culturas no pueden llegar a ser tales sin generar tradiciones, tradición de vida diaria, tradición lingüística, tradición política, tradición religiosa, tradición indumentaria etc. Pero las culturas y las tradiciones no pueden reducirse a sus tradiciones constituidas. O mejor dicho: Las culturas no deben considerarse como museos donde se custodian las tradiciones culturales como piezas intocables ni convertirnos en esclavos de las tradiciones (2003) Entonces, debe de haber la libertad para la creación y recreación de la cultura y tradición, para no constituirnos en los esclavos del "pasado".

La sociedad no debe reconocer a las mujeres, únicamente, como portadores de la indumentaria sino también portadoras del conocimiento. Es decir, el reto para las ciencias sociales postcoloniales consiste en reconocer la participación de las mujeres indígenas en la construcción de conocimientos sobre los procesos históricos de diversa índole que las han colocado en una situación asimétrica respecto de los hombres indígenas (Klesing-Rempel, 2003: 149) Para la hermana Teresa Yerovi *tanto la cultura como el conocimiento van juntos. Si alguien reconoce que la mujer es portadora de la cultura, entonces está reconociendo que también es*

portadora del conocimiento, porque no existe la una sin la otra. (Entrevista, junio del 2005) Pues, en esta lógica de ideas cabe mencionar que la mujer deja de ser un signo de intercambio en las relaciones sociales y se convierte en un sujeto con deberes y derechos, lo que le permite encontrar una identidad como ser diferenciado respecto al núcleo familiar (Prieto, 1986: 189)

4.7. EL PAPEL DE LAS MUJERES EN LOS LEVANTAMIENTOS INDIGENAS

Si damos una mirada retrospectiva, las mujeres indígenas no solo han acompañado a sus compañeros en los levantamientos, sino que han jugado un papel preponderante y estratégico, constituyéndose en protagonistas de los hechos. En Chimborazo, concretamente en Punín, en el levantamiento indígena de 1871 liderado por Fernando Daquilema, aparece una lideresa indígena peleando cuerpo a cuerpo con los militares mestizos:

El capitán de los milicianos se enfrenta a Manuela León que, veloz, arremete a la garrocha... La india parece agigantarse con el arma primitiva; gira ágilmente batiendo en círculo la garrocha antes que el desesperado miliciano caiga en cuenta de la maniobra, la áspera punta estriada del arma india, riéndose en la mueca de los cascabeles, le atraviesa el vientre de parte y parte...La feroz doña, no contenta con victimarlo, *cuésele* el cuerpo a garrochazos cuando todavía el soldado puede gritar de dolor...Y como si descubriera una idea feliz, digna de su venganza, de ese sadismo retenido por años, piensa que para su mayor orgullo, era mejor descuartizarlos. Ante esta sugerencia los indios se avalanzan sobre los cadáveres, como una banda de buitres...

La india, esta india endiablada, este demonio desencadenado, con el gran prendedor de plata de su tupullina, saca los ojos de algunos milicianos para guardarlos, cuidadosamente bajo su faja. Pacífico Daquilema y otros, siguiendo este macabro ejemplo, desprenden el cráneo de los muertos y comienzan a beber la chicha, sobre los coágulos de sangre. (Anónimo: 119,120 y 121)

Dentro de esta historia del levantamiento indígena aparece una mujer india -Manuela León- que aflora con poder de decisión y mando. Una india que se constituye "en capitana del combate". Incluso, su temperamento y

personalidad es más guerrera que el mismo líder Fernando Daquilema¹¹⁵. Este, acontecimiento evidencia la participación combativa y de lucha de las mujeres indígenas. Entonces, no es extraño encontrar a las mujeres indígenas al frente de los movimientos sociales, confrontando al ejército, defendiendo sus tierras, exigiendo justicia y demandando el reconocimiento de sus identidades étnicas como pueblos. Son también ellas (mujeres indígenas) quienes han sido las víctimas sistemáticas de masacres y violaciones de algunos miembros de la iglesia, de los hacendados (Hernández, 2004:)

Si damos un vistazo rápido referente a la participación de la mujer en el levantamiento indígena de junio de 1990, no se han hecho estudios minuciosos y extensos como de los líderes indígenas, sino de "pasada". Jorge León hace un análisis del levantamiento indígena 1990 con los testimonios de las históricas lideresas de Nina Pacari y Blanca Chancoso¹¹⁶. El mérito de este autor es tomar en cuenta la experiencia de las mujeres en el levantamiento indígena, pero al parecer no porque quiere tomar en cuenta a las mujeres indígenas, sino porque pretende ilustrar y explicitar todos los pormenores del levantamiento indígena de 1990. Salvo el caso de una pregunta que refiere al tema de la mujer: *"Hubo varias acciones que fueron dirigidas, lideradas, por mujeres como cuando cogieron de rehenes*

¹¹⁵ Fernando Daquilema y Manuela León son contemporáneos. Compartieron la lucha y el levantamiento en el mismo año (1871). Al primero le consideran pacífico y a la segunda como sinónimo de belleza y crueldad. Con Manuela León ocurre cosa sorprendente e inexplicable, al "indulto" ofrecido por el gobierno, hay una acta en la que se condena a muerte a Julián Manzano y "Manuel" León en la que se informa que el 8 de enero de 1872 fueron fusilados "en presencia de más de doscientos indios que con la custodia necesaria, fueron trasladados a la plazuela de San Francisco para que asistan a este acto". La nota firmada por el Gobernador Rafael Larrea y Checa, señala que la sentencia dio el Consejo de Guerra.

Fue Manuela León la sacrificada? Nos queda una duda como sinapismo. Pudo acontecer, a nuestro juicio, solamente dos cosas. O hay error en la escritura, cosa que sucedía con extraordinaria frecuencia, al menos si todo el gran problema radica en una sola letra, la "a" posiblemente suprimida de manera que de Manuela quedó en Manuel. Por otra parte, y esto es lo más seguro, el Consejo de Guerra se vio ante la tremenda dificultad de condenar a la pena capital a una mujer, cosa que los códigos de la época no miraban bien y, entonces, en lugar de Manuela pusieron Manuel. ...(Garcés, 127)

¹¹⁶ Blanca Chancoso estuvo en la toma de la Iglesia de Santo Domingo el 28 de mayo en la capital de la república del Ecuador. Esta toma se constituyó en la antesala y preparativo para el levantamiento de junio de 1990. Fue dirigente de la Federación indígena y campesina de Imbabura (FICI), fue dirigente de la ECUARUNARI, dirigente de la CONAIE. Actualmente, preside el Foro Social Ecuador.

a los militares ¿Qué le hace pensar esto? Frente a esta interrogante Blanca Chancoso contesta: *Usted sabe muy bien que las mujeres siempre hemos estado participando, históricamente, pero nunca nadie lo ha hecho público. Siempre es al hombre a quien se hace público. El serviría para generalizar al ser humano, hablaríamos del hombre y ahí se incluiría mujer y niño y, clama y pide a viva voz. Hay que hacer notar la presencia de la mujer. Siempre ha estado presente la mujer...*¹¹⁷ Las mujeres como Blanca Chancoso piden romper con el anonimato e invisibilidad de la mujer. Por cuanto, la historia misma es testigo que hubo mujeres importantes como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango pero eso es algo visible pensar sólo en ellas, porque siempre ha habido muchas más mujeres activas. Siempre hay su participación por ejemplo en Cajas, en Imbabura, en un momento dado vinieron las bandas paramilitares que quisieron desalojar a los posesionarios, pero las que estaban posesionadas eran las mujeres, los hombres casi no estaban, pues salieron trabajar, eran mujeres y niños los que estaban (León, 1993: 135). ¿Acaso estos datos y hechos no son suficientes para demostrar la participación activa de la mujer indígena en las luchas y levantamientos indígenas?

Para la hermana Teresa Yerovi sin el apoyo y la participación de la mujer en los levantamientos, las marchas indígenas se tornarían fracaso total. Las mujeres de Flores aportan con la logística: solventan con la alimentación, bebidas,...Las mujeres trabajan más, sin protagonismo. (Entrevista)

A esta argumentación corrobora el testimonio de María Andrade, dirigencia de la mujer de la CONAIE: "En la comunidad, cuando hay problemas, las mujeres somos las que damos ánimo, somos las más decididas, firmes y valientes y sabemos transmitir esa valentía y decisión a nuestros hombres, a los que van a hacer frente a los problemas junto a nosotras" (Friedrich, 1992: 45) Sin embargo, en forma significativa y hasta la actualidad la representación de las mujeres a nivel de la comunidad y de sus organizaciones, en tanto que constituye un nivel de relaciones sociales entre los sexos a nivel comunitario, se pone en evidencia la existencia de

¹¹⁷ es un testimonio de Blanca Chancoso – exdirigente de la CONAIE y de La ECUARUNARI- (Ver en León, J.: versiones de los protagonistas; en: Sismo étnico en el Ecuador, Abya-Yala-Quito, 1993.)

jerarquías existentes entre hombres y mujeres. Este hecho corresponde a la división sexual del trabajo asimétrica, en donde el hombre se ubica en el polo de la autoridad... (Friedrich, 1992: 45, 46) y desde este polo de autoridad genera violencia familiar, que incluye en muchos casos tanto la violencia psicológica como corporal, y niega a las mujeres la posibilidad intelectual de crear su propio discurso (Klesing, 2003)

4.8. LA VIOLENCIA DE LOS DERECHOS DE LA MUJER INDIGENA EN FLORES: CASOS Y TESTIMONIOS

La formación de la mujer indígena muestra un nivel mucho más bajo que el de los hombres, y el extendido monolingüismo (kichwa) representa uno de los obstáculos concretos para relacionarse de manera fluida con el mundo externo. Tanto en la acción pública comunal como en la sociedad nacional, la mujer ha resultado prácticamente invisible. Sus posibilidades de participar en la toma de decisiones son muy reducidas. Y su aportación económica y social no se transparenta ni es reconocida como un valor cultural. (Klesing, 2003: 147)

La vida cotidiana de las mujeres en las comunidades indígenas, según la describe la Comandante Esther, "es dura. Desde hace muchos años hemos venido sufriendo el dolor, el olvido, el desprecio, la marginación y la opresión (...). Como somos niñas, piensan que no valemos, no sabemos pensar ni trabajar, cómo vivir nuestra vida (...), nos obligan a casarnos a la fuerza, no importa si no queremos, no nos toman consentimiento" (Klesing-Rempel, 2003: 148) Hay una clara exclusión de género y una negación de las inclinaciones sexuales y de la afectividad como parte fundamental del disfrute del ser humano en su propia cultura (Klesing-Rempel, 2003: 148). Para evidenciar estos criterios "pongo" en consideración los siguientes testimonios:

Testimonio:

Yo me casé hace 20 años de edad. Yo soy menor de edad con 38 años y mi esposo es mayor de edad con 58 años. Yo era estudiante y empleada

doméstica, mi esposo era profesor y ahora abogado... Yo vivía en Riobamba por mi estudio y no terminé porque tuve que cuidar a mi hijo y trabajar... Mi esposo vivía en Quito. A los tres o cuatro años de casada me fui a Quito siguiendo a mi marido y me dediqué a vender en la calle. En el cuarto que arrendamos vivíamos dos familias: nosotros y la hermana de mi esposo con su hijo y esposo. Pero mi esposo no me quería, me quitaba toda la plata, cualquier decisión que tomaba lo hacía con la hermana y el cuñado. Yo preguntaba ¿por qué no toma decisión "conmigo"? ¿Acaso que soy una perra? Mi marido me decía "voz eres bruta, a tu familia odio, a tu papá viejo, algún día a de morir...Largarte no te quiero". Yo reclamada a mi cuñada que dejara vivir en paz. Pero todos ellos salían en mi contra. Ya no hablaban ni saludaban "conmigo". Hasta el punto que decidieron con el dueño de la casa no dejar entrar. Yo arrodillaba y ponía dos manos a mi esposo para no que no me mandara sacando del cuarto, lloraba en la calle. Le dije que le amaba mucho. No tenía familia que reclame. La señora de la casa me dijo: "Señora váyase, tu esposo no te quiere, no quiero que entres a mi casa. No respondo si te mata o si pasa alguna desgracia". Hasta le pedí perdón a la señora y a mi esposo y no me perdonaron.

Por fin me fui con mi papá que era mayor y mi hermana y trajimos todas las cosas. Y vine a vivir en el campo. Mi esposo era respetado en la Iglesia, en la comunidad, odiado por los mestizos porque luchó contra ellos. Mi esposo era aconsejador pero en la casa era un "diablo". Cuando mi hijo tenía 5 años vino a la comunidad mi esposo con toda su familia que son bastante, fueron quitando mi hijo, me pegaron, me aruñaron, rompieron mi collar, mis aretes... Sin mi hijo se acabó mi vida. Así viví varios años sola a lado de mi papá viudo...

Cuando mi hijo tenía 16 años, mi marido empezó a ir a mi casa para decir vamos a vivir juntos. Me decía vamos ha vivir no porque yo te ruego sino porque tu hijo sufre. ¡Yo tenía miedo! Porque no me amaba, por eso fue solo chumado a mi casa. A mi hijo concientizaba, maldiciendo a mí. Decía muchas cosas en contra mí persona.

Ahora ya no siento miedo porque si hay quien me defienda. Mis sobrinos antes eran pequeños ahora son jóvenes y algunos casados, me quieren. Esos varios sobrinos me ha defendido y mi esposo tiene miedo. Hasta había pelea en la comunidad reclamando el derecho mío... Hasta últimamente nos fuimos a la comisaría de la mujer a denunciar... Antes tenía miedo, ahora no. Concluye con lágrimas de miedo, rabia y odio a la vez. (Rosa Guzniay, mayo del 2005)

Bajo este testimonio se puede plantear algunas preguntas ¿Por qué a ésta mujer se le ha humillado tanto? ¿Por qué, el esposo, siendo aconsejador, organizador como dice la esposa, comete barbaridades en contra de su mujer? ¿Por qué tuvo que pedir perdón por una causa inexistente? ¿Bajo el principio de amor puede sacrificar su dignidad y orgullo?

Para Florence Thomas no podemos sacrificar todo a nombre del amor, ya no queremos seguir con esta cultura del amor que nos definía hace un siglo; una cultura que era portadora de algunas felicidades y de muchas desgracias cuando las mujeres necesitábamos, entonces ser amadas para existir (El comercio, 2005, B8) Se debe sostener y mantener el amor no con explotación, ni con discriminación sino con respeto y autoestima. No existe amor con violencia sino amor con amor. Sin embargo en el presente testimonio se evidencia la existencia de "amor con violencia" Esta actitud sumisa, humillada se puede considerar lo que Pilar López Rodríguez llama "mujer buena", porque es una sencilla, humilde, tranquila que son rasgos propios de la "buena mujer" (2003). Sin embargo, esa "buena mujer" tiene su límite. Puede transformarse en "mala mujer". De hecho en el presente testimonio evidencia reacción frente al esposo agresor. Muestra de ello acude a la comisaría de mujeres para denunciarlos y por eso se siente orgullosa: *"En la Comisaría de mujeres habían conocido a mi esposo y dijeron "¿Esta será esposa de un abogado?"... creo que le dejé en mal..."* (Entrevista a Rosa Guzniay, junio del 2005)

Rosa Guzniay –mujer indígena- es una de las mujeres emigrantes: en su juventud a la ciudad de Riobamba como empleada doméstica y estudiante, posteriormente ha viajado a la ciudad de Quito junto a su marido y a una

realidad desconocida. Aquello implica que esta migrante se encuentre con una triple realidad: las normas del juego son otras, la familia, los conocidos, han quedado en gran medida atrás, y pueden hacerse con los recursos para llevar vidas independientes (López, 20004: 148)

TESTIMONIO: 2

Desde los 14 años de edad empecé a trabajar como catequista de mi comunidad. Desde los quince años como indígena, como catequista y como revolucionaria empecé a organizar en mi comunidad. Eso vieron la gente mestiza de mi parroquia y me insultaron, pegaron, hasta me hicieron bañar, me votaron con la chicha en la cara y me ortigaron. Me tildaron hasta de comunista. Recuerdo una anécdota: Una ocasión habían subido a mi comunidad unos mestizos de mi ideología, por eso pasamos reunidos hasta las 2 de la mañana, ¡Fíjate una mujer y joven quedarse hasta esas horas de la noche! ¿Qué idea podía acarrear a mi familia, sobre todo a mi mamá y papá? ! Hasta me podía decir que he pasado con el "mozo"!... Llegué a la casa a las dos de la mañana, antes de explicar mi mamá me garroteó y me hizo chillar, diciendo que declare con quien pasó, pero mi papá se levantó y me defendió... Ellos empezaron a pelear, por mi culpa. Ese hecho aproveché para coger mis cosas y salí sin destino. En el camino pensé viajar a Quito, pero sin conocer. Al llegar a Quito encontré con un paisano mío y me dijo qué haces guambra ociosa" OH sorpresa ahí conocí a Tránsito Amaguaña y compartimos nuestra lucha, nuestra ideología. Yo ya me convencí que mi lucha podía hacer incluso desde Quito...He luchado por la tierra contra los hacendados, luché para la creación de Educación Bilingüe, pero ninguna familia está en la Educación Bilingüe. Formé grupo de danza, formé grupo de música, fundé una organización de mujeres llamada "Lorenza Abimañay" en el año de 1980. Estuve vinculado en el trabajo de Proaño, por eso trabajé durante un año en Escuela Radiofónicas populares del Ecuador ERPE, en el programa de alfabetización, sin cobrar ni un solo centavo... Dice Sonreída: Nuestra organización (Lorenza Abimañay) hasta sustituía al Movimiento indígena de Chimborazo... En el MICH he sido dirigente por dos ocasiones. En un periodo fui dirigente de mujeres y actualmente soy dirigente de salud indígena. Algún día debo escribir mi vida. Así me han

dicho mis "compas". Solo cuando me muera me conocerán quien soy, concluye entre sonrisas y lágrimas. (Testimonio de Valeriana Anaguarqui, junio del 2005)

Al considerarse como una mujer revolucionaria implica de una autoestima elevada. Ignora el hecho de ser mujer, por tanto desarrolla un discurso y una práctica política propia de una perspectiva de género situada culturalmente, que vienen a cuestionar tanto el sexismo y el esencialismo de las organizaciones indígenas como el etnocentrismo del feminismo hegemónico (Hernández, 2003: 6). Además, al establecerse en fundadora de organizaciones se constituye en una mujer peculiar como ella misma dice: *"Mi liderazgo es por naturaleza"*, por ello no ha claudicado en los momentos más difíciles del levantamiento indígena de 1990, incluso yendo en contra de una autoridad establecida: *"Los indios hemos puesto en orden a Monseñor Víctor Corral, ha tenido que escuchar nuestras voces...A veces nos ha contestado: "No soy Proaño soy Víctor Corral"... Yo he tomado la catedral de Riobamba dice Valeriana Anaguarqui"* (Entrevista, junio del 2005) Esta actitud y procedimiento es una digna representante de las mujeres indias, porque contribuye a romper los esquemas y estereotipos tradicionales de mujer no pensante, de mujer pasiva. El trabajo de Valeriana Anaguarqui rompe la esfera privada para ser parte de la esfera pública. Como indicador de este argumento es la participación en la toma de la Catedral de Riobamba, el trabajo gratuito en el programa de alfabetización en Escuelas Radiofónicas populares del Ecuador. ¿Por qué se dedicó "de lleno" a trabajar gratuitamente? ¿La convicción y la conciencia pueden ser una herramienta para un trabajo gratuito y enfrentar no solo a los "machos", sino para enfrentar contra los explotadores de su etnia? Lo cierto es que se constituye en una mujer de propuesta y proyectos. Su acción no solo de centra en quejumbrosa, sino en proponer alternativas.

Esta actitud y aptitud reivindicativa y organizativa de Valeriana Anaguarqui se le puede considerar lo que Pilar López Rodríguez considera: ¿"mujer como ser imaginado vive en función del hombre"? Para contestar esta pregunta es necesario ilustrar referente al significado de la "mujer imaginada":

“se hacen” de los hombres (sexualmente), conquistan a los hombres, lucha por los hombres, viven de los hombres, cuidan a los hombres, apoyan a los hombres, median entre los hombres...y además cuidan de la casa y de los hijos. Y piensan, analizan. Las mujeres... (2004: 143)

El trabajo de una mujer como de Valeriana Anaguarqui no puede cambiar la relación asimétrica de género, no es fácil ni puede hacerse en una o dos generaciones, más aún cuando sentimos que los hombres que más amamos no han logrado solidarizarse del todo con nosotras (El Comercio, 2005: B8) Al menos en el mundo indígena, hay contadas mujeres que ocupan en esferas públicas, pero que éstas, al parecer, se han olvidado por accionar en beneficio de la mujer. O si se ha preocupado por los problemas de las mujeres no han enfatizado ni ha priorizado por los problemas de la mujer.

4.9. ORGANIZACIONES INDÍGENAS FEMENINAS

Cabe plantear las preguntas ¿Para qué se crean organizaciones indígenas de mujeres? ¿Cuáles son los temas que abordan, prioritariamente, en las organizaciones indígenas de mujeres? Aunque la construcción de relaciones más equitativas entre hombres y mujeres se ha convertido en un punto medular en la lucha de las mujeres indígenas organizadas, el concepto del feminismo no ha sido reivindicado dentro de sus discursos políticos. (<http://www.rimaweb.com.ar/>)

En la provincia de Chimborazo se han creado varias organizaciones indígenas de mujeres: Lorenza Abimañay, asaciones de mujeres indígenas, fundaciones de mujeres como “Guamán Poma de Ayala” Ésta última, fundada por la histórica lideresa del Movimiento Indígena Ana María Guacho. De la misma forma se han creado departamentos de mujeres para atender los reclamos, los proyectos de las mujeres. En la Diócesis de Riobamba funciona pastoral social y dentro de eso funciona: “Pastoral de la Mujer” contribuye con las capacitaciones, facilita proyectos productivos, a las mujeres indígenas.

Estas organizaciones femeninas indígenas permiten un redescubrimiento de la unidad y solidaridad entre mujeres, permite compartir experiencias parecidas y diferentes. Con la constitución de las organizaciones indígenas femeninas hay un redescubrimiento de la fuerza colectiva de la mujer, que radica en su resistencia frente a la muerte y en defensa de la vida, en su creatividad para recrear el mundo y en su libertad para vivir de otra forma (Tamayo, 1990)

A partir de los años 80, Chimborazo ha sido testigo del surgimiento de varias organizaciones de mujeres. ¿Para qué surgen estas organizaciones femeninas? ¿Lucha por la supervivencia o por los derechos de las mujeres? Para Aída Hernández las mujeres han tenido que organizarse a partir de necesidades económicas que “realmente no cuestionan el orden social”... (2003: 4) En este sentido, la lucha y la conformación de las organizaciones de mujeres no es para romper una estructura de desigualdad, sino para la supervivencia. *“las mujeres vemos lo que falta en la olla, nos preocupamos de cocinar, si los hijos tienen hambre no molestan a los taytas, sino a las mamitas... Es nuestra obligación buscar la manera de ganar la vida, por eso hemos organizado una Asociación de Mujeres “Chismaute Telán”, aquí tenemos una caja de ahorro, de ahí sacamos la plata...”* (Entrevista a Juana Arellano, presidenta de Asociación de Mujeres, mayo del 2005). Estos proyectos como la caja de ahorro organizada por las mujeres “crean condiciones para que las mujeres salgan del ámbito privado y compartan con otras mujeres sus experiencias y reflexiones de opresión y/o exclusión” (Hernández, 2003: 5).

Al parecer a la mujer indígena no le interesa rebelarse contra la relación asimétrica entre el hombre y la mujer, no le interesa reflexionar entorno a sus derechos y deberes, a la mujer indígena les interesa como resolver el problema económico. Por ejemplo, en la comunidad de Pusetús Grande se organizó una Asociación de Mujeres “Alejo Saes”, este grupo de mujeres indígenas no organizaron con el objetivo de reflexionar sobre sus derechos, sobre la violación de sus derechos, sino para implementar un proyecto productivo liderado desde las mujeres, porque la Unión de Organizaciones Campesinas del Ecuador (UCAE) ofreció implementar un proyecto de

criaderos de chanchos en la misma comunidad, ofrecieron técnicos, ofrecieron infraestructura con su respectivo equipamiento.

Los puntos a tratarse en las reuniones de mujeres "Alejo Saes" fueron: aportación económica, delegación de comisiones, el avance de proyectos, en que cosas colaborar para dar de comer a las autoridades; pero jamás trataron temas de discriminación de género, jamás trataron temas que le ayuden a ascender a cargos como la Presidencia de la Comunidad. Además es curioso y paradójico que siendo una organización de mujeres el coordinador de esa organización era un varón. Pues este hecho concreto nos muestra que no todas las organizaciones de mujeres luchan para hacerles sentir su presencia como una figura protagónica y desestigmatizante.

Por otro lado, las mujeres organizadas luchan en muchos frentes, las mujeres indígenas organizadas han unido sus voces al movimiento indígena nacional, regional, provincial y local para denunciar la opresión económica y el racismo que marca la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional (Hernández, 2003) de la misma forma reclaman un espacio en las organizaciones indígenas. Por ello, en el Movimiento Indígena de Chimborazo hay un escenario importante para las mujeres indígena¹¹⁸ y campesinas¹¹⁹. Este departamento tiene un rol específico como es el de difundir los derechos de las mujeres, acompañar a las mujeres agredidas a denunciar a las autoridades e instituciones pertinentes, no obstante de todas estas y otras funciones de esta dirigencia casi nada se ha hecho en bien de las mujeres. *"Posiblemente si hubo voluntad de los dirigentes, algo se ha hecho, pero no se ha efectivizado por cuanto no habido suficientes recursos"* (Entrevista a Ana Guamán, junio del 2005) Lo cierto es que, actualmente, en las comunidades indígenas, surge un gran debate con

¹¹⁸ para Edith Caranqui, el departamento de mujeres del Movimiento Indígena de Chimborazo, *debe constituirse en un ente de receptor de denuncias de la violación de los derechos de la mujeres, agresión intrafamiliar, al mismo tiempo resolver problemas* (Entrevista, mayo del 2005) Sin embargo, para María Apugllón, dirigente de mujeres de MICH, *no ha llegado ninguna denuncia, ni se ha acompañado a denunciar en los organismos correspondientes como en la Comisaría de la Mujer...* (Entrevista, junio del 2005)

¹¹⁹ Con la reforma del Estatuto del MICH, efectuado en el Congreso.

relación al papel de la mujer en la sociedad. La marginación de la mujer, su papel de sumisión y su ausencia en las instancias de decisión, se ha atribuido a la cultura (Mendoza, 2000: 107) En este camino de debate, discursos, han sido muy útiles, las organizaciones indígenas femeninas. Incluso –las organizaciones de mujeres- se han constituido en una herramienta potencial de incorporación de la mujer al mercado laboral, en instancias de educación formal, el surgimiento de profesionales e intelectuales mujeres, etc. (Prieto, 1986) Muestra de ello, *"la organización de Mujeres Lorenza Abimañay, participa permanentemente en las tomas de decisiones, en las mingas convocadas por el Movimiento indígena de Chimborazo, la ECUARUNARI y la CONAIE. Incluso, una representante de la organización antes aludida ganó la elección para ser parte del Consejo de Gobierno del MICH"* (Entrevista a Héctor Silva, mayo del 2005)

CONCLUSIONES

- La configuración y la eclosión del Movimiento Indígena de Chimborazo se da en un contexto "favorable". Primero: ya había experiencias organizativas indígenas de corte clasista como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), Federación de Organizaciones Campesinas (FENOC), la Constitución Legal de las comunidades indígenas a partir de la emisión de la Ley de Comunas en el año 1937, etc. y segundo: la descomposición del poder local (administración étnica), las reformas agrarias promueve propuestas modernizadoras, permitiendo la dinamización indígena organizativa, a nivel interno. A nivel externo, también influye la emergencia del Movimiento Indigenista de México y Perú, la política Norte Americana de la Alianza para el Progreso, los postulados de la Teología de la Liberación surgida en los países periféricos, la influencia del Iglesia Católica, desde el "centro del poder", con el Concilio Vaticano II...
- El proceso de articulación del Movimiento Indígena de Chimborazo, nace con tendencia y tesis etnicista, es decir, el MICH trata y focaliza en tema indígenas como la lucha por la tierra, educación bilingüe, política propia, etc. Claro está que el MICH no está bajo la dirección y coordinación del Partido Comunista como la FEI, pero sí configura con el apoyo y coordinación de la Diócesis de Riobamba, con Mons. Leonidas Proaño y con algunos sacerdotes progresistas.
- El surgimiento del MICH contribuyó al proceso de reducción la exclusión, discriminación y acceder a los servicios y derechos, para exigir el cumplimiento efectivo de la reforma agraria, así solucionar varios conflictos de tierra. Pues de esta manera rompe a la ventriloquia el MICH, la ECUARUNARI y la CONAIE. Estas organizaciones constituyen la voz del mismo indio. Es el sentir y la expresión del pueblo indio materializado en estas organizaciones étnicas.

- La relación entre el MICH y la Iglesia de Riobamba es fraternal, respetuosa, cordial, horizontal hasta la presente. De la misma forma la analogía entre las comunidades, Organizaciones de Segundo Grado con las Iglesias Católica de la Parroquias mantienen una intercomunicación respetuosa y cordial.
- El MICH surge como un organismo aglutinador, tendientes a la construcción de un solo cuerpo, frente a la amenaza constante del divisionismo en las comunidades indígenas por la presencia de las ONGs, el protestantismo y otras entidades. El MICH nace como respuesta a la inquietud de los indígenas de ir haciendo un movimiento fuerte y unitario. Mantener la cohesión en una sociedad atravesada por los sistemas de desigualdad y exclusión, dentro de unos límites que no impidan la viabilidad de la integración subordinada.
- La analogía del MICH-Iglesia de Riobamba (con Proaño) en circunstancias de segregación y explotación de los indígenas, fue una fortaleza, para dar más consolidación y "legitimación". Por cuanto la Iglesia de Riobamba es poder eclesial, el MICH aliado con la Curia, se vuelve un poder –por lo menos- o está a lado del poder en sentido simbólico. Por ello, el aporte más valioso (sin menospreciar los otros) en el campo organizativo es la constitución del MICH.
- Monseñor Leonidas Proaño se constituye en precursor, creador y "padre" de las organizaciones étnicas, muestra de ello fundó el MICH, ECUARUNARI, incluso acompañó en los primeros pasos de la CONAIE.
- La Diócesis de Riobamba ha extendido su radio de acción con los contenidos no solo étnicos, sino también de género. De la misma forma las Iglesias locales (parroquiales) se han concretizado sus acciones en beneficio de la mujer y de la familia. Porque trabajar por la familia es trabajar por un conjunto. En los Centros Pastorales

asentados en la Parroquias rurales como el de Flores, hacen trabajos efectivos en beneficio de las mujeres indígenas tratando temas de planificación familiar y violencia doméstica.

- Las Iglesias Indígenas Evangélicas y las Organizaciones de Segundo Grado, la primera filial de la FEINE y la segunda filial de la ECUARUNARI y la CONAIE, históricamente no han estado en un ambiente de cordialidad y confianza. Las relaciones son tensas y recelosas, caso concreto en las comunidades de las parroquias Flores y Licto.
- La relación y el diálogo entre el MICH y la AIECH, dos Organizaciones Provinciales, se tornan unas veces tensas, celosas y otras veces se vuelven "cordiales". Hay factores que incitan al diálogo como la Educación Intercultural Bilingüe; pero hay factores que provocan controversia como las religiones católica y evangélica, factor político: Movimiento Político Amawta Jatari y el Movimiento Político Pachakutik, por un lado. Por otro lado, Los gobiernos se ha interesado inmiscuirse en la relación de estas dos Organizaciones étnicas, aliándose con una u otra organización, así dividir, crear "polvareda" el ambiente dialógico fraternal de la AIECH y el MICH.
- El MICH y la AIECH se constituyen en poderes organizativos étnicos paralelos dentro de la provincia de Chimborazo. La relación entre estas dos organizaciones no es cordial, ni de confianza; sino recelosas y en ocasiones confrontadas por la frontera religiosa (católicos y evangélicos) por la demarcación política (Amawta y Pachakutik). En medio de estos factores disociantes y separatistas urge el nacimiento e impulso de una organización étnica "intersticial" con capacidad mediadora y dialógica, con capacidad aglutinante... Esta organización "intersticial" puede llamarse "Nación Puruhua" o "Coordinadora Provincial" o talvez -como dice Padres Estuardo Gallegos- "un Comité" o "Comisión" en aras de la unidad del Movimiento Étnico.

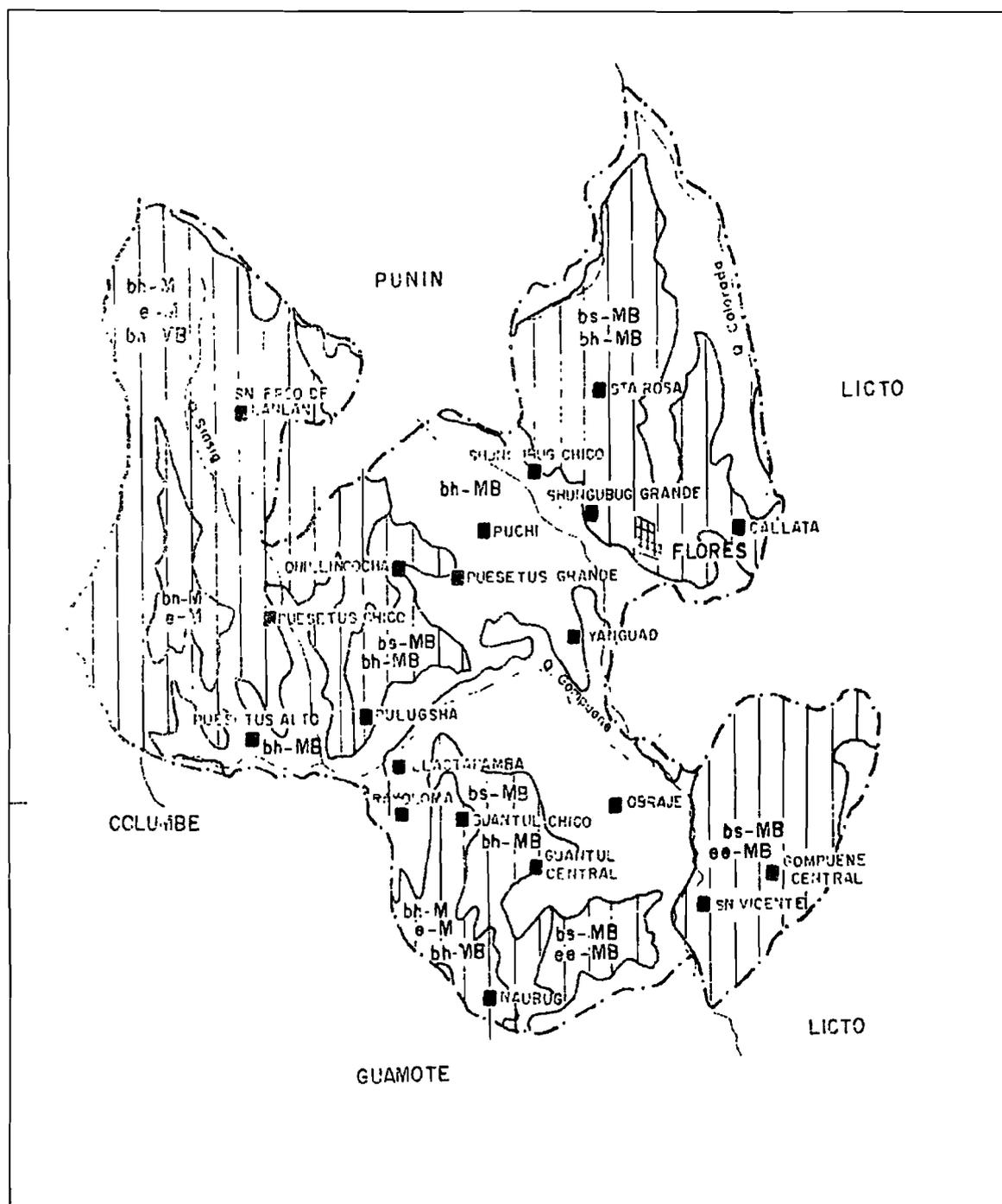
ANEXO No. 1



NOTA: El Movimiento Indígena de Chimborazo, funciona en la casa indígena ubicada en las calles Juan de Velasco y Guayaquil esquina.

Mapa de la parroquia de Flores

Anexo No. 2



Fuente: Chimborazo agropecuario.

BIBLIOGRAFÍA

ALBORNOZ, Oswaldo (1988) *El caudillo indígena Alejo Saes*.

Eds. Instituto de Investigaciones Sociales IDIS. Cuenca-Ecuador.

ANDRADE, Susana (2004) *Protestantismo indígena. Proceso de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador*.

Eds. Abya_Yala, FLACSO ECUADOR, IFEA. Quito-Ecuador.

ALMEIDA, Ileana (1991): *El movimiento indígena en la ideología de los sectores dominantes hispanoecuatorianos*, en indios una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.

Eds. ILDIS, Abaya-yala. Quito _ Ecuador.

ALBÁN, Pablo (2005) *Las fracturas indígenas*, en VIZTAZO.

AVILA, Javier (200) *Regionalismo, religiosidad y etnicidad migrante trans/nacional andina en un contexto de "globalización": el culto al señor de Qoyllur Ritti*, en FULLER, Norma: Interculturalidad y políticas. Desafíos y posibilidades.

Eds. Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. San Miguel- Lima- Perú

AYALA, Enrique (998) *La opción política de un profeta*

Eds. La tierra, Quito-Ecuador

BHABHA, Homi (2002) *El lugar de la cultura*

Ed. Manantial. Buenos Aires-Argentina.

BARRERA, Augusto (2000): *Acción Colectiva y crisis política. El Movimiento indígena ecuatoriano en los noventa*. Ponencia preparada para el encuentro de historia y Realidad nacional del Ecuador y América latina Cuenca-Ecuador.

----- (2001) *Acción Colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en década de los noventa.*

Eds. OSAL, CIUDAD y Abya-Yala. Quito- Ecuador.

BIDEJAIN, A. María (1990) *Mujer y poder en la Iglesia, en Simbología de la feminidad.* Colección 500 años NO. 23

Ediciones MLAL y Abya-Yala. Quito Ecuador.

BRAKEMEIER, Gottfried (1995) *¿Ecumenismo sin Iglesias?,* en varios Autores. *Evangélicos en América Latina*

Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

BRAVO, Agustín (S/año) *La revolución del poncho.* Impreso Taller FOCET – ERPE. Publicado por la Iglesia de Riobamba.

----- (S/año): *Evangelización y cultura indígena* Según Mons. Proaño (charla de Padre Agustín Bravo)

BRETON, Víctor (2001): *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos*

Ed. Universitat de Lleida (UdL) Quito-Ecuador.

BUSTAMANTE, Fernando (2004) *Historia de una acusación (por el momento) abordada: actores y motivaciones.*

BURGOS, Hugo (1970): *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana.* Instituto Indigenista Interamericano, México.

CARRASCO, Hernán (1993) *Democratización de los poderes locales y levantamiento indígena,* en el Sismo étnico en el Ecuador.

Eds. Abya-Yala y CIDIME Quito Ecuador.

CÁRDENAS, V. Hugo (200) *Entre indios y mestizos hay recelo colonial,* en AGUIRRE, Milagros *Controversia. Ecuador hoy cien miradas.*

Ed. FLACSO, Ecuatorial y El Comercio. Quito- Ecuador

CARDOSO de Oliveira, Roberto. *La politización de la identidad y el movimiento indígena*. Pgs. 145-161

CARVAJAL, Miguel (2004) *La efímera experticia de gobierno y las incógnitas sobre su futuro*, en Iconos No. 18. FLACSO Sede Ecuador.

CASTRO, Milka (2004) "La cuestión intercultural: de la exclusión a la regulación" en CASTRO, Milka (Editora). *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho*. Universidad de Chile, Santiago, pp. 117-149.

CONVENIO No. 169 *Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes 1989*

Consejo Nacional de las Mujeres (2005). *Conoce tus derechos, ejerce tu ciudadanía*.

Constitución de la República del Ecuador de 1998.

CHIRIBOGA, Manuel (1984) *los programas de desarrollo económico y social y la población indígena*, en Política Estatal y Población indígena.
Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

----- (1987) *Movimiento Campesino e indígena y participación política en Ecuador: La construcción de identidades en una sociedad heterogénea*, en Ecuador Debate No. 13.

Chimborazo Agropecuario. *Diagnostico socio-económico, áreas deprimidas de Chimborazo* (1989)

De la TORRE, Carlos (2003) *Movimientos étnicos y Cultura política en Ecuador*, en Iconos 15, enero. Pág. 75-84.

De las CASAS, Bartolomé (1999) *Brevísima relación de la destrucción de las indias*.

Eds. Castilla S.A. Madrid-España

ESPINOSA, Simón (1991) *El papel de la Iglesia católica en el Movimiento indígena*, en indios una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990.

Eds. ILDIS, Abaya-yala. Quito - Ecuador.

El Comercio "Ecuador a los 806 caminos hacia la espiritualidad" (4 de mayo de 1996)

El Comercio (2001) *La FEINE seguirá con Gutiérrez por protagonismo*.

El Comercio (1998) *Ecuador a los 806 caminos hacia la espiritualidad*

EL Comercio (2005: B8.)

FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003) *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la Globalización*.

Eds. Desclée de Brouwer, S.A. España.

FENOC (1988) *Programa Agrario campesino indígena* Quito- Ecuador

FRIEDRICH-NAUMANN-STIFTUNG (1992) *Protagonismo de la mujer en el levantamiento indígena*.

Ediciones: FEPP Quito – Ecuador.

GARCIA, Fernando (2003) *Política, Estado y diversidad cultural: a propósito del Movimiento indígena ecuatoriano*, en BRETON, Víctor y GARCIA, Francisco

Ed. Icaria editorial, s. a. España.

GARCES, Enrique. Pags. 106-148

GARBAY, S. Mancheno (2001) *Discriminación de género: situación de las mujeres detenidas*, en Diversidad ¿Sinónimo de Discriminación?
Edición Comunicaciones INREDH Quito-Ecuador.

GEERTZ, Clifford (2002) *Interpretación de la cultura*.
Editorial Gedisa. S.A. Barcelona-España.

----- (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficas*
Editorial Paidós Ibérica S.A. España.

GIRARDI, Giulio (1997) *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa*.
Eds. Abya-Yala; Quito-Ecuador

GUERRERO, Andrés (1994) *Una imagen ventrílocua: El discurso liberal de la "Desgracia raza indígena" a fines del siglo XIX, En Imágenes e imagineros representación de los indígenas ecuatorianos, Siglo XIX y XX*.

----- (1993) *La desintegración de la administración étnica en el Ecuador*, en el Sismo étnico en el Ecuador.
Eds. Abya-Yala y CIDIME Quito Ecuador.

GUERRERO, Patricio (2002) *Guía etnográfica. Sistematización de datos sobre la diversidad y la diferencia de las culturas*.
Eds. Abya-Yala. Quito-Ecuador

GROS, Christian (2000) *Políticas de las Etnicidad: Identidad, estado y Modernidad*.
Ed. Instituto colombiano de Antropología e Historia -ICANH-

HERNANDEZ, R. Aída (2003) *Teología de la liberación y teología india en México. Límites y aportaciones a las luchas de las mujeres indígenas*. (Págs. 1- 19)

----- (2004) *Repensar los derechos colectivos desde género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía*, en Congreso de la red Latinoamericana de antropología jurídica (RELAJU), del 16 al 20 de agosto del 2004. Mesa: Mujeres indígenas, derecho y poder: Entre los caminos de la igualdad, la diferencia y el multiculturalismo.

ITURRALDE, Diego y E. Krotz, compiladores (1996) *Desarrollo indígena: pobreza, democracia y sustentabilidad*. Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Serie documentos. No. 12. La paz. Págs. 17-31 y 43 - 47.

JAKOBSEN, Marina (2003) *El género en la era de la globalización*, en FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*
Editorial Desclée de Brouwer, S.A.

KLESING-REMPEL, Ursula (2003) *Relaciones de poder, construcción genérica e interculturalidad*, en FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*.

Editorial Desclée de Brouwer, S.A.

LEON, Jorge (1991) *Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación y diferencia. La afirmación de los conquistados, en indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*.
Ed. ILDIS, Fundación Friedrich Ebert. Quito-Ecuador.

----- (2000) *La CONAIE no tiene proyecto convincente*, en MILAGROS Aguirre, *Controversia Ecuador Hoy: cien miradas*
Ed. FLACSO, ecuatorial y El Comercio. Quito- Ecuador.

-----*Entre la Propuesta y el Corporativismo*, en Iconos. Págs. 29-48

----- (1993) *Versiones de los protagonistas: Los hechos históricos y el valor de los testimonios disidentes. Los testimonios de Nicanor Calle, Blanca Chancozo y Miguel Lluco*, en Sismo étnico en el Ecuador. Ediciones Abya-Yala y CEDIME. Quito-Ecuador.

MARTINEZ, N. Carmen (2004) *Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004*, en Revista Ecuador Debate No. 63 Quito. CAAP.

LOPEZ, Pilar (2004) *Relaciones de género entre migrantes ecuatorianos en el nuevo contexto de la Rambla, Murcia: un acercamiento desde la Antropología*, en Revista Ecuador Debate No. 63, en diciembre del 2004. Quito. CAAP

LLORENS, A. José (1999) *El sitio de los indígenas en el siglo XXI: tensiones transculturales de la globalización*, en Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (Eds.) *Cultura y Globalización*, Lima: Red Para el desarrollo de la ciencias sociales en el Perú, pp. 139-162.

MENDOZA, José (2000) *La multiculturalidad y el Estado Panameño*, en Revista Identidades No. 21. "nuevo diálogo". *Cultura y desarrollo: La perspectiva regional/local*. Editorial del IADAP

MORENO, Carlos (2001) *Pueblos negros y discriminación, en Diversidad ¿Sinónimo o discriminación?* Edición Comunicaciones INREDH Quito-Ecuador.

MORENO, Segundo (1992) *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990* Ed. Abya – Yala y Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales (FESO) Quito-Ecuador.

MURATORIO, Blanca (1982) *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*

Ed. Centro de Investigaciones y Estudios Socio-Económicos (CIESE)
Ecuador.

----- (1994) *Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a fines del siglo XIX*. En MURATORIO, Blanca.

MUÑUZ, Pablo (1976) *Orientaciones doctrinales en el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado* en La Iglesia y el Estado en el Ecuador.

ORO, A. Pedro (1995) *El Pentecostalismo autónomo brasileño*, en Varios Autores. *Evangélicos en América Latina*.

Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

PIERRE, Jean (1995) *Protestantismo en Latinoamérica*, en Varios autores. *Evangélicos en América latina*.

Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

PRIETO, Mercedes (1986) *Notas sobre el movimiento de mujeres en el Ecuador*, en *Movimientos sociales en el Ecuador*.

PROAÑO, Leonidas (1989) *500 años de marginación indígena*.

Eds. CECCCA, CEDECO, FEEP. Quito-Ecuador.

REINAGA, Fausto (1970) *La revolución india*.

Edit. PIB. La paz.

REMPEL, Ursula (2003) *Relaciones de poder, construcción genérica e interculturalidad*, en FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización*.

Editorial Desclée de Brouwe, S.A.

ROIG, Andrés. (2000) *La izquierda busca salidas de emergencia*, en AGUIRRE, Milagros *Controversia Ecuador hoy: cien miradas*. Impresión: Génesis Ediciones. Quito- Ecuador.

ROBR, Elizabeth (1997) *La destrucción de los símbolos culturales indígenas. Sectas fundamentalistas, sincretismo e identidad indígena en el Ecuador*.

Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador.

RODRIGUEZ, Germán (1999) *La sabiduría del cóndor*.

Eds. Abya-Yala. Quito-Ecuador

SALGADO, M. Judith (2001) *La discriminación desde un enfoque de derechos humanos*, en *Diversidad ¿Sinónimo o discriminación?*

Edición Comunicaciones INREDH Quito-Ecuador.

SANCHIZ, Pilar (1995) *Poder de la palabra y eficacia de los objetos pentecostalismo y "costumbre" en Guatemala*, en *Iglesia, pueblos y culturas*

Autoediciones Abya-Yala. Quito Ecuador.

SANTANA, Roberto (2004) *cuando las élites dirigentes giran en redondo: en caso de los liderazgos indígenas en Ecuador*, en *Ecuador Debate 61* Quito-Ecuador

----- (1995) *Ciudadanos en la etnicidad. Los indios en la política o la política de los indios*.

Ed. Abya-Yala. Quito-Ecuador

Segundas jornadas teológicas (1976) *La iglesia y el Estado en el Ecuador*.

Eds. PUCE, Quito-Ecuador.

SCHAFER, Heinrich (1992) *Protestantismo y crisis social en América central*

Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1992.

Sistema de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) (1988)

STOLL, David (1990) *¿América Latina se vuelve Protestante?*

Eds. University of California Press, Berkeley an Los Ángeles, California.

Pastoral indígena (1991)

Universidad Intercultural "Amawtay Wasi" (2004)

VAN, Teun (2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*

Ed. Gedisa, S.A. Barcelona _ España

WALSH, Catherine ((200")) *(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador*, en FULLER, Norma. interculturalista y política.

Ed. Instituto de Estudios peruanos (IEP),... Perú

WEBER, Max (1976) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

Editorial Diez

ZAMOSC, León (1993) *Protesta Agraria y Movimiento indígena en la sierra Ecuatoriana*, en el Sismo étnico en el Ecuador.

Eds. Abya-Yala y CIDIME Quito Ecuador.

http://www.rimaweb.com.ar/feminismo/revision_indigena.html

<http://www.indígenas.bibioetica.org/invs6.htm>

<http://www.rccuba.com/Igcubana/jaime011025.htm>