



Memorias de resistencia de mujeres indígenas en Ecuador

Por Fernando Guerrero Maruri¹

Resumen: Las mujeres indígenas en Ecuador han liderado resistencias a lo largo del último siglo, expresadas tanto en silencios como en gritos enérgicos por justicia y paz. Desde 1926, estas luchas, especialmente notables en las haciendas de la sierra ecuatoriana, revelan su capacidad para influir en los eventos y transformar su realidad. Estas mujeres no solo han actuado individualmente, sino también colaborado para alcanzar objetivos comunes, incluso más allá de su comunidad. Es crucial construir un relato coherente con estas realidades silenciadas, reconociendo la resistencia como constitutiva de sus identidades. La meta es reconstituir su propia Historia, antes negada, a través de hechos y testimonios, celebrando la rebeldía de las subjetividades que han forjado una memoria decolonial de la resistencia.

Introducción

Este ensayo revive la construcción de las memorias de resistencia de mujeres indígenas en Ecuador, desde la contextualización y explicación de cómo se produjo de forma gradual la participación política y social en espacios en que la discriminación, segregación racial y de género impedía su acceso. Está presente el reconocimiento a la inabarcable pluralidad de luchas y resistencias indígenas, para desmitificar un posible romanticismo de las luchas femeninas y mostrar las particularidades en la construcción de los procesos de resistencia y lucha.

Los procesos de resistencia llevados a cabo por las mujeres indígenas en Ecuador a lo largo del último siglo son discontinuidad y continuidad, prologados silencios alternados con el grito enérgico para exigir justicia y paz. Tomamos como punto de partida el año 1926, siguiendo la cronología de las luchas indígenas propuesta por

¹ Filiación institucional: UFPel (Brasil) guerrero.maruri@ufpel.edu.ec

Albornoz (1976), estudio que muestra el notable aumento de rebeliones en las haciendas, que, de manera paradójica, fueron lideradas principalmente por mujeres en la región de la sierra ecuatoriana.

La historia hegemónica ecuatoriana ha excluido y ocultado estas luchas, presentando a las mujeres indígenas en una constante imagen sumisa y servicial de mujeres de campo, aisladas, ajenas al progreso que la sociedad consumista colonialista promueve. Aunque muchos se nieguen a aceptarlo, esta visión persiste como el modo dominante de imaginario en la actualidad, un enemigo más replegado, pero con mucha vitalidad que debemos desafiar y vencer a través de la memoria. Para muchos, la memoria de la rebelión indígena aún aparece como “el momento teóricamente absurdo del pasado rebelándose contra el presente” (Banerjee, 1999, p. 210). Por eso, es necesaria la desobediencia epistémica en diálogo con la indisciplina libertaria e insurgente para un proceso de descolonización (Eremites de Oliveira, 2015, p. 370).

Ecuador es de los países más pequeños de América del Sur (272.045 km²), se caracteriza por su diversidad geográfica (Sierra, Amazonía y Costa), étnica (indígenas, mestizos, afroecuatorianos), cultural y lingüística, es el hábitat de once lenguas indígenas: sia pedee (épera), awapi't, tsafi ki, chapalachee, kichwa (quichua), shuar, achuar, a'i (cofán), sionasecoya, waorani y zápara (Haboud & De La Vega, 2008), que resisten y subsisten a pesar de la imposición colonial del español como lengua oficial. La intención sostenida de sometimiento de quienes desconocen y niegan la diversidad sociocultural es parte de una muestra de confluencia de historias y procesos que en ciertos pasajes han sido aparentes aguas quietas, en otros tramos, ebullición y fuerza.

A partir de cifras del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) de febrero de 2022, la población actual de Ecuador es aproximadamente 18 millones. En el país habitan 14 nacionalidades indígenas, la mayoría organizadas a nivel nacional, regional y local. Las nacionalidades y pueblos indígenas habitan la sierra (68,20 %), seguido de la Amazonia (24,06 %), y un 7,56 % en la costa. En el censo realizado en 2010, se consideraron para la autoidentificación las siguientes nacionalidades indígenas: Tsáchila, Chachi, Epera, Awa, Kichwas, Shuar, Achuar, Shiwiar, Cofán, Siona, Secoya, Zápara, An-

doa y Waorani. La nacionalidad Kichwa es la de mayor porcentaje (85,87 %) e incluye 800 mil personas (IWGIA, 2023), de 1.018.176 que se reconocen indígenas, se registran 517.797 mujeres y 500.379 hombres.

La diversidad de mujeres en el mundo indígena varía entre mujeres en contextos tradicionales y urbanos, así como en comunidades aisladas. Surgen construcciones de género específicas en sus respectivas culturas, realidades socio territoriales y su relación con la sociedad dominante. Aunque existe subordinación de género en todas las sociedades, en las comunidades indígenas, las normas de descendencia, matrimonio y residencia influyen en la distribución de poder y roles entre hombres y mujeres (CEPAL, 2013). En medio de esos factores existe una distensión de fuerzas que a través de la historia superan las diferencias para trabajar por un objetivo común, un movimiento social conjunto que alterna en liderazgos y roles. El movimiento indígena en su complejidad y férrea unión es la posibilidad de explorar las condiciones en que las mujeres indígenas construyeron y proyectan su realidad política y social.

En Ecuador, la irrupción del movimiento indígena en el escenario social y político en las últimas décadas cuestiona profundamente el modelo de desarrollo vigente en el país y el tipo de democracia adscrito a este modelo. La población indígena ecuatoriana en menos de un siglo produce una alternativa política que contrarresta el aislamiento forzado por más de 500 años, construye un movimiento que interpela a la sociedad excluyente, racista, que ignora su historia, se niega a mirar su propia diversidad y reconocer en ella la existencia de sujetos sociales cuya cultura y cosmovisión no caben en el modelo homogeneizador nacionalista. La historia vivida por el movimiento indígena ecuatoriano da cuenta de un proceso de construcción de sujetos sociales que han bregado para constituirse en sujeto político con planteamientos que son referente ineludible para el análisis de las propuestas de cambio social en el país (Larrea, 2004, p. 67).

Hechos, protagonistas, contextos de las comunidades, y en particular, de la mujer indígena que permanece fuera de la historia nacionalista en sucesión, irrumpen de forma progresiva, desafían los nexos establecidos entre Estado y empresarios-terratenientes des-

de eventos considerados aislados para configurar la memoria social de las resistencias indígenas en los últimos cien años en Ecuador.

Con la certera pretensión de un futuro que ahora se vislumbra posible, sostenemos que las resistencias construidas por mujeres indígenas se mantuvieron a través de la memoria y la indisciplina en contra del tiempo del progreso y el silencio obediente.

La memoria: el quipu con el que se tejen las resistencias

Por siglos las historias se recogían en un conjunto de cuerdas anudadas, el quipu ², para los pueblos originarios andinos tenía fines mnemotécnicos, contruidos en la sencillez material, complejos de descifrar, sorprendentes por la capacidad de información que podían transmitir. Los colonizadores nunca pudieron decodificarlos, con su incapacidad vendrá la prohibición y eliminación.

La memoria en los pueblos indígenas se ha tejido con calma, aquello que se costuró y anudó lleva consigo una identidad compartida. Al desenredar los nudos de la violencia, en cada hebra se va notando los matices del racismo y discriminación (Kalfio & Salazar, 2013, p. 191) que han teñido las relaciones entre indígenas y las élites blanco-mestizas ecuatorianas a lo largo de la historia.

A criterio de Rivera Cusicanqui (2010, p. 10) la historiografía subestima y simplifica la política de las comunidades para atribuirle a los excesos, escamoteando el intenso proceso de politización de la vida cotidiana que se vive en los momentos de alzamiento. El potencial político de la vida cotidiana incita a complejizar el estudio en las dinámicas sociales y políticas que sobrepasan la victimización o el heroísmo propio del positivismo occidental.

En Ecuador, la nueva democracia está nutrida de la fuerza histórica y cultural de los pueblos indígenas (Larrea, 2004, p. 70), costurada en el tiempo y la memoria, que no logran exterminar las asimetrías existentes entre indígenas y descendientes de colonos, diferencias entre el interior rural y mujeres urbanas, que sostienen algunas veces subrepticia otras descaradamente la opresión colonial, enmarcada en un contexto de jerarquización social en el que ser indio o mujer operan de por sí subalternizando (Pérez, 2018, p. 279).

² Del quechua *kipu-nudo*.

Las mujeres parecen sufrir de manera más evidente la discriminación étnica y racial pues sus señales culturales son más visibles y permanentes y los valores predominantes las sitúan en los estratos más desvalorizados (Peredo, 2004, p. 10). El cruento proceso secular de colonización de los siglos XVI al XVIII que se consolida en mimesis en los siglos XIX y XX intentó destruir las conexiones de rebelión de forma expandida en el tiempo. La segregación racial de las ideas y conocimientos, así como la clasificación a partir de la categoría raza es la argamasa con la cual se construye la nación ecuatoriana.

Atribuir un comienzo específico y único a los actos críticos conjuntos de los pueblos indígenas implica riesgos insalvables que hacen justicia a la misma historia unilineal que marginó episodios de conciencia y coherencia política.

Se toma aquí como punto de partida 1926, año en que indígenas de varios sectores del cantón Cayambe se levantan y apoderan de algunas tierras. Acciones vinculadas con el proceso de organización de los primeros sindicatos indios, como nueva y efectiva arma de combate clasista (Albornoz, 1976, p. 61). En los años previos en las provincias de Tungurahua y Azuay también se produjeron rebeliones, forjando un espacio temporal de inflexión social que cobrará cada vez más fuerza en el paradigma de las memorias de resistencia.

Esta construcción memorial sobrepasa los límites espaciales estatales, posee amplitud en el tiempo que excede la contemporaneidad a partir de un conjunto estructurado de recuerdos socialmente compartidos y sostenidos por entidades colectivas con autoidentidad, comunidades de memoria donde son relevantes los recuerdos de los triunfos, logros y traumas (Etxeberria, 2013, p. 20). La resistencia indígena es diálogo intergeneracional constante, dotada de estrategia, en ciertos lapsos históricos, de silencio, mientras se estructura la conciencia política para obrar socialmente.

La resistencia de los pueblos originarios se expande en el tiempo y se compacta cuando requiere demostrar su fuerza. Rivera se muestra renuente al término “pueblos originarios” por considerar que niega la capacidad de efecto estatal de las poblaciones indígenas (2010, p. 60), por esto, se habla de la resistencia de los pueblos indígenas que poseen coincidencia en la explotación y sometimiento

histórico, así como conexión en su cosmovisión anclada en el reconocimiento de la pluralidad.

No obstante, Rita Segato (2012) refiere la noción de pueblo como agente colectivo de un proyecto histórico, con un pasado y futuro común. Así, la permanencia de un pueblo no depende de la repetición de sus prácticas, ni de la inmovilidad de sus ideas, Segato provee una noción válida para complejizar el análisis e ir más allá de la espontaneidad de una revuelta, y entender cómo las memorias de resistencia entregan el conocimiento y la experiencia acumulada para la lucha en contra de la opresión y la desigualdad social.

Lucha social para la cual el movimiento indígena desarrolló “capacidades inmunitarias” (Esposito, 2018). En Ecuador, el movimiento indígena es el único pueblo capaz de revertir medidas neoliberales, pasó de ser la amenaza de la identidad biológica y social, a la inevitable certeza de las capacidades reivindicativas en la lucha social del otro temido. Kottow (2020, p. 48) a propósito de esa fuerza y vitalidad, agrega que la aparente inmovilidad estaba produciendo una desesperación para la acción radical, es por esto, que la idea de revolución emerge del malestar, en el anhelo de cambio para una transformación social.

En la sociedad ecuatoriana se han incorporado varios silencios intencionales, uno de ellos, lleva a preguntarse cómo las mujeres indígenas aportaron en los procesos de resistencia en el último siglo, la explicación se realiza desde el pluralismo histórico ³, como lo entiende Segato (2012). Por otra parte, la discusión es a partir de la memoria social, esta permite desde distintos lugares y temporalidad no lineal, donde se vivieron procesos represivos, expresar y hacer públicas las interpretaciones y sentidos de esos pasados dinámicos, que no están fijados de una vez para siempre (Jelin, 2002, p. 68). Esto implica historizar la memoria, con el ingreso de nuevas protagonistas que entregan otros sentidos al abordaje del pasado.

3 Para Rita Segato (2012) la defensa de la autonomía es posible gracias al abandono de argumentos relativistas y del derecho a la diferencia para sustituirlos por un argumento que sugiere definir como pluralismo histórico. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico, aun cuando en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia y los procesos de otros pueblos.

La referida memoria social es la co-construcción del pasado en el presente, con la participación de individuos y grupos, sociedad e instituciones, funciones intrapersonales y sociales (Madoglou et al., 2010). Junto a las representaciones sociales son dos fenómenos con un trasfondo teórico común, acontecimientos pasados que comparten los grupos y desempeñan un papel importante en el proceso de determinación colectiva (p. 22.3). Es la memoria social la que permite construir los actos críticos que en ocasiones inician desde las silenciosas resistencias.

Por ello, es que la memoria constituye una acción social de interpretación del pasado que se realiza de manera continua en el presente y tiene efectos concretos en la construcción de realidades (Troncoso & Piper, 2015). Para proponer una perspectiva crítica que desestabilice memorias hegemónicas opresoras sostenidas en el relato histórico, a través de la contextualización en toda su complejidad que permita entender la realidad social y desmitificar “un mundo sin mujeres rebeldes y luchadoras conscientes de su opresión” (p. 70).

A diario en distintos espacios, unidos por una temporalidad anclada en cinco siglos atrás, se reconstruye una narrativa social, un diálogo interpersonal basado en el eje de la opresión que lleva consigo la categorización humana y la idea de raza que se consolida en los siglos XVIII y XIX con las jerarquizaciones raciales para justificar la discriminación y esclavitud. La jerarquización vista desde la subalternidad, en que los racializados son a la vez pauperizados, es la que genera tensiones identitarias que se repliegan en la resistencia hasta construir el momento histórico idóneo para la reivindicación de sus legítimas posibilidades de equidad.

Si bien el trauma podría conectar el individuo con el colectivo, es un riesgo alertado que puede actuar en desmedro del entendimiento de los hechos. Para lo cual, es necesario separar la investigación de la memoria de la cultura de la memoria (Radstone, 2008, p. 34), el argumento está basado en que el énfasis en el sufrimiento como sustituto de los modos más tradicionales de formación de lealtades políticas y el universalismo de sus comentarios, pueden oscurecer tanto como revelar. El individualismo heroico, así como la fuerza social como canon imprescindible para la acción, enmascaran realidades subalt-

ernizadas por el discurso histórico arraigado en años de exposición a narrativas hegemónicas.

La crítica dirigida hacia la individualización de las memorias encuentra su punto de equilibrio a través de la contextualización. El objetivo no radica en simplemente unir a individuos que hayan experimentado situaciones similares en diferentes períodos históricos con la finalidad de concluir que todos compartieron traumas idénticos. Tampoco busca generar una interpretación superficial que elimine la profunda complejidad que subyace. En el marco de un estudio de investigación contextual, esta complejidad se manifiesta en el realismo y en el posicionamiento político que se adopta al analizar estas memorias, reflejado en la conexión con el contexto histórico contemporáneo, ya que el propósito fundamental consiste en comprender la cultura de la memoria de resistencia que las impulsa.

La memorialización a partir de las luchas de las mujeres indígenas es un camino en construcción, incipiente aún, con aportes significativos como el de Hernández (2001) a partir del levantamiento zapatista, que evidencia la articulación de las luchas con una agenda política en la que mujeres indígenas juntan sus demandas de género con las demandas autonómicas de sus pueblos. Organizadas denuncian la opresión económica y el racismo marcando la inserción de los pueblos indios en el proyecto nacional.

El presente trabajo promueve la construcción de un relato coherente con las realidades que han sido oprimidas y silenciadas, desde el aparato teórico que se desarrolla desde países latinoamericanos con identidades indígenas. No es solo una recuperación o recuerdo, en la experiencia asumida como constitutiva de las identidades, el objetivo trazado apunta a reconstituir a partir de los hechos y testimonios el acceso a la propia Historia negada en la opresión, y, en la capacidad de rebeldía en que las subjetividades produjeron a través de prácticas y discursos una memoria social de la resistencia.

Mujeres y decolonialidad

En el siglo XX se demostraron, y, sobre todo, mostraron las posibilidades de resistencia de las mujeres indígenas, la capacidad de tomar decisiones y actuar de manera deliberada en su entorno social para

influir en los acontecimientos, a partir de decisiones autónomas con la intención progresiva de transformar las circunstancias en las que se encuentran inmersas.

La estructura social ecuatoriana de forma renuente registra la capacidad de participación activa de mujeres indígenas en la modificación de condiciones represivas, la intervención se ha evidenciado no solo en acciones individuales, sino también en la cooperación para objetivos comunes que en ocasiones rebasan el ámbito personal, las luchas pueden ser por sus comunidades, e incluso, solidarizarse por actores sociales ajenos a su realidad.

Las condiciones impuestas por el colonialismo dieron forma a la creencia en la superioridad de los hombres blancos, quienes se erigieron como el núcleo del capitalismo global mediante un sistema de poder construido en base a la categorización racial y de género. Esta jerarquización permitió etiquetar a indígenas y afrodescendientes como socialmente inferiores, estableciendo esta noción a través de la represión y la imposición de una visión cultural moldeada por la religión. Esto resultó en la formación de un patrón cognitivo en el cual lo no europeo se percibía como pasado, menos desarrollado y primitivo. Incluso en ausencia de los colonizadores, esta mentalidad arraigada persistió, llevando a una internalización profunda de la inferioridad racial por parte de las comunidades subyugadas. Estos procesos sentaron las bases de lo que Quijano (2005) denominó como “colonialidad del poder”.

Aunque ha experimentado mutaciones, esta estructura social persiste debido a que su perpetuidad fue asumida por el Estado. González Casanova (2007) destaca que los colonizados fueron categorizados como pertenecientes a una “raza” diferente de aquella que ostenta el poder en el gobierno nacional. Esta raza se consideró inferior y se convirtió en un símbolo de liberación que fue cooptado para fines políticos estatales, dando origen a lo que se conoce como “colonialismo interno”. Esta dinámica moldeó la configuración de la organización social que a su vez facilitó el establecimiento del sistema de dominación capitalista.

La lucha contra la colonialidad exige una postura decolonial. Lugones (2008) argumenta en favor de un feminismo decolonial que busca contrarrestar las violencias dirigidas hacia las mujeres perte-

necientes a comunidades indígenas. Estas violencias son perpetradas por un patriarcado de raíces blancas que las somete mediante la indiferencia. En este marco de análisis, la atención se focaliza en las mujeres colonizadas, aquellas que no son blancas, que viven en la subordinación y carecen de poder (p. 78). Cualquier forma de control que se ejerza sobre ellas está intrínsecamente ligada a la colonialidad, la persistencia de las estructuras de poder coloniales, y colonialismo, el proceso histórico de colonización y dominación. Esto se remonta a la imposición por parte de los colonizadores de roles patriarcales dentro de las comunidades, lo cual acentuó el sometimiento colectivo.

La categorización racial que facilitó la aparición de la colonialidad del poder etiquetó a las mujeres como incapaces tanto mental como físicamente. Esta construcción respondió a la demanda patriarcal de la mujer blanca burguesa, quien estaba distante del trabajo realizado por las mujeres indígenas en y para la comunidad, creando una dualidad entre una faceta visible y otra oculta. Lugones (2008) arroja luz sobre esta compleja estructura mediante su concepto “sistema moderno-colonial de género”, el cual presenta dos caras y exhibe la que mejor convenga según las necesidades del capital y las narrativas dominantes.

En esta línea, Yuderlys Espinosa (2014, p. 7) propone cuestionar el enfoque occidental, blanco y burgués al rescatar las voces marginadas de mujeres racializadas. La intención es entablar un diálogo con activistas que desmantelan sistemas opresivos desde perspectivas no eurocentradas, arraigadas en visiones subalternas. Contrarrestar la estructura conceptual impuesta durante la colonización y destacar interpretaciones auténticas mediante la inclusión en las categorías predominantes de opresión, como raza, clase y género. Esto permitirá dar visibilidad a una percepción propia del mundo a través del proceso de descolonización.

El desafío de la invisibilidad y, a la vez, el papel crucial que las mujeres indígenas han desempeñado en la resistencia de sus comunidades plantea un dilema que requiere de una nueva lectura y mejor entendimiento. Las perspectivas del feminismo decolonial y las posturas antirracistas sugieren que las teorías clásicas son insuficientes para comprender la opresión de las mujeres racializadas, especial-

mente en el contexto de territorios colonizados. En este sentido, surge la necesidad de abandonar la indiferencia y explorar nuevas formas de teorización y militancia sobre la opresión y la liberación.

El propósito es contribuir a lo que denominaremos *memorias decoloniales de mujeres indígenas* en Ecuador. Se busca así superar las limitaciones teóricas previas y generar una comprensión más completa y empática de las experiencias y luchas de estas mujeres en una lectura decolonial.

Memorias decoloniales de mujeres indígenas ecuatorianas en el siglo XX

En 1926, Cayambe se levantó como un volcán dormido. La malicia fue que los patrones iban a vender las tierras comunales de los indios, mujeres cayambeñas recorrían las calles con tambores, un día, otro día, todo un mes. ¡Ñucanchik allpa! ¡Jatarichi, compañeras!. Un cura amenazaba a las indias gritonas, comunistas, que la virgen está muy molesta, y si no se van a casa, se irán al infierno. Su respuesta: hay un infierno peor que éste, padrecito. Dolores Cacuangó sabía de la lucha de las mujeres y tenía en su memoria el recuerdo de Juana Calán, asesinada por defender a su pueblo. En las conversaciones de Cacuangó con el militante socialista Ricardo Paredes, expresaba su anhelo de valentía, para asemejarse a las mujeres de la hacienda Chungalá en Cayambe y su madre Andrea Quilo, luchadora y rebelde. Paredes exaltaba su valentía y decía si hoy perdemos, Dolores tenga la certeza de que mañana triunfaremos (Rodas, 2007a, p. 94).

Dolores Cacuangó Quilo nació el 26 de octubre de 1881, en una parcialidad de la hacienda de Moyurco, propiedad de los frailes mercedarios en el cantón Cayambe. En condiciones infrahumanas a las que familias indígenas fueron sometidas, proveniente de la estirpe de los antiguos caciques de la zona que dos siglos y medio después se convirtieron en peones conciertos ⁴, indígenas que vivían condi-

4 Raquel Rodas (2007) describe a la hacienda serrana con un sistema de estratificación muy marcado, en la cúspide estaba el dueño de la hacienda quien normalmente había heredado a través de generaciones la propiedad. Después venía el administrador, un mestizo con sueldo, representante del amo en el campo. Luego el mayordomo, un indio “apatronado”, encargado de hacer cumplir las órdenes del administrador. Después el cuentayo, indio

ciones de esclavitud, en la extrema pobreza, como todos los peones conciertos de la hacienda agrícola de la Sierra (Rodas, 2007a, p. 12).

Aprendió de su madre a luchar contra los mandos de la hacienda, cuando murió su padre la miseria familiar se acentuó porque según las leyes de la hacienda el huasipungo no lo heredan las mujeres. Entonces los monjes patronos le impusieron que se casara con un hombre que no concordaba, prefirió huir de la hacienda (Rodas, 2007a, p. 14).

En 1905 escogió como compañero de vida a Rafael Catucuamba, tuvieron nueve hijos, pero solo uno llegó a la madurez, víctimas de la pobreza y la marginalidad fueron muriendo (Rodas, 2007a, p. 22). Después de años de servicio doméstico volvió a su tierra, eran frecuentes sus viajes a Quito, que a pie tomaban tres días la ida y tres el regreso, con la intención de exigir la atención a las necesidades básicas de su comunidad. Dolores Cacuango había pedido a diversos gobiernos que fundaran escuelas en su comunidad, pero al no ser atendida creó la primera escuela en su propia casa con su hijo de profesor (Goetschel, 2007, p. 143).

Muestra de la opresión y abusos que generan la coincidencia en las dimensiones individual y colectiva, las comunidades indígenas poseen realidades compartidas, opresión y expropiación, con el tiempo son el motivo de lucha, los colectivos liderados por las comunidades indígenas son determinados y reconocidos en sus reclamos por los derechos sobre la tierra (León, 2008, p. 99). La madre Tierra no como una mercancía inerte o como elemento de apropiación. Las prácticas religiosas y ceremonias se basan en elementos femeninos como la *Pachamama* (Madre Tierra), *Cochamama* (Madre Océano), *Cocamama* (Madre Coca), *Saramama* (Madre Maíz), que protegen y sustentan la vida. Esta cosmovisión representa una forma de supervivencia universal: los seres humanos nacen de la *Pachamama* y vuelven a ella una vez terminado el ciclo vital (Quinatoa, 2009, p. 44).

responsable de los bienes de la hacienda. Más abajo, los peones libres, trabajaban los meses de mayor demanda con un jornal. Los yanaperos que vivían cerca de la hacienda, trabajaban gratis a cambio de hierba, agua, leña. Al final, los conciertos y sus familias, no podían salir de la hacienda, trabajaban gratis por el préstamo de un pequeño pedazo de tierra al que llamaban huasipungo.

Como resultado de la revuelta indígena en defensa de sus tierras, surge en 1926 el primer sindicato en la región de Cayambe, los indígenas logran conservarlas debido a su firme resistencia. En los años siguientes, los comunistas continúan promoviendo la formación de sindicatos indígenas, especialmente en la provincia de Pichincha. Hacia 1931, su objetivo se amplía, buscando organizar el primer Congreso de organizaciones indígenas para llevar su lucha a nivel nacional (Albornoz, 1976, p. 104). A lo largo del siglo XX la organización indígena pasa de ser un instrumento de resistencia a uno de combate, a partir de la creación de los primeros sindicatos indígenas (Sánchez et al., 2022). Cacungo quien militó activamente en “Tierra Libre”, sentó precedentes sólidos del papel protagónico de las mujeres.

El germen de la disidencia femenina se había esparcido; en octubre de 1931, se produce el levantamiento de la hacienda Olmedo. Las mujeres tuvieron un papel destacado, arriesgando sus vidas en tareas de espionaje, reclutamiento y defensa, sin temer a balas de patrones y soldados, también en la masiva marcha a Quito (EcuRed, 2012).

En las sociedades colonizadas el género y el sexo adquirirían una dimensión menor, la principal distinción estaba entre lo humano (colonizadores) y lo no-humano (indígenas) (Lugones, 2010). La dicotomización del género no era el objetivo ya que otorgaría a los colonizados el nivel de seres humanos, es por eso, que el eje de la opresión está en la categoría “raza”, construido con la intención de importar la modernidad, complementada por el clasismo y el género. Antes de la moderna visión racista, el indígena era el no-humano, por ende, inferior, carente de la capacidad de vivir de forma “civilizada” según los dictámenes de la religión como instrumento de sometimiento a partir de la narrativa eurocéntrica.

La división maniquea entre el bien y el mal servía para marcar la sexualidad femenina como malvada, en relación a Satanás (Lugones, 2010). Los curas de forma recurrente manipulan y amedrentan principalmente a las mujeres con castigos divinos, en una narrativa que borra toda validez de su concepción espiritual y terrenal propia de la cosmovisión indígena, Lugones refiere a este proceso como colonización de la memoria. Proceso que a finales del siglo XX y la llegada

del siglo XXI vive una contra que ágilmente se incrementa, plasmada en la reivindicación de las protagonistas de la emancipación.

En las manifestaciones de 2019 en Quito se evidenciaron formas particulares de recordación, afiches y grafitis con frases de Dolores Cacuango, en redes sociales la militancia digital origina hashtags temáticos (#DoloresCacuango) que promueven la relevancia mediática, en 2020, Google le dedica su doodle en la fecha del aniversario de su nacimiento (26 de octubre). Mostrando aquello que Vergès (2020) llamó de reactivación de la memoria de luchas feministas, cobra fuerza en el Sur global y que nunca fueron abandonadas, a pesar de los terribles ataques sufridos.

Jelin (2002) divide la temporalidad de los fenómenos sociales, en una lógica compleja que combina la temporalidad de la manifestación y la elaboración del trauma. Trauma que cobra más de cinco siglos de construcción, de manifestación relativamente reciente, paulatina y progresiva, a partir de los últimos cuarenta años.

La explosión de la memoria en occidente producto de la Shoah encuentra eco en el Cono Sur en los regímenes dictatoriales y las víctimas que acceden al derecho de narrar sus propias historias. A partir de Jelin (2002) y su entendimiento de la memoria como mecanismo cultural, es decir, la “cultura de la memoria” en el sentido de pertenencia a grupos o comunidades, de forma particular, en el caso de grupos oprimidos, silenciados y discriminados, les une la referencia a un pasado común que permite construir sentimientos de autovaloración. En el caso ecuatoriano, la cultura de la memoria se desencadena de forma progresiva a partir de 1990, con el llamado levantamiento del *Inti Raymi*, donde se produce un momento de inflexión en las luchas políticas y sociales.

En 1990 las demandas giran en torno, por mencionar algunas, a la defensa de la tierra, los recursos naturales, la cultura y saberes ancestrales. Las acciones se suceden en escalada en las provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo, Imbabura y Pichincha. Esto es producto de un largo proyecto social. En 1931, en Guaranda se produce el levantamiento indígena de la hacienda “Quinua-Corral”, el Estado se comporta como cualquier terrateniente, confisca tierras y mantiene el latifundio, el gobierno envió tropas a Bolívar, Chimborazo, Tungurahua y León, para contrarrestar el movimien-

to indígena con ramificaciones en esas provincias (Albornoz, 1976, p. 63). Esa ruptura cronológica permite visualizar coincidencias que superan el orden secuencial.

El movimiento indígena sostiene sus demandas en el tiempo, esenciales, profundas, inabarcables desde la lógica occidental. La memoria desde los primeros blancos se construye con piedras para ser contempladas después de su muerte, la memoria indígena está en la tierra, en el bosque, en los espíritus (*xapiri*)⁵ que les hablan mientras duermen (Kopenawa & Bruce, 2015, p. 390). La transmisión oral a partir de la interacción en la comunidad es el principal medio de transmisión de la memoria indígena.

Es por eso, incomprensible la transmisión de la memoria para los indio-mestizos autodefinidos blanco-mestizos, cuando se sostiene sobre todo en la oralidad. Una metáfora permite construir la idea desde la mínima expresión social, todas las partes del humano pueden desvanecer su corporeidad, con propiedades otorgadas por la *Pachamama*, están ahí pero no son visibles, para en un determinado momento adquirir una fuerza incontrolable, en complemento, de esta forma se configura la transmisión de la memoria de resistencia indígena.

En ocasiones, el enunciado metafórico del recurso natural, suele ser descalificado desde occidente a través del término “pachamamismo”, generando la oportunidad de validar la obsolescencia del auto-proclamado sujeto, eje del discurso antropocéntrico de la modernidad, arrogante pregonero del hombre como dueño y señor del planeta. Así, la metáfora conduce a la acción en defensa de la naturaleza como sujeto, los humanos en cuanto hijos de la Madre Tierra (Giraldo, 2012).

La característica etérea de la memoria indígena toma distancia de la memoria colectiva de Halbwachs basada en la transmisión cultural. Los “marcos sociales” que propuso, se basan en la dimensión material de las formaciones culturales (Erll, 2012), la reduccionista y selectiva lectura de la memoria del mundo occidental que intenta eliminar historias de sanguinario accionar. Ecléa Bosi (1993) inició sus estudios de memoria desde la doctrina bergsoniana, en ese re-

5 El *Xapiri* es el principal espíritu de la nacionalidad yanomami del Brasil. Más en: (Kopenawa & Bruce, 2015)

corrido que resulta insuficiente concluye que el tiempo no fluye de forma uniforme, cuando adopta la visión latinoamericana de su realidad muestra que la memoria social no es pasividad, es una forma organizadora.

La máscara eufemística de la misión civilizadora colonial sobre la que Lugones (2010) reflexionó, socapa el acceso brutal a los cuerpos de los colonizados, terror sistemático alimentando perros con personas vivas o haciendo bolsas y sombreros de las vaginas de mujeres indígenas brutalmente asesinadas, es parte de la materialidad que el conocimiento selectivo eurocentrado olvida.

En 1935, peones de la hacienda Pul envían una carta al presidente de la república antes de la huelga del 25 de febrero, denuncian el trabajo gratuito de las mujeres en jornadas laborales de 15 horas, piden la supresión de todas las subsistencias feudales: huasicamas, peajes, diezmos, primicias e impuestos de toda especie (Albornoz, 1976, p. 68). En Tisaleo, apenas unos días antes lograron la salida de Alcides Peralvo, teniente político de la localidad, después de 20 años de tiranía en el cargo. Peralvo cobraba derechos por nacimientos, matrimonios, defunciones, en caso de resistencia imponía multas arbitrarias a los peones en calidad de conciertos, que cuando morían eran pretexto para esclavizar a las mujeres que no sabían ni cuanto debieron sus maridos. En menos de un mes, Peralvo conflagró con uniformados y curas para saqueos, para el asesinato de 14 comuneros y violaciones a las mujeres a quienes también incendiaron sus casas (Allpa, 1935).

En aquel periodo, los pueblos indígenas no formaban parte de la comunidad política del país. Ecuador destacó en otros temas de participación, figura como uno de los primeros países en otorgar de manera continua el derecho al voto femenino en 1924. De esta forma, surgió un debate en torno al reconocimiento de los derechos de ciudadanía. A pesar de la perspectiva positivista que sostenía que los derechos de ciudadanía no podían ser negados a nadie (Prieto & Goetschel, 2008, p. 302), los avances en este sentido fueron reconocidos principalmente por mujeres blancas y mestizas, quienes celebraban los logros en su participación política. Sin embargo, gran parte de las mujeres indígenas quedaron excluidas de esta discusión hasta décadas después (70's) debido a los altos niveles de analfabe-

tismo, condición producto del uso forzado de la mano de obra indígena y los tratos serviles. En Ecuador desde la primera Constitución en 1830 saber leer y escribir era uno de los requisitos para ejercer la ciudadanía.

El aislamiento propio de la hacienda jugaba en contra de cualquier aspiración socio-política. Crespi (1968), señalaba la ubicación de las haciendas en los tramos superiores de las tierras altas cultivables, de 3000 metros o más, vastas extensiones de tierra que no se utilizaban ni conocían en su totalidad, se extendían hasta las laderas de las montañas en que los vínculos del peón residente en la hacienda estaban poco o nada involucrados con asociaciones políticas permanentes.

Cuando José Yáñez del Pozo (1986) revisa los aportes de Crespi (1976) resalta que las mujeres en la zona de Olmedo se convierten en las líderes de las movilizaciones y sindicatos porque no tienen que arriesgar la posesión de recursos como el huasipungo que pertenece al varón. Esto unido a una cierta edad, a la condición de mujer casada y a un determinado carácter hace que estas mujeres se conviertan en mujeres con el poder, cuando pasa la época de enfrentamiento, los roles del hombre y la mujer, vuelven a ser más o menos los tradicionales, instando a profundizar en la caracterización como reales posibilidades de lucha en cuanto mujer.

El año de 1931 registra la rebelión en la hacienda Olmedo, caracterizada por las mujeres como cabecillas del movimiento. Dolores Cacuangó, Rosa Cachipuela, Mercedes Catucumba, Angelita Andran-go comandaban las acciones (Rodas, 2007b), las mujeres como autoras materiales e intelectuales de la rebelión.

Las barreras que dificultaron el ejercicio del voto, sumadas a muchas otras, eran las que limitaron el acceso a la representación de las mujeres indígenas en la esfera política, el avance es progresivo con espacios temporales de repliegue, mientras la organización en sindicatos experimentaba un proceso de consolidación, la ofensiva estaba en marcha.

En la represión de 1931 los patrones demandaron el apoyo del Estado contra la rebelión, que, a pesar de la profunda crisis por el descenso de las exportaciones, reprimió de forma contundente. Una de las cabecillas era Mercedes Alba, madre de Tránsito Amaguaña, la

rebelión cundía en las haciendas, ya no les tenían miedo, las mujeres tomaron el control de la rebelión. Tránsito inflamaba con sus discursos, no le faltaban recursos poéticos (Rodas, 2007b, p. 45). La unión de Cacuangó con Amaguaña en una relación de hermandad y enseñanza-aprendizaje forja el espíritu rebelde de las futuras mujeres, de aquel carácter combativo que heredaron de sus madres.

En 1936, desde Guamate, Ambrosio Laso lideró la iniciativa de formar un sindicato que involucre a todos, sin importar género ni edad a partir de los 15 años. La lucha debía llevarse a cabo en la clandestinidad para evadir el control de los terratenientes (Allpa, 1936).

Cayambe es el escenario histórico de conflictos en el Ecuador, donde nace el movimiento indígena en la figura de la Federación Ecuatoriana de Indios, mujeres como Cacuangó y Amaguaña son símbolos de la lucha indígena del país (Da Silva Araujo, 2021, p. 94). La década de los treinta, fue un periodo de agitación, crecimiento organizacional y de zozobra en el país (Rodas, 2007b, p. 47), el paso más significativo de la resistencia a la rebelión indígena se produce a finales de la década de los veinte y comienzos de los treinta.

En las narraciones de Raquel Rodas (2007a, 2007b) se muestra el liderazgo femenino construido desde las individualidades en comunión con el aporte colectivo, también se encuentran la complejidad que esas lideresas deben enfrentar, maltratos físicos y psicológicos, que generan fuerza para conducir a sus hermanos en la solidaridad. Hombres y mujeres encaran y asumen roles de liderazgo con mayor flexibilidad, en tanto, las comunidades aceptan y respaldan su liderazgo, superando de forma anticipada la exclusión que instaura la esfera pública colonial.

El Estado colonial fue el responsable de privar a las mujeres indígenas de su acceso a la tierra y de sus derechos políticos. Las mujeres indígenas forjaron sus propios roles de liderazgo, los cuales eran más propensos a ser aceptados por la comunidad en comparación con las enseñanzas coloniales. Aunque la influencia de las enseñanzas coloniales a menudo resultaba en conflictos y, en algunos casos, maltrato físico y psicológico en las relaciones de pareja, en la comunidad, las mujeres tenían más oportunidades para desarrollar su liderazgo.

Inestabilidad política

Después de la sucesión de gobiernos plutocráticos de 1912 a 1925 caracterizados por la disolución del alfarismo, la denominada Revolución Juliana abre el espacio político a partidos de izquierda y nuevos aires que favorecen la organización indígena. Desde 1926 se inaugura un periodo de profunda inestabilidad política en Ecuador, 17 jefes de Estado se alternaron en el poder hasta 1944.

Si bien el sufragio femenino en Ecuador se concretó desde 1924, la participación política de las mujeres indígenas en el ejercicio de ese derecho o de acceso a puestos de elección popular estaba lejos de concretarse.

En 1933 sólo el 3,1 % de la población total votó en esa elección presidencial, las nuevas fuerzas sociales entre ellas, el sector indígena, eran portadoras de un nuevo consenso revolucionario, por lo que fueron excluidas del proceso electoral y fuertemente reprimidas (Quintero, 1980, p. 105). En la década del treinta el fantasma comunista aparece en las luchas campesinas, la acción comunista está ligada a la organización de los sindicatos campesinos y a la defensa de sus derechos (Albornoz, 1976, p. 64).

Se inaugura el “velasquismo”, periodo político que eclipsó a partir del populismo proyectado por la figura presidencial. En el análisis que Maiguashca (1991) hace de Quintero (1980), los cinco periodos presidenciales de José María Velasco Ibarra (1934-1935, 1944-1947, 1952-1956, 1960-1961, 1968-1972) inician como el mecanismo a través del cual la “vía Junker”, definida como el predominio de la clase terrateniente sobre la burguesía emergente se establece en el Ecuador. Escenario que permite interpretar el retraso de la inclusión indígena en el aparato modernizador del Estado como producto de la ampliación de prebendas en favor de la clase terrateniente, que afectaba de forma directa a los dependientes de su gestión caduca basada en el huasipungo. El fraccionamiento de los terratenientes comienza a generar fisuras que favorecen a la estrategia indígena vitalizada por el continuo aprendizaje y transmisión generacional, los pueblos indígenas ya no toleran el engaño como respuesta. Indígenas hacen llegar su reclamo al presidente Velasco, quien ofrece soluciones que no se concretan.

Albornoz (1976, p. 67) muestra la relación entre los pedidos no atendidos y la contagiante efervescencia indígena, quienes piden trabajar cuatro días en los terrenos de la hacienda para poder cultivar sus huasipungos, las adversas condiciones eran de trabajos excesivos, seis días a la semana, de sol a sol, de forma gratuita.

Los levantamientos se multiplican por toda la Sierra, a medida que terratenientes ante su incapacidad de control recurren al Estado que no logra reprimir a tantas revueltas, los compromisos políticos incumplidos sacan del poder a Velasco. En los medios de comunicación conservadores se proclama a los indígenas como despojadores y a los terratenientes como despojados. Narrativa que oculta el atropello, encarcelamiento y asesinato de hombres y mujeres indígenas a manos de latifundistas, oculta el proceso diplomático gradual de reclamos que hicieran frente al patrón, luego frente a las autoridades, hasta llegar al presidente. En 1938, se incorporan al Código de Trabajo algunas de las reivindicaciones planteadas (Albornoz, 1976, p. 69).

Velasco emergió como figura política durante una crisis muy profunda, agravada por el impacto de la depresión mundial sobre la economía exportadora dependiente del Ecuador, el periodo velasquista no es una sociedad capitalista, existe fraccionamiento de grupos dominantes que impide suponer la existencia de clases nacionales, si bien, no se puede hablar de una sola clase terrateniente de la Sierra (Maiguashca & North, 1991).

El acceso en sucesión de consanguinidad a las propiedades generó una diferencia de clase que estaba estructurada sobre la racialización y la exclusión de género. Los pobres, que en su mayoría eran indígenas, vieron durante el velasquismo lejana la posibilidad de participación política en la defensa de sus derechos, en buena medida, por la nula capacidad adquisitiva que generaron los sistemas de explotación impuestos en las haciendas.

Velasco arremetió contra la izquierda como mediadora de los intereses sociales, entre sus proclamas discursivas y constitucionales destaca su abierta oposición a este fenómeno creciente, desconociendo el trabajo de base ejecutado por indígenas en el tiempo. Velasco, en una lectura equivocada asociaba a la izquierda como única formadora y portadora de la capacidad de habla y reivindicación social del indígena.

Valeria Coronel (2016) considera 1945 como el lugar de llegada de una época y punto de partida de otra, incluye a los movimientos campesinos como parte de las fuerzas democráticas que alcanzan protagonismo en la construcción del Estado nacional y a los indígenas que en su condición de subalternidad comienzan a construirse como actores críticos para los intereses nacionales. Para 1945, la Constitución democrática ratifica la noción de la tierra reglamentada por una razón superior a la de la propiedad, en donde, priman los intereses de la colectividad, la élite conservadora estaba aterrada ante la posibilidad cercana de indios ocupando espacios junto a los intelectuales pequeño-burgueses (p. 93) en los procesos de representación social.

En el año de 1950 se realiza el censo en Ecuador, en el intento de hacer legible, así como predecible a la población, se pone en marcha una pretendida domesticación de la población indígena. El mundo indígena era inescrutable e imprevisible, la interpretación del comportamiento indígena los dejaba como culpables de la conspiración en contra de la integración nacional, responsables de un sentido de separación (Prieto, 2015, p. 31). En las comunidades el censo tuvo fuerte oposición en su ejecución. El producto generó de forma subrepticia un ocultamiento de las mujeres indígenas, las preguntas estaban direccionadas al jefe de familia, concepto dicotómico de responsabilidad compartida al interior de la unión indígena. Esto ocasionó la desaparición parcial de las mujeres como proveedoras del hogar, varias mujeres se definieron como jefas de familia, pero en su mayoría el registro respetaría esta decisión únicamente a las mujeres viudas por la significativa respetabilidad en las comunidades. El censo buscó mostrar a las mujeres indígenas como sujetos pasivos y dependientes (p. 42), la imagen que indujo el Estado no permitió la anhelada predicción del comportamiento indígena.

Los episodios de maltrato eran recurrentes, en el año de 1953 en la hacienda La Merced, en Píntag, un mayordomo se niega a dar un puñado de patatas a las mujeres ordeñadoras y huasicamas que trabajaban de forma gratuita, los trabajadores se sublevan castigando al mayordomo, esto desata la ira de los terratenientes, la policía se suma a los atropellos, indígenas se retiran luego de la cobarde arremetida armada; el saldo 3 muertos, 14 heridos y 25 apresados,

entre los que están mujeres con niños pequeños, algunos de ellos mueren en los calabozos. El entonces ministro de gobierno quien luego de unos años se convierte en presidente, el latifundista Camilo Ponce Enríquez ayuda a los terratenientes y encubre a los asesinos (Albornoz, 1976, p. 73). En la década del 50 los gobiernos se suceden en periodos cumplidos de cuatros años, aparente estabilidad que mantiene la constante explotación indígena, las luchas y masacres continúan en complicidad de latifundistas y gobiernos que posponen la causa indígena a nivel de nula prioridad estatal.

Durante el período de 1960-1990 en Ecuador, se puso en marcha la denominada “reforma agraria integral” (Gondard & Mazurek, 2001), impulsada por Estados Unidos en un contexto político mundial bipolarizado. La Junta Militar de 1963, el gobierno del General Rodríguez Lara y el Consejo Superior de Gobierno, que surgió tras un golpe militar, jugaron un papel clave en este proceso.

La promulgación de la primera Ley de Reforma en 1964 marcó el inicio de una nueva etapa que tuvo un profundo impacto en la sociedad ecuatoriana durante los siguientes 25 años. Lo que inicialmente se buscaba como una distribución más equitativa y justa de las tierras condujo a un importante desplazamiento interno de la población indígena, con consecuencias significativas como la creciente urbanización. En 1962, la mayoría de la población residía en áreas rurales, representando el 64 % del total, para el censo de 1990, Ecuador se había convertido mayoritariamente en un país urbano, con el 55 % de sus habitantes viviendo en ciudades (Gondard & Mazurek, 2001, p. 36).

La complejidad de la reforma agraria envuelve factores y consecuencias que este estudio no pretende profundizar, no obstante, el flujo demográfico hacia la capital podría explicar la fuerza que adquieren las movilizaciones a partir de 1990. Quito es el escenario que sorprende por el impulso que alcanzan en adelante las movilizaciones indígenas. Con un gran porcentaje de consanguinidad indígena y un mestizaje que reconoce sus raíces y afloran en circunstancias de reivindicación social, en que el pasado común y futuro común en el vector histórico propuesto por Segato (2012) se activa desde la resistencia y la lucha, se torna posible por diversos factores concomitantes, entre ellos, la educación.

Educación contrahegemónica

La educación en Ecuador en el siglo XX como herencia colonial permanece con una tendencia excluyente, de acceso prioritario para hombres blanco-mestizos, mujeres blanco-mestizas educadas para el cuidado de la casa y de los niños, mientras los hombres indígenas estaban asignados al campo, las mujeres indígenas permanecían ligadas al servicio doméstico en las haciendas o en las ciudades en construcción, ambas, circunstancias para las que no se requerían más que ciertos conocimientos operativos, la mentalidad de la dominación “el indio vale en cuanto cosa instrumentada” (Dussel, 1973, p. 32), a esto hay que sumarle la dificultad que significa el español como lengua hegemónica.

Dolores Cacuangó comprendió esta realidad a principios del siglo XX. Una de las principales desventajas que buscó revertir fue el acceso denegado a las escuelas en las comunidades indígenas. Su trabajo pionero en la educación, junto con su hijo, fue precursor del cambio y de la reivindicación de la importancia del acceso a la educación como una posibilidad real de transformación social.

Surge otro frente de lucha, en general, el Estado no poseía la capacidad ni la intención de llegar a los lugares más alejados con educación pública. Los curas se apropiaron de los procesos educativos a través del siglo XX, como tenían un apego especial por terratenientes y gobernantes, resulta impensable un cambio en esa estructura.

Los caminos para el acceso a la educación seguían vedados para indígenas. La teología de la Liberación, irrumpe como la vía que indica el camino a seguir para salir de la totalización, aquella que los conquistadores aprovecharon con la evangelización. El evangelio que respeta el mundo del otro, que no lo incluye como una cosa en su mundo, respeta su propia cultura y lo libera desde sí mismo, es el evangelio que impulsó la pedagogía del oprimido de Freire, el camino de liberación hacia un nuevo orden (Dussel, 1973, p. 80).

En Ecuador, la figura de monseñor Leonidas Proaño es trascendental para el indígena, Proaño aplica postulados teóricos de la teología de la liberación y la pedagogía del oprimido, a través de la educación y la comunicación. Emplea medios como la radio, la prensa, para la reinterpretación del evangelio en favor de los más pobres

afectados por el sistema colonialista-capitalista, indígenas residentes en las zonas rurales, a quienes enseña a leer, escribir e inyecta una praxis teológica de compromiso social para luchar en contra de las injusticias sociales, en 1954 el panorama era desolador, en las provincias de Chimborazo y Bolívar en la región rural, el 100 % de las mujeres indígenas era analfabeta (Matrone, 2019, p. 59).

Las manifestaciones en medio de un nuevo contexto histórico

Para 1990, el panorama indígena había cambiado de forma ostensible, cinco son los aspectos que este recorrido nos muestra confluyen en diversas de esas alteraciones sociales. La formación y organización asistida desde la década del 30 por parte de sindicalistas e intelectuales de izquierda, así como una reducida iglesia progresista que hacía posible el apoyo para la existencia de bases organizadas. El ejemplo de lucha y capacidad de enfrentamiento en contra de la opresión racista-colonialista desplegada por Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Rosa Catucucamba, Ángela Amaguaña, Lorenza Abimañay, Rosa Señapanta, entre otras mujeres y hombres que muestran la posibilidad concreta del accionar conjunto. El proceso de alfabetización y educación intercultural bilingüe que había permitido la incursión de indígenas en distintos espacios, no era ya un movimiento de exclusiva índole campesina. La migración producto del maltrato y explotación en la hacienda produce un sujeto diaspórico de conciencia decolonial interconectado a través de sus memorias de resistencia y lucha, unidos por el desarraigo y la interculturalidad que sobrepasa al sujeto étnico y comparte exclusiones de género, raza y clase desde cualquier espacio y situación, así como una conexión ahistórica en la lucha por la tierra y el agua, sostenida en la concepción de la relación con la naturaleza, el “somos” parte de ella supera al somos “dueños” de ella, propio de latifundistas y colonizadores.

El cansancio intergeneracional producto del abuso de antepasados indefensos que transmiten la memoria oral a partir de la constante explotación de los dueños y patrones, genera un sentir conjunto en contra del colonialismo.

Desde el Levantamiento del Inti Raymi de 1990 el movimiento indígena es un actor político fundamental en el Ecuador, con plena conciencia de su identidad cultural, política e histórica y consecuente con un proyecto político nacional que busca cambiar las estructuras del poder, a través del tiempo, en las diversas luchas ha promovido y logrado reivindicaciones al sistema social y económico en beneficio de los pueblos y nacionalidades indígenas y de todos los explotados, como la tenencia y defensa de la tierra, territorios indígenas y recursos naturales, los derechos colectivos, la educación intercultural bilingüe, la salud intercultural, el reconocimiento del carácter plurinacional de nuestra sociedad y del Estado.

En la memoria colectiva del Ecuador, a partir de los años noventa, la estructura organizativa del movimiento indígena se constituye en un referente de los movimientos, organizaciones y colectivos sociales, la historia demuestra que en junio de 1990 se logra la unidad, fortalecimiento organizativo-político y su postura de clase en razón de la trascendental influencia de militantes de izquierda en la consolidación de cuadros dirigenciales, estructura y programa político, fundándose como un paradigma de lucha social y reivindicativa por los derechos del pueblo ecuatoriano (CONAIE, 2020).

El día 4 de junio de 1990, el país asombrado y fuera de todo cálculo político presencia el primer levantamiento indígena nacional, con gran fuerza en Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo. El levantamiento inició una semana antes, el 28 de mayo, con la toma pacífica de la iglesia de Santo Domingo, símbolo de Bartolomé de las Casas, el dominico defensor de los indios, ocupación promovida por organizaciones como la CONAIE, CEDHU, ECUARUNARI (Moreno & Figueroa, 1992, p. 43). Hicieron llegar una carta al presidente de la república expresando sus demandas, entre ellas, el pedido de declaratoria de un estado plurinacional, y otras preocupaciones del sector indígena relegadas en el tiempo.

Nos vemos obligados a tomar posesión de lo que históricamente nos pertenece. No somos invasores ni terroristas. Los que invadieron, conquistaron y masacraron a la población indígena llegaron hace 500 años y sus descendientes continúan en el poder. Nosotros reclamamos nuestros legítimos derechos (Moreno & Figueroa, 1992, p. 63).

A partir del levantamiento del Inti Raymi como se conoce al de 1990, el Movimiento Indígena ha estado involucrado en una lucha que abarca desde mejorar las condiciones de vida en sus comunidades hasta transformar el sistema social y económico del país. Este proceso ha tenido un impacto profundo en Ecuador. El movimiento indígena se convierte en la mayor fuerza política de los procesos sociales contemporáneos. La lección que dejó la memoria de mujeres indígenas fue la unión en la lucha. Almeida (1991, p. 293) considera este resultado como producto de la peculiaridad cultural más profunda de los pueblos indígenas, que en lengua kichwa se conoce como el *tantanakuy*, esto es “congregarse todo en uno”, la expresión de la personalidad y del impulso generales para mostrar la voluntad de toda la comunidad.

La participación de las mujeres en 1990 marcó una transformación significativa en la vida política y social del Ecuador moderno. Según Dolores Figueroa (2020), se trata de “la larga marcha” hacia el empoderamiento y la formación de nuevos liderazgos como resultado de su contribución en las luchas campesinas e indígenas de las décadas de 1950 y 1960, que culminaron con el fin del sistema hacendario colonial. La búsqueda constante para lograr influir en la politización de la identidad campesina-indígena, siendo parte activa de organizaciones de izquierda a nivel nacional, como la Federación Ecuatoriana de indios (FEI). Así como, la incursión en la política electoral a nivel local y nacional, desafiando los límites de la representación democrática y la cultura política partidaria.

En 1990, “Tierra, cultura y libertad”, fue la voz de lucha del levantamiento indígena del 28 de mayo al 11 de junio, la lucha ya era un “Mandato” por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas (CONAIE, 2020), los gritos de manifestantes eran por la unidad de sectores populares, asumiendo una obligación moral e histórica. El movimiento indígena con entera participación de mujeres se convierte en el principal órgano plural de reivindicación de las demandas sociales, superando el aspecto étnico.

En un proceso de largo aliento, con un incremento paulatino que inicia con mayor recurrencia desde 1926, con cuadros que fueron formando otros cuadros, referentes que con su trabajo se incrustaron en la imagen de nuevas generaciones para emular su ejemplo,

un trabajo sostenido en el tiempo con rebeldía y conciencia común, mujeres indígenas convirtieron su resistencia en la posibilidad de elegir el destino de un proyecto político.

La frase de la líder indígena Blanca Chancoso (2005, p. 119) resume ese proceso: “Yo me quedo en el ministerio de la resistencia”, dicha en el contexto del nuevo milenio, con mujeres indígenas diplomáticas, intelectuales, ministras de Estado, congresistas, que para entonces debían elegir entre el riesgo de respaldar proyectos políticos que les ofrecían beneficios personales y no respetar el acuerdo del proyecto político en el marco del apoyo a la plurinacionalidad.

Desde 1990 hasta el 2000 la situación de algunas representantes de mujeres indígenas modificó el panorama político nacional y la estructura interna del movimiento. En 1996, surgen propuestas de formación política para mujeres. En el 97 se concreta la Escuela Nacional de Formación de Mujeres Líderes Dolores Cacuango, que genera un espacio de constante reflexión de la experiencia compartida (Lema & Chuma, 2000), iniciativa integrada por escuelas regionales, promovida por la dirigencia de la mujer de Ecuarrunari ⁶.

Lema (2000) muestra que entre los pueblos de la nacionalidad quichua ha persistido una tradición en cuanto al liderazgo de mujeres desde la comunidad, a pesar de eso, persiste el problema de quienes no atraviesan la barrera impuesta por el silencio que permite el recorte de la memoria. Si bien se muestran avances, las cifras del 2001 no son alentadoras, el 85.4 % de mujeres indígenas carece de seguro de salud, el 93.2 % se encuentra con sus necesidades básicas insatisfechas, apenas el 1.2 % de mujeres indígenas en el campo posee título universitario, el 7.2 % educación secundaria, el 44.8 % educación primaria (Palacios & Chuma, 2001).

A lo largo de la historia se evidencia la presencia del “tributo femenino” referido por Segato (2012), en clara referencia a las complejidades adicionales que enfrentan mujeres para conducirse bajo la atenta mirada y evaluación de sus pares en el ámbito político, di-

⁶ A partir del primer año de trabajo en la Escuela “Dolores Cacuango”, realizados varios análisis colectivos, asambleas de las mujeres participantes, una encuesta y diagnóstico con ellas; se logra iniciar un proceso de consolidación curricular de la formación. Paulina Palacios y Vicente Chuma (2001) presentan algunos detalles de la trama curricular y características organizativas en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/28/palacios.html>

rigencial, bélico, para ser considerado en tanto sujeto. Esto permite identificar una resistencia encadenada sobre el tiempo que permite la creación de nuevas realidades, una resistencia que no se limita a resistir. En concordancia con Calveiro (2020) se visualiza en la resistencia de mujeres indígenas en Ecuador, una resistencia con la capacidad de producir alternativas políticas, económicas, culturales, un proceso de creación de otras formas de vida (p. 156).

En la época convulsa de entre siglos, el movimiento indígena es protagonista en la caída de los gobiernos de Abdalá Bucaram (1997), y el de Jamil Mahuad (2000). Según el periódico digital GK (2022), del 10 al 17 de enero del 2000, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), entonces presidida por Antonio Vargas, junto a la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS) comenzaron una masiva manifestación. Más de 8 mil indígenas llegaron a Quito para protestar en contra de las medidas del gobierno de Mahuad. El 21 de enero del 2000, Mahuad derrocado, salió de Carondelet, mientras en el Congreso se integró un triunvirato autodenominado como Junta de Salvación Nacional, conformado por el coronel Lucio Gutiérrez, el entonces presidente de la Conaie, Antonio Vargas, y Carlos Solórzano. El movimiento indígena llegaba por una vía alternativa por vez primera al poder, al poco tiempo las condiciones cambian, el vicepresidente asume el poder, el triunvirato no es reconocido. En las próximas elecciones (2003), Gutiérrez en una alianza que dura poco tiempo con el movimiento indígena, alcanza la presidencia. Los resultados no fueron los esperados, se produjo un resquebrajamiento del movimiento indígena por intereses personales y la lección de sobreponer el proyecto político conjunto a cualquier espacio de poder dejará lecciones duraderas, durante años la percepción de gobernantes y ciudadanos era de que el movimiento indígena no podría volver a tener la fuerza de 1990.

La Constitución de Ecuador publicada en 2008, trajo consigo (Art. 1) la declaratoria como un Estado plurinacional, a más de reconocer raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, que promueven la convivencia para alcanzar el buen vivir o *sumak kawsay*, el reconocimiento de idiomas ancestrales, entre otros temas de avance y reconocimiento de luchas sociales en contra de

todo tipo de colonialismo. La Constitución es otro resultado de las luchas de reivindicación de las que participaron mujeres indígenas.

Las memorias de resistencia se siguen costurando en las ciudades y en el campo, mujeres indígenas siguen resistiendo en condiciones adversas, aunque muchas de ellas hayan alcanzado espacios de relevancia política y social. En las manifestaciones de 2019 en Quito, se demostró el pilar que significa la presencia de la mujer indígena en la consecución de los objetivos comunes.

La lucha continua, continúa

Los aportes de las mujeres indígenas en la resistencia del último siglo desde la contextualización histórica y la construcción de la memoria social permiten una co-construcción del pasado en el presente, que involucra a individuos, grupos y sociedad en general como coartífices y beneficiarios de sus luchas. En esta perspectiva, se pueden revelar nuevos sentidos y protagonistas en la interpretación del pasado, impulsando actos críticos y mostrando la mutación de las primeras resistencias silenciosas en actos que dialogan de forma firme en todos los niveles y escenarios.

Desde 1926, con el incremento de levantamientos indígenas en la sierra, se marcó el inicio de un proceso progresivo de organización que inició en la resistencia anticolonial al proceso extractivista genocida de más de 500 años. El epistemicidio del que son objeto las memorias de resistencia indígena trasciende fronteras estatales y abarca un amplio espectro temporal. La resistencia de mujeres indígenas es un diálogo intergeneracional y estratégico que evoluciona de forma constante sobreponiéndose a todos los encubrimientos de que es víctima.

Hasta 1990, el panorama indígena en Ecuador había experimentado un cambio notable. Diversos factores se combinaron para dar forma a estas transformaciones sociales. Esto incluyó la formación y organización indígena promovida desde la década de 1930 con el respaldo de sindicalistas, intelectuales de izquierda y una minoría progresista en la iglesia. Además, el ejemplo de lucha y resistencia liderado por figuras como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña fue fundamental, ejemplo que será replicado por muchos otros

nombres que no gozan del reconocimiento a sus actos protagónicos en la Historia. La alfabetización y la educación intercultural bilingüe brindaron nuevas oportunidades, la migración como resultado del abuso y explotación en las haciendas, dio lugar a una diáspora de individuos con una conciencia decolonial, unidos por el desarraigo y la interculturalidad que trasciende las divisiones étnicas, abordando exclusiones basadas en género, raza y clase en diferentes contextos.

En este siglo decisivo, las mujeres transformaron con el apoyo de sus pares hombres al movimiento indígena de ser una utopía para convertirse en la única organización social que reivindica de forma pragmática los derechos de los pueblos indígenas, la protección del medio ambiente y activa participación política en contra de medidas neoliberales que se suceden a medida que se alternan gobiernos. Esto fue posible, por la activa y decidida participación de mujeres indígenas que a través de la transmisión de memorias decoloniales de resistencia fueron construyendo historias rebeldes antisistema excluyente. Los nombres y actos de esas mujeres, poco o nada han sido reivindicados, es necesario unir esfuerzos para profundizar en un trabajo teórico inter, multidisciplinar, de constante militancia, que fortalezca estudios de memorias de resistencia, en una renovada contextualización histórica que muestre los procesos sólidos que llevan a vivir un momento con grandes avances en participación y logros que se construyen a través del potencial político en la vida cotidiana.

Referencias bibliográficas

- Albornoz, Oswaldo (1976). *Las luchas indígenas en el Ecuador*.
<http://8.242.217.84:8080/jspui/handle/123456789/33107>
- Allpa, Ñucanchic (1935). Memorándum elevado por los peones de la hacienda «Pul» al Presidente de la República y al ministro de Previsión Social, antes de la huelga del 25 de febrero. Quito: Nuestra tierra. Órgano de las masas indígenas.

- Allpa, Ñucanchic (1936). Indicaciones para unir u organizar a los indios para la defensa de sus intereses de clase y como nacionalidades oprimidas. Quito: Nuestra tierra. Órgano de las masas indígenas.
- Almeida, Ileana (1991). El movimiento indígena en la ideología de los sectores dominantes hispanoecuatorianos. En *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (pp. 293-318). Quito: ILDIS, ABYA-YALA.
- Asamblea Nacional Constituyente. (2008). *Constitución de la República del Ecuador 2008*. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Banerjee, Prathama (1999). Historic Acts? Santal Rebellion and the Temporality of Practice. *Studies in History*, 15(2), 209-246. <https://doi.org/10.1177/025764309901500202>
- Bosi, Ecléa (1993). A pesquisa em memória social. *Psicologia USP*, 4(1-2), 277-284. <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/34480>
- Calveiro, Pilar (2020). La lucha por la vida: Biopoder y biopolítica. Una reflexión sobre experiencias comunitarias en México. *Teo-Literária*, 136-167. <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49533>
- CEPAL. (2013). *Mujeres indígenas en América Latina: Dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos* (Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía-División de Población y División de Asuntos de Género-Comisión Económica para América Latina y el Caribe). <https://www.cepal.org/es/publicaciones/4100-mujeres-indigenas-america-latina-dinamicas-demograficas-sociales-marco-derechos>

- Chancoso, Blanca (2005). «Yo me quedo en el ministerio de la resistencia»: Blanca Chancoso. *Etnias & Política, Revista del Observatorio de los Pueblos Indígenas de Colombia*, 115-124.
- CONAIE. (2020). 1990: 30 años del primer gran Levantamiento Indígena. *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador*. <https://conaie.org/2020/06/05/1990-30-anos-del-prim-er-gran-levantamiento-indigena/>
- Coronel, Valeria (2016). La revolución Gloriosa: Una relectura desde la estrategia de la hegemonía de la izquierda entreguerras. En *La Gloriosa, ¿Revolución que no fue?* (Santiago Cabrera, pp. 75-94). Quito: Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Crespi, Muriel (1968). *The patrons and peons of Pesillo: A traditional hacienda system in highland, Ecuador* [University of Illinois]. <https://www.proquest.com/openview/d93eb871a503957a68c-6c873dfe568a5/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- Da Silva Araujo, Larissa (2021). Prácticas cotidianas agroecológicas hacia el Sumak Kawsay. Buen Vivir en el territorio del Pueblo Kayambi-Cayambe, Ecuador. En *Agroecología en los sistemas andinos*, pp. 85-136. Buenos Aires: Programa Colaborativo de investigación sobre cultivos, La Fundación McKnight ; CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/24612/1/Agroecologia-sistemas-andinos.pdf>
- Dussel, Enrique (1973). *Teología de la Liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120131101011/TEOLOGIA.pdf>
- EcuRed. (2012). Dolores Cacuango. https://www.ecured.cu/Dolores_Cacuango

- Eremites de Oliveira, Jorge (2015). Arqueología de contrato, colonialismo interno e povos indígenas no Brasil. *Amazônica Revista de Antropologia (On line)*, 7(2), pp. 354-374. <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/3451/0>
- Erl, Astrid (2012). *Memoria colectiva y culturas del recuerdo*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Esposito, Roberto (2018). Inmunidad, comunidad, biopolítica. *Papeles del CEIC*, 2018(1). <https://doi.org/10.1387/pceic.18112>
- Etxeberria, Xabier (2013). *La construcción de la memoria social: El lugar de las víctimas*. Santiago: Museo de la Memoria y los Derechos Humanos. https://web.museodelamemoria.cl/wp-content/files_mf/1541602028SIGNOS_Etxeberria_.pdf
- Figuerola, Dolores (2020). Mujeres indígenas del Ecuador: La larga marcha por el empoderamiento y la formación de liderazgos. En *¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena de Ecuador: Una historia permanente*. Mateo Martínez, pp. 103-140. Quito: Abya-Yala.
- Giraldo, Omar (2012). El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre. *Polis*, 33, En línea. <https://journals.openedition.org/polis/8502?lang=fr#quotation>
- GK. (2022). *Así se desató la peor crisis social y económica de la historia del Ecuador*. <https://gk.city/2020/01/20/cronologia-caida-jamil-mahud-dolarizacion-sucre/>
- Goetschel, Ana María (2007). *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas*. Quito en la primera mitad del siglo XX. Quito: Abya Yala.
- Gondard, Pierre & Mazurek, Hubert (2001). 30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994): Dinámicas es-

paciales. *Estudios de Geografía. Dinámicas territoriales: Ecuador, Bolivia, Perú, Venezuela*, 10, pp. 15-40. Quito: PUCE.

González Casanova, Pablo (2007). Colonialismo interno (uma redefinição). En *A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf>

Hernández Castillo, Aída (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico: Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista*, 24. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2001.24.666>

IWGIA, org. (2023, marzo 27). Pueblos indígenas en Ecuador. IWGIA. <https://www.iwgia.org/es/ecuador/5086-mi-2023-ecuador.html>

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Kalfio, Margarita, & Salazar, Andrea (2013). Violencia institucional/colonial en nombre del padre. *Nomadias*, 0(17). <https://doi.org/10.5354/0719-0905.2013.29946>

Kopenawa, Davi, & Bruce, Albert (2015). *A queda do céu: Palabras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Kottow, Andrea (2020). Nombrar el crimen: Acerca de eso, esto y aquello en Elías Castelnuovo, Roberto Arlt y María Carolina Geel. *Hispanófila*, 188(1), pp. 35-50. <https://doi.org/10.1353/hsf.2020.0016>

Larrea, Ana (2004). El Movimiento Indígena Ecuatoriano: Participación y resistencia. *Observatorio Social de América Latina*, V(13), pp. 67-76. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20110307010944/6ACMaldonado.pdf>

- Lema, Josefina, & Chuma, Vicente (2000). Construimos la vida, llamando a la paz. Boletín ICCI «Rimay» *Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*. <http://icci.nativeweb.org/boletin/mayo2000/chuma.html>
- León, Magdalena (2008). Conversación con la sociología: Desde el género y la propiedad. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*, Mercedes Prieto, pp. 97-114. Quito: FLACSO.
- Lugones, María (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, pp.73-102. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S179424892008000200006&script=sci_abstract&tlng=es
- Lugones, María (2010). Hacia un feminismo descolonial. *Desde el margen, luchas anticoloniales*. <https://desde-elmargen.net/hacia-un-feminismo-descolonial/>
- Madoglou, Anna, Melista, Anastassia, & Liaris-Hochhaus, Sylvia (2010). Greeks' and Germans' representations of world events: Selective memory and voluntary oblivion. *Papers on Social Representations*, 19, pp. 22.1-22.40. <http://www.europhd.net/bibliographic-item/greeks-and-germans-representations-world-events-selective-memory-and-voluntary>
- Maiguashca, Juan, & North, Liisa (1991). Orígenes y significado del velasquismo: Lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972. En *La cuestión regional y el poder*, Rafael Quintero, pp. 89-160. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Marleen Haboud, & De La Vega, E. (2008). Capítulo 8. Ecuador. En *El español en América* (Azucena Palacios, pp. 161-187). Ariel. <https://oralidadmodernidad.org/capitulo-8-ecuador-marleen-haboud-esmeralda-de-la-vega-pontificia-universidad-catolica-del-ecuador/>
- Matrone, Davide (2019). *Cómo la pedagogía crítica de P. Freire fue interpretada por parte del Monseñor Leónidas Proaño durante*

la implementación de la radiofónica del Chimborazo en términos educativos. Quito: FLACSO Sede Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/15498>

Moreno, Segundo, & Figueroa, José (1992). *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala.

Palacios, Paulina, & Chuma, Vicente (2001). El sistema de formación de mujeres líderes indígenas «Dolores Cacuango». La construcción de una utopía. *Boletín ICCI «Rimay» Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*. <http://icci.nativeweb.org/boletin/28/palacios.html>

Peredo, Elizabeth (2004). *Una aproximación a la problemática de género y etnicidad en América Latina*. Santiago: Naciones Unidas, CEPAL, Unidad Mujer y Desarrollo, Secretaría Ejecutiva.

Pérez, Pilar (2018). Voces desde la cárcel de Viedma hacia el territorio nacional de Río Negro, 1933. *Atek Na* 7, pp. 251-285. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/87589>

Prieto, Mercedes (2015). El estado ecuatoriano a mediados del s. XX: el censo, la población y la familia indígena. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 99, pp. 29-46. <https://www.jstor.org/stable/43673490>

Prieto, Mercedes, & Goetschel, Ana (2008). El sufragio femenino en Ecuador, 1884-1940. En *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Mercedes Prieto, pp. 299-330. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura del Ecuador.

Quijano, Aníbal (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. En *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, pp. 227-278. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf>

- Quinatoa, Estelina (2009). Mujeres indígenas del siglo XIX y mediados del XX en el Ecuador. En *Historia de mujeres e historia de género en el Ecuador* Alfonso Ortiz, Vol. 6, pp. 42-104. Quito: FONSAL - Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/54967.pdf>
- Quintero, Rafael (1980). *El mito del populismo en el Ecuador: Análisis de los fundamentos del Estado ecuatoriano moderno (1895-1934)*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO.
- Radstone, Susannah (2008). Memory studies: For and against. *Memory Studies*, 1(1), pp. 31-39. <https://doi.org/10.1177/1750698007083886>
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Retazos : Tinta Limón Ediciones.
- Rodas, Raquel (2007a). *Dolores Cacuango: Pionera en la lucha por los derechos indígenas*. Quito: Crear Gráfica.
- Rodas, Raquel (2007b). *Tránsito Amaguaña. Su testimonio*. Quito: Crear Gráfica.
- Sánchez, Paola, Quevedo, Tomás, & Maya, Nataly (2022). La agenda de las organizaciones sindicales en el Ecuador. Informe de investigación. *Análisis y debate*, 41. <https://rosalux.org.ec/pdfs/agenda-organizaciones-sindicales-ecuador.pdf>
- Segato, Rita (2012). Gênero e colonialidade: Em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, 18. <https://doi.org/10.4000/eces.1533>
- Troncoso Pérez, Elena, & Piper Shafir, Isabel (2015). Gender and Memory: Critical and feminist articulations. *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 15(1), pp. 65-90. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1231>

Vergès, Françoise. (2020). *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora. <https://mulherespaz.org.br/site/wp-content/uploads/2021/03/Um-feminismo-decolonial.pdf>

Yáñez del Pozo, José (1986). *Yo declaro con franqueza. Chashnami cansashcanchic. Memoria oral de Pesillo-Cayambe*. Quito: Abya-Yala.