

## Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas

MERCEDES PRIETO /  
VERÓNICA GUAJÁN

Este artículo explora la producción intelectual de dos mujeres kichwas de la sierra ecuatoriana: Dolores Cacuango, cuya obra se localiza entre los años 1930 y 1970, y Luz María de la Torre, quien trabaja entre los años 1970 y la actualidad. Estas dos mujeres ponen en cuestión la idea misma de nación. La primera lo hace polemizando con la narrativa oficial y proponiendo a los pueblos originarios como dueños de los territorios disputados; la segunda, rescatando conceptos nativos que cuestionan la homogenización cultural y el proceso civilizatorio nacional.

Existe una emergente literatura sobre intelectuales indígenas en América Latina. Estos escritos se esfuerzan por establecer diálogos entre la producción de y sobre los indígenas y el contexto político y cultural<sup>1</sup>; por definir quiénes constituyen esta «elite ilustrada» y el papel de la educación estatal en su formación<sup>2</sup>; por establecer sus relaciones con la política de la reciente revitalización étnica<sup>3</sup> y,

---

**Mercedes Prieto:** profesora e investigadora de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Ecuador. Obtuvo un Ph.D. en Antropología e Historia en la Universidad de Florida. Su investigación actual se enfoca en las relaciones entre mujeres de los pueblos indígenas y el Estado.

**Verónica Guaján:** pertenece a la comunidad de Santa Bárbara de Cotacachi (Ecuador); es socióloga y estudiante de la Maestría en Ciencias Sociales con especialización en Género y Desarrollo. Su investigación actual explora el racismo y el sexismo en el sistema de educación superior.

**Palabras claves:** intelectuales indígenas, feminismo indígena, nación, memoria, diversidad cultural, pueblos kichwa, Ecuador.

1. Hernán Ibarra: «Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador» en *Ecuador Debate* N° 48, 1999, pp. 71-94.

2. Alejandra Flores: «Intelectuales indígenas ecuatorianos: tensiones y desafíos ante el sistema educativo formal» en *Ecuador Debate* N° 85, 2012, pp. 85-100.

3. Kay B. Warren: *Indigenous Movements and their Critics. Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, Princeton, 1998; Andrés Guerrero: «Intelectuales indígenas, discurso y representación política. El levantamiento nacional indígena de 1994 en el Ecuador» en Mariano Plotkin y Ricardo González (eds.): *Localismo y globalización. Aportes para una historia de los intelectuales en Iberoamérica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2000.

en particular, con la política académica<sup>4</sup>, frente a lo cual varios autores buscan descolonizar el conocimiento y propiciar un diálogo intercultural<sup>5</sup>.

Parte de esta literatura asume la emergencia de intelectuales nativos como un fenómeno del escenario público del Estado-nación y, en especial, como un elemento de lo que se ha denominado «movimientos indígenas» cuya «repentina» aparición se fija a fines del siglo xx. Previo a ello, de acuerdo con esta literatura, existían intelectuales ventrílocuos que hablaban en nombre de los indígenas<sup>6</sup> o intelectuales tradicionales, en el sentido gramsciano<sup>7</sup>, que operaban como intermediarios entre la sociedad rural y el Estado<sup>8</sup> y que algunos autores han denominado «bisagras», ya que creaban, al mismo tiempo, sentidos entre los miembros de las sociedades rurales<sup>9</sup>. La novedad de la literatura sobre intelectuales, inspirada en Michel Foucault<sup>10</sup>, es que pone en cuestión las relaciones entre saber y poder y, con ello, cuestiona los lugares y objetos de la producción de conocimientos. Esta mirada incorpora, justamente, una agenda de descolonización. Se trata de intelectuales que pretenden enunciar sus palabras desde fuera del sistema de poder y autoridad o, al menos, mirar(se) como parte de un proceso de poder. En conjunto, esta producción se refiere a la existencia de diversos tipos de intelectuales, por lo general varones, que disputan los sentidos culturales de existencia de los pueblos indígenas.

Este ensayo, en contraste, trata el tema de la intelectualidad indígena desde las mujeres y las relaciones de género, un ángulo poco abordado en la mencionada literatura. Entendemos como intelectuales a las personas cuya palabra oral y escrita logra dar sentidos a las prácticas públicas de hombres y mujeres de los pueblos indígenas. Nos enfocamos en la producción intelectual, en contextos políticos y económicos muy distintos, de dos mujeres kichwas de la

---

4. Álvaro Bello: «Intelectuales indígenas y universidad en Chile: conocimiento, diferencia y poder entre los mapuches» en Robert Austin Henry (comp.): *Intelectuales y educación superior en Chile: de la independencia a la democracia transicional, 1810-2001*, Cesoc, Santiago, 2004, pp. 97-130.

5. Catherine Walsh: «¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre la política de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano» en *Comentario Internacional* N° 2, 2001, pp. 65-77; Daniel Mato (ed.): *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Clacso / CEAP / Faces / Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2008; Joanne Rappaport: *Utopías interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia*, Universidad del Rosario, Bogotá, 2008.

6. A. Guerrero: «Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la ‘desgraciada raza indígena’ a fines del siglo xix» en Blanca Muratorio (ed.): *Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos xix y xx*, Flacso-Ecuador, Quito, 1994, pp. 197-252.

7. Antonio Gramsci: *La formación de los intelectuales*, Grijalbo, México, 1967.

8. H. Ibarra: ob. cit.

9. Á. Bello: ob. cit.

10. M. Foucault: «Los intelectuales y el poder» en *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1995.

sierra ecuatoriana: Dolores Cacuangó, cuya obra se localiza entre las décadas de 1930 y 1970, y Luz María de la Torre, quien trabaja desde la década de 1970 hasta el presente. Seleccionamos a Cacuangó debido a que ella se ha transformado en un ícono para las mujeres contemporáneas, y a De la Torre por su interés en la memoria y la lengua kichwa. Argumentamos que ambas elaboran una producción intelectual que descentra la nación. La primera lo hace polemizando con la narrativa oficial y proponiendo a los pueblos originarios como dueños de los territorios disputados; la segunda, cuestionando la homogeneización cultural y el proceso civilizatorio como base de la construcción nacional, al recurrir a la memoria y reconstruir un lenguaje para elaborar la diversidad cultural.

### ■ **Cacuangó y el descentramiento de la nación**

En esta sección confrontamos las maneras en que algunas intelectuales mujeres de la actualidad rescatan con la complejidad y la riqueza de sus palabras las prácticas políticas de sus antecesoras, como Dolores Cacuangó. Nuestro propósito es mostrar que la retórica del bienestar de las mujeres y del descentramiento de la nación ha estado en la agenda indígena desde hace varias décadas, un aspecto poco reconocido y valorado hoy en día. Adicionalmente, la elaboración realizada por Cacuangó de los sentidos de sus luchas nos permite sustentar su función como intelectual.

***Capturando el pasado: imágenes de mujeres luchadoras.*** Como las de otros países andinos, las intelectuales ecuatorianas contemporáneas, muchas de las cuales son líderes políticas y comunitarias, recuperan el pasado como un lenguaje que consolida su identificación en tanto mujeres. Al hacerlo, recogen imágenes de heroínas nativas del pasado como una manera de legitimar sus propias prácticas, al tiempo que las construyen como íconos. Estas figuras se convierten en recursos para reforzar un liderazgo intelectual fuerte y luchador, adjudicarse un rol central en la reproducción cultural y, en ocasiones, evadir temas y problemas específicos de las mujeres o críticas al artefacto nación.

Varios textos contemporáneos recuerdan, por ejemplo, a Lorenza Avimañay, a la mencionada Cacuangó y a Tránsito Amaguaña. Estas dos últimas mujeres participaron en los movimientos indígenas y campesinos serranos entre 1930 y 1970. Es interesante que intelectuales y lideresas indígenas contemporáneas recuerden sus luchas, su heroísmo, el miedo generado en el sistema de haciendas y su habilidad para evitar la vigilancia. No obstante, este recuerdo

suele no tomar en cuenta la agenda pro-mujeres comprometida en esta lucha, sus relaciones con feministas urbanas y blancas y el complejo vínculo de estas lideresas con sus parejas varones. Como veremos, durante esta época, la agenda indígena incluía un rechazo a la violencia, especialmente a la violencia contra las mujeres ejercida por los patrones, los curas y las autoridades locales. Asimismo, se reclamaban mejores salarios, el reconocimiento del trabajo de las mujeres en las haciendas, la reducción del tiempo de trabajo y la dotación de tierras; todos ellos temas articulados en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), auspiciada por el Partido Comunista.

Las intelectuales y lideresas de hoy recuerdan que hombres y mujeres fueron duramente reprimidos en este movimiento y que las cabecillas fueron des-

plazadas de las haciendas, después de que sus casas fueran incendiadas. El miedo y el terror se apoderaron de la zona por un largo periodo. Al menos 40 familias fueron expulsadas de las haciendas e impedidas de retornar siquiera a visitar a sus parientes. Sin embargo, usando tácticas clandestinas y gracias al apoyo de militantes socialistas y comunistas –incluyendo a feministas unidas a los partidos de izquierda–, algunos cabecillas, en especial mujeres, lograron mantener relaciones cercanas con sus comunidades. Pero las maneras de recordar esconden las demandas de género y las dificultades que estas mujeres experimentaron respecto a sus familias, esposos y autoridades. Amaguaña nos cuenta, por ejemplo, que «[s]iguiendo juntas en esta lucha con mi mamá, marido tan fui botando, él me celaba, me celaba con los compañeros»<sup>11</sup>. Cacuango, en cambio, parece haber tenido el apoyo de su marido, quien trabajaba mientras ella atendía sus compromisos políticos. En la memoria de su hijo, Dolores desplegaba coraje y autonomía –«ella no se ponía nerviosa, no era cobarde ni temerosa»–, mientras que su padre era calmado y extremadamente trabajador<sup>12</sup>. Tampoco se rememoran las maneras en que las palabras de estas mujeres pusieron en cuestión el mundo dominante, tema de la siguiente sección.

**Una narrativa de la patria.** Hoy disponemos de una extensa bibliografía sobre Cacuango, pero solo recientemente se han rescatado sus palabras para pensar

**Durante esta época, la agenda indígena incluía un rechazo a la violencia, especialmente a la violencia contra las mujeres ejercida por los patrones, los curas y las autoridades locales ■**

11. Tránsito Amaguaña, entrevista con M. Prieto, 1977.

12. Luis Catucuamba, entrevista con M. Prieto, 1977.

el tema de la nación. Ha sido propuesta como madre del pueblo indio y encarnación de la *pachamama*<sup>13</sup> o se la reconoce como la creadora de una narrativa de los orígenes de la patria y kichwización del mundo<sup>14</sup>.

Dolores Cacuangó (1881-1971), mujer indígena de la parroquia de Olmedo, fue parte de una familia de huasipungueros<sup>15</sup> del complejo hacendario de Pesillo. A inicios del siglo xx, este complejo, junto con otras haciendas, pasó a manos de la Asistencia Social, una agencia de bienestar social del Estado ecuatoriano, como efecto de la confiscación de algunos bienes de la Iglesia católica durante el periodo del liberalismo estatal. A su vez, durante la década de 1970, estas haciendas pasaron a manos de los trabajadores como parte de la reforma agraria.

Varias fuentes revelan que Cacuangó se casó y tuvo nueve hijos, de los cuales sobrevivieron solo tres. Poco sabemos de su vida familiar, pero conocemos mejor su vida pública y como trabajadora. Fue hilandera; empleada doméstica

**Una de las primeras acciones  
de Dolores Cacuangó  
como activista de los intereses  
indígenas fue la creación,  
junto con otros hombres y  
mujeres, de sindicatos agrícolas  
y escuelas prediales ■**

en Quito; luego, sirvienta en la casa de hacienda y trabajadora agrícola y cuidadora de ganado en las tierras de la hacienda y del huasipungo familiar. Una de sus primeras acciones como activista de los intereses indígenas fue la creación, junto con otros hombres y mujeres, de sindicatos agrícolas y escuelas prediales. Hacia la década de 1930, aparecieron los sindicatos en las haciendas del área,

al amparo del socialismo y luego del comunismo. Los sindicatos de Pesillo, que habían tratado de organizar un congreso campesino nacional en la zona que fue duramente reprimido, hicieron varias demandas: mejor trato de parte de los administradores; abolición de los sistemas de servicios gratuitos de las mujeres en los hogares de los dueños de las haciendas; fin de toda forma de drenaje

---

13. Armando Muyulema: «De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje» en Ileana Rodríguez (ed.): *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad*, Rodopi, Ámsterdam, 2001, pp. 327-363.

14. Gabriela Bernal Carrera: «Dolores Cacuangó and the Origin of the Mother Country: Seed for the Kichwización of the World» en Natividad Gutiérrez Chong (ed.): *Women, Ethnicity and Nationalisms in Latin America*, Ashgate, Aldershot, 2007, pp. 29-52.

15. Huasipunguero, en términos generales, es un trabajador que mantiene una relación de sometimiento con el dueño de una hacienda; el trabajador y su familia comprometen su fuerza de trabajo a cambio del usufructo de una parcela de tierra.

de los recursos de los huasipungueros hacia los patrones; el pago en efectivo del trabajo de hombres y mujeres; jornadas de trabajo de ocho horas; y, finalmente, atención médica a los trabajadores. Más tarde, este proceso de cambio finalizó con la reforma agraria y la entrega de las tierras a los huasipungueros y sus familias.

En la década siguiente, Cacuango jugó un rol activo en la fundación de escuelas en Pesillo. Con el apoyo de la profesora comunista Luisa Gómez de la Torre, se entrenaron maestros indígenas y se inició el funcionamiento de escuelas sindicales que, con el tiempo, pasaron a manos del Estado ecuatoriano<sup>16</sup>. Luego de la guerra entre Ecuador y Perú, el interés en la educación de los niños indígenas se expandió para incluir la educación de adultos a través de una campaña nacional de alfabetización promovida por la Unión Nacional de Periodistas. Cacuango negoció la expansión de esta iniciativa a las zonas rurales del país, y los maestros indígenas formados en Pesillo se transformaron en alfabetizadores de adultos.

Así, la activista indígena adquirió especial notoriedad pública a raíz de la formación de la FEI, de la cual ella fue sucesivamente secretaria general y tesorera; y, más tarde, por su papel en la alfabetización de indígenas y campesinos. Editoriales, poemas, fotografías y un documental acompañaron su actuación pública. Su trayectoria incluyó entrevistas con los presidentes José María Velasco Ibarra y Galo Plaza, con senadores, diputados y otras autoridades.

Hacia 1965, Gómez de la Torre hizo una grabación de las palabras de Cacuango en Pesillo. En este registro, aún inédito, la dirigente indígena hace un balance de su vida y de sus luchas y las inscribe en su narrativa de la patria:

¿Quién se formó aquí la patria? ¿Quién fue el dueño de la patria? Niño Manuelito<sup>17</sup>. Él se formó la patria. María Santísima de Belén nació en el pajonal a niño Manuelito. Él es dueño (...) él hace planta de nación; sólo pura agua, pura agua, pura agua. Ahí dizque ha dicho al niño Manuelito: casado la María Santísima de Belén, nuestro Señor Jesucristo se ha casado. Entonces Nuestro Señor Jesucristo ha dicho: pero yo no sé de trabajar ni nada; nada no trabajo; sólo carpintero nomás

---

16. M. Prieto: «Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas Olmedo/Ecuador», tesis de licenciatura en Antropología, PUCE, Quito, 1978, pp. 47-55 y 67-68.

17. La tradición popular de la sierra ecuatoriana y peruana llama Niño Manuelito a Jesús recién nacido. Paulo de Carvalho-Neto: *Diccionario del folklóre ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, 2001.

trabaja. Más que trabajado de carpintero, trabaja carpintero Diosito, la María Santísima sigue con almuerzo, pasando humillando nomás siente la barriguita. Entonces ahí se ha ido Jesucristo. A mí me da vergüenza, herido huyendo ca ya ha dado a luz ca en monte María Santísima. Entonces ahí ha dicho niño Manuelito ca brincando nace, brincando nace. Niño Manuelito ca ha dicho: papabuelo cuidará a mi mamita dieta. Yo me voy a formar esta patria. No, nosotros tan no pudimos, no pudimos; criatura ¿qué ha de poder? Ve papasito ahora, mañana a las ocho de la mañana allá en la cuesta de Josafán si puedo formar ha de estar en punto a las doce del día; ha de parar bandera, ha de parar música, banda para cuando se ajusten a las doce en punto. Entonces niño Manuelito se avanza a formar patria, se avanza a formar la patria. Entonces ya formando patria él ha hecho función, ha hecho boda, ha hecho todo, ha hecho bebida... hace quebradita así nomás, la plantita, aquí cebadita, triguito, oquita, papita, así nomás, así nomás hemos formado vea. El ahura ca la patria taita Diosito, niño Manuelito, María Santísima para todos tiene la patria. Pero no dan así, no dan. Teniendo reclamo ca vuelta castigar, teniendo reclamo ca castigar. Helé así formando, así sin cuentear, campesino poniendo. Con eso he dado fuerza, pero hasta avanzar la lucha.

Esta breve historia de la formación de la patria tiene varios elementos que sustentan la calificación de Cacuango como intelectual, en tanto elabora una

**Esta patria fue hecha  
para todos, pero  
desgraciadamente los  
patrones no la dan a  
todos, lo que sustenta  
éticamente las luchas  
y los reclamos ■**

narrativa alternativa a la oficial respecto a los dueños de los territorios en disputa. De un lado, hay un proceso de mutación e intercambio entre Jesucristo y el niño Manuelito. Jesucristo, según Dolores, es quien se casa con María y el hijo de ambos es el niño Manuelito, el fundador de la patria. Su cuento transgrede la narrativa del Nuevo Testamento al poner en manos de un niño sin credenciales divinas el poder de la creación. Por otro lado, la noción de patria está vinculada a la naturaleza: las plantas, el agua y las quebradas.

La toma de posesión de la patria se despliega a través de la colocación de la bandera, de la música y de la banda, aspectos centrales de las conmemoraciones y fiestas andinas. La función de la patria es organizar la vida social y garantizar la bebida y los alimentos. Esta patria fue hecha para todos, pero desgraciadamente los patrones no la dan a todos, lo que sustenta éticamente las luchas y los reclamos. Así, esta narración transgrede también la historiografía oficial al poner en jaque la apropiación indebida de los territorios por parte de los patrones.

La historia primordial de Cacuango, presentada en español a su amiga y compañera, se enlaza, a su vez, con sus memorias sobre Pesillo. Nos relata que los

curas mercedarios le quitaron estas tierras, con engaños, a Andón Guatemal, el primer nativo de la localidad, por no saber leer y escribir. Es un relato que le permitía dar fuerza a los compañeros y compañeras para perseverar en sus luchas o para reclamar la alfabetización. No solo propone una historia fundadora de una patria india, sino que deja constancia de su uso en la política indígena, en el escenario público.

### ■ De la Torre y la construcción de la diversidad

Luz María de la Torre, en cambio, se incluye entre las intelectuales que han pasado por un proceso de educación formal universitaria, tienen una producción publicada y, a nuestro juicio, buscan crear sentidos para los pueblos indígenas, y en especial para las mujeres, desde la diversidad cultural. En esta sección repasamos algunas de las bases en las cuales se sustentan las intelectuales indígenas mujeres contemporáneas; analizamos, también, dos textos de Luz María con el propósito de entender cómo se ha elaborado este discurso de la diversidad<sup>18</sup>.

**La educación, los proyectos comunitarios y las intelectuales.** A través de la participación en el sistema educativo oficial, cuyo énfasis ha sido la asimilación de los indígenas al Estado nacional, se han formado intelectuales hombres y mujeres que, paradójicamente, han puesto en duda este mismo Estado unificado<sup>19</sup>. Ha sido un proceso marcado por dificultades económicas y culturales y por el racismo y el sexismo. Por ejemplo, Lourdes Tibán, actual legisladora y abogada, cuenta que su trayectoria política se la debe a la educación. Tomó el camino del estudio siendo mayor pues debió trabajar tempranamente y, de pequeña, solo cursó estudios básicos porque, a pesar de ser buena alumna, su madre no la apoyó para seguir estudiando. En su criterio, la formación universitaria le permitió obtener el reconocimiento de su comunidad de origen y el apoyo de sus pares masculinos en las diversas funciones que ha desempeñado. Rosa María Vacacela, economista y consultora perteneciente al pueblo saraguro, considera que no solo fue la educación lo primordial en su carrera, sino su práctica en la política comunitaria y nacional y las experiencias de sexismo con sus pares<sup>20</sup>. Nina Pacari, abogada y ex-ministra, relata una trayectoria similar: fue su paso

---

18. Luz María de la Torre: *Un universo femenino en el mundo andino*, Fundación Hanns Seidel, Quito, 1999; y «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?» en *Mester* vol. 1 N° 39, 2010, pp. 1-25.

19. A. Flores: ob. cit.

20. Entrevista con A. Flores, 2004.

por el «mundo externo» lo que le permitió cuestionar de forma enfática conflictos derivados del choque cultural y lingüístico<sup>21</sup>.

La experiencia educativa de las intelectuales contemporáneas, activas participantes de los movimientos indígenas, ha estado acompañada de prácticas políticas y vivencias humillantes. La conjunción de estos elementos les ha permitido generar una mirada crítica al asimilacionismo propuesto por la educación oficial; esto es, lograr un punto de partida crucial para criticar la homogeneización cultural y el proceso civilizatorio e imaginar una integración desde la diversidad. Las situaciones de discriminación y exclusión fuera de la cultura indígena les han permitido forjar estrategias para reafirmar su identidad, sus conocimientos vinculados a la cosmovisión andina, su memoria histórica y su lengua. El proceso de formación de De la Torre, al igual que el de las demás mujeres indígenas antes referidas, pasa no solo por las precarias condiciones económicas, sino por distintas formas de discriminación y exclusión étnica. En su caso particular, el sistema de educación oficial actuó como un espacio de disputa, donde hombres y mujeres indígenas desafían las formas de segregación, así como el conocimiento dominante de los modelos tradicionales de educación, en los cuales prima la racionalidad científica.

**Mujer kichwa del pueblo otavalo, De la Torre se ha especializado desde mediados de la década de 1970 en lingüística y estudios políticos ■**

**Los escritos de De la Torre.** Mujer kichwa del pueblo otavalo, De la Torre se ha especializado desde mediados de la década de 1970 en lingüística y estudios políticos, lo que la ha llevado a transitar por varias academias de renombre, donde ha adquirido los instrumentos teóricos de las ciencias sociales. Esta preparación –junto con su práctica política y

al rescate del saber andino– le ha permitido elaborar un entendimiento discursivo de la diferencia. Este, en contraste con el de Cacungo, no se sustenta en una narrativa alternativa de la nación, sino en un desarrollo de conceptos kichwas, anclados en una trastocada memoria histórica y en la academia establecida<sup>22</sup>.

---

21. N. Pacari: «La mujer indígena: reflexiones sobre su identidad de género» en Guadalupe León (comp.): *Ciudadanía y participación política. Memoria del simposio «El abordaje de género en América Latina y su incidencia en los cambios socio-políticos»*, Abya-Yala, Quito, 1998, pp. 59-68.

22. Esta búsqueda sigue la propuesta de Ariruma Kowi de recuperación de la memoria y de la lengua de los ancestros para producir nuevas formas de conocimiento. A. Kowi: «Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala. El caso de los quichua otavalo» en Claudia Zapata (comp.): *Intelectuales indígenas piensan América Latina*, Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala / Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile, Quito, 2007, pp. 113-125.

En este marco, De la Torre ha publicado escritos relacionados con la alfabetización y la educación bilingües, instituciones andinas como la reciprocidad y las prácticas políticas de los pueblos indígenas y, en especial, de las mujeres. En sus ensayos habla en plural y en nombre de las mujeres; sostiene que su gran capital es el legado cultural condensado en el concepto *kipi*. Este término se refiere al «registro de la memoria afectiva que sustenta a la mujer indígena», un pilar que la acompaña en su tránsito por la vida. Se trata de una «combinación de sabiduría y experiencia que, al dar primacía a las emociones y sentidos, va más allá de conocimientos teóricos»<sup>23</sup>. Esta propuesta ha sido traducida como un acto de «corazonar»<sup>24</sup>; una intervención que abre la crítica al proceso civilizatorio del capital y de la razón instrumental, desafío que, a su vez, despliega la posibilidad de la pluralidad.

Desde sus primeros escritos, su experiencia como mujer le da elementos para visibilizar historias y voces silenciadas de otras mujeres que desafían el discurso oficial de la nación. Sin embargo, al tratarse de experiencias tejidas en una cosmovisión andina, su reflexión inicial no le permite dar cuenta de las tensiones y jerarquías de género existentes dentro de los pueblos indígenas. El saber académico y el legado cultural se elaboran como compartimientos cerrados, descontextualizados y no coetáneos; en suma, estamos ante una mirada esencialista de la cultura indígena, desprovista de relaciones de poder, pero con un valor políticamente estratégico<sup>25</sup>.

En sus siguientes escritos, De la Torre, a tono con otras intelectuales indígenas, reconsidera los aportes del feminismo y apuesta por una lucha común que desafía y cuestiona el sexismo imperante en los usos y costumbres y, en general, en la sociedad. En su más reciente texto propone un feminismo étnico, basado en una doble mirada tanto del mundo indígena como de la cultura hegemónica, junto con una agenda de desdomesticación de las mujeres, de descolonización y resignificación de sus prácticas culturales. Su propuesta mantiene un sentido de integración de hombres y mujeres, bajo un concepto flexible y dinámico de feminidad y masculinidad. A su criterio, las nociones de género, en la tradición andina, hablaban de cualidades móviles, de contenidos variables –que incluso podían desaparecer–, que eran adjudicadas

---

23. L.M. de la Torre: «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?», cit., p. 10.

24. Patricio Guerrero: *Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Mirada desde Abya-Yala para la descolonización del poder, saber y del ser*, Abya-Yala, Quito, 2010.

25. M. Prieto et al.: «Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004» en Nathalie Lebon y Elizabeth Maier (eds.): *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*, Siglo XXI / Unifem / LASA, México, DF, 2006, pp. 158-180.

a todos los seres vivos. Todo hombre y toda mujer tenían características femeninas y masculinas; lo femenino hacía referencia al orden y al trabajo planificado, mientras que lo masculino denotaba una energía fuera de lo ordinario. Sin embargo, hoy en día estos conceptos se han transmutado y sirven para designar roles y características fijas de hombres y mujeres<sup>26</sup> y así estereotipar a ambos y domesticar a las mujeres. Su llamado es a politizar las prácticas comunitarias y familiares femeninas, con un significado y agenda abiertos.

La propuesta de De la Torre, así como de otras varias feministas indígenas, es recurrir a la memoria para recuperar conceptos y prácticas que posibiliten profundizar la crítica civilizatoria de la nación. Se trata de un acto de «corazonar», de imaginar nuevos mundos desde la diversidad. Se trata también de un acto político de denuncia y demanda, en el marco de un proceso de cambios en el cual hombres y mujeres indígenas deciden deshacerse de los imaginarios incorporados a sus cuerpos para reconstruirse y reafirmar su identidad.

Al igual que Cacuango, estas nuevas voces que se empiezan a escuchar tienen una característica particular: se piensan desde la colectividad, producto de la pertenencia étnico-cultural. Pero a diferencia de las intelectuales de mediados del siglo xx, la organización colectiva les permite a las intelectuales de hoy articular diferentes problemáticas –pobreza, acceso a recursos, violencias– que aquejan a hombres y mujeres indígenas, para después afincarse en instancias de reflexión e investigación académica y docencia universitaria. Hombres y mujeres indígenas, al incorporarse a estos espacios de poder, subvierten el orden impuesto a través de la reproducción de conocimientos. Sus creaciones pretenden combatir así los peligros de la homogeneización y la asimilación imperante en las estructuras de poder y dominación cognitivas. Es decir, su instalación en estos «lugares de poder» les permite abrir discursos o planteamientos políticos que dan cuenta de las demandas y preocupaciones actuales del mundo indígena, incluyendo los referentes del buen vivir.

De la Torre desafía el sistema de dominación cognitiva a través de un intento por mantener y actualizar, antes que una narrativa del origen, conceptos anclados en la historia. Pero a diferencia de «los historiadores y los científicos, quienes se centraron demasiado en las dicotomías coloniales, en las partes constituyentes de la contradicción colonial (...) en los procesos de cambio y de

---

26. L.M. de la Torre: «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?», cit., pp. 6-7.

adaptación que formaban parte de esta contradicción»<sup>27</sup>, ella se localiza en los pliegues y ambigüedades de estas dinámicas. Esto le permite construir conceptos flexibles para cuestionar no solo las estructuras patriarcales, sino también los regímenes discursivos racistas y sexistas. De ahí que la intelectualidad indígena intente producir nuevos términos, como una forma de resistencia y subversión frente al discurso oficial que invisibilizaba la agencia política de las mujeres indígenas. Estas siempre han luchado, desde diferentes trincheras, sacando fuerza de la memoria viva de la comunidad y de las diferencias étnico-culturales y de género, para construir nuevas estrategias que «contribuyan a poner los cimientos de la acción política»<sup>28</sup> y permitan crear una sociedad plural.

El campo universitario convencional contiene poderes que invalidan muchos de los aportes del saber andino. En este contexto, la principal acción política de los hombres y las mujeres indígenas es subvertir el orden, no solo a través de los discursos, sino también de su misma presencia. De la Torre demuestra esta subversión: retoma aquellos elementos por los que ha sido menospreciada para constituirlos «en un acto político de denuncia y demanda de aquellas burdas formas de comportamiento y actitudes frente a lo diferente»<sup>29</sup>. Este conjunto de iniciativas, sin embargo, requiere aún ser debatido y profundizado para elaborar una agenda pro-mujer, posta que deben tomar las nuevas intelectuales en formación.

## ■ Conclusiones

Hemos mostrado dos maneras de ser intelectual indígena: una, basada en el relato oral y en una disputa frente a la narrativa oficial de la nación; otra, sustentada en la escritura y en controvertir las maneras y los sentidos oficiales de conocer y en cuestionar el proceso civilizatorio y homogeneizador de la

## **La intelectualidad indígena intenta producir nuevos términos, como una forma de resistencia y subversión frente al discurso oficial que invisibilizaba la agencia política de las mujeres indígenas ■**

---

27. Michiel Baud: *Intelectuales y sus utopías. Indigenismo y la imaginación de América Latina*, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericana, Ámsterdam, 2004, p. 61.

28. Audre Lorde: «Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo» en Cherrie Moraga y Ana Castillo: *Este puente mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, ISM Press, San Francisco, 1988, pp. 89-92.

29. L.M. de la Torre: «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?», cit., p. 3.

nación. Si bien los soportes y los campos de disputa han cambiado a lo largo del siglo pasado, se observan también continuidades. En ambos pensamientos se destaca una noción incluyente de los sexos y una agenda pro-mujeres que, sin embargo, soslaya las relaciones de poder en el marco de los pueblos indígenas y prioriza las relaciones de poder intercultural.

Podemos decir que cada intelectual tiene modos particulares de enfrentarse a los poderes homogeneizantes y de contribuir a la reconstrucción de la historia de los pueblos originarios, bajo claras agendas políticas. En ambos casos, la mirada paradójica es hacia el conocimiento oficial. Pero, en el caso de Cacuango, su relato no busca necesariamente el reconocimiento en la esfera cultural de la sociedad blanca y mestiza, sino que se dirige a alentar las luchas y sentidos de sus pares. En el caso de De la Torre, en cambio, se trata de crear un conocimiento que sea reconocido especialmente por los intelectuales y las intelectuales indígenas que tienen una amplia trayectoria profesional y de activismo político, miembros de las comunidades u organizaciones de las que forman parte las intelectuales, así como de los académicos establecidos. Su objeto del deseo es desmontar las relaciones entre poder y saber.

Es preciso recordar que «no existe un tipo único de intelectual indígena, sino que existe una diversidad, diferenciable en función de su posición dentro de la sociedad indígena, como también respecto de su relación con el mundo no indígena»<sup>30</sup>. Pero los intelectuales también se diferencian en función de su edad, género y espacios que habitan y que disputan: nación, territorios, educación, entre otros.

La construcción de la diversidad, incluida la de género, está abierta. Y en este sentido vale tener presentes las palabras de De la Torre respecto a la memoria histórica colectiva, «que aunque subvalorada siempre estuvo presente y ha seguido persistiendo y dando sentido a la existencia de cada un@ de sus miembr@s»<sup>31</sup>. Esta memoria persistirá mientras hombres y mujeres indígenas continúen/continúemos contribuyendo al fortalecimiento de nuestra identidad étnico-cultural y a la deconstrucción de los discursos y categorías que los/nos subalternizan. ☒

---

30. Á. Bello: ob. cit., p. 104.

31. L.M. de la Torre: «¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?», cit., p. 17.