

# Mujeres indígenas urbanas y comunas en Quito del siglo XX: representaciones sociales y relaciones económicas con la urbe

**Autor:**

Victor Julio Jácome Calvache

Dr. (c) en Historia Latinoamericana por la Universidad Andina  
Simón Bolívar, sede Ecuador.  
Profesor-investigador  
Instituto de Altos Estudios Nacionales, IAEN-Universidad de  
Posgrados del Estado  
Av. Amazonas N37-271 y Villalengua  
Correo electrónico: vicj2c@hotmail.com  
Teléf: (móvil) 0991 612 098  
Quito - Ecuador

Recibido: 2015-05-01  
Aceptación: 2015-06-20  
Publicado: 2015-06-30



## Resumen

El artículo se centra en el análisis de las interacciones económicas entre las mujeres de las comunas quiteñas con la ciudad de Quito en el siglo XX, además, inspirado en las posturas de Chandra Mohanty (1986/2008) y María Moreno (2007) se reflexiona alrededor de los “discursos hegemónicos” que han definido qué es lo indígena, lo urbano y los parámetros de identificación de las mujeres indígenas. La información fue obtenida a través de la revisión de archivo y bibliografía especializada, y de la aplicación de técnicas procedentes de la antropología histórica. Se rescata los relatos proporcionados por María Ojeda –habitante de la comuna indígena de San José de Cocotog-, durante el trabajo de campo realizado en el año 2009. Con esto, se intenta contribuir en la visibilización de la historia de los indígenas urbanos y las comunas de Quito, especialmente de las mujeres, tema muy poco tratado en la historia social de Quito.

**Descriptores:** mujeres indígenas urbanas, comunas, Quito, representación social, relaciones económicas.

## Abstract

The article focuses on the analysis of the economic interactions among women of Quito communes with the city of Quito in the twentieth century, also inspired by the positions of Chandra Mohanty (1986/2008) and Maria Moreno (2007). This article reflects on the “hegemonic discourse” that have defined what is indigenous, urban and identification parameters of indigenous women. The information was obtained through file review and specialist literature, and the application of techniques from historical anthropology. It rescues the accounts provided by Maria Ojeda, inhabitant of the indigenous community of San José de Cocotog-, during fieldwork in 2009. With this, it aims to help rescue the visibility of the history of urban indigenous and communes of Quito, especially women, so rarely discussed in the social history of Quito.

**Key words:** urban indigenous women, communes, Quito, social representation, economic relations

## INTRODUCCIÓN

La historia de las comunas indígenas de Quito ha sido poco visibilizada, y menos si ésta refiere al papel de las mujeres en todas las esferas: social, política, económica, entre otros; es así, que este trabajo busca contribuir en la visibilización de dicha historia. Para esto considera como unidad de análisis las interacciones económicas entre las mujeres de las comunas quiteñas con la ciudad de Quito en el siglo XX y sus representaciones sociales.

Así también, con base en las propuestas planteadas por Chandra Mohanty (1986/2008) y María Moreno (2007) se reflexiona sobre los "discursos hegemónicos" que han definido qué es lo indígena, lo urbano, lo rural, lo económico y los parámetros de identificación de las mujeres indígenas, estableciéndose como posiciones contrapuestas a la realidad material histórica de las poblaciones.

La información que se presenta en este artículo ha sido estructurada en cuatro secciones: la primera presenta, de manera concisa, el contexto interno y externo de los indígenas urbanos y las comunas de Quito; la segunda sección, mira las interacciones económicas entre las mujeres de las comunas quiteñas y la urbe, específicamente, de las poblaciones de Chilibulo Marcopamba-La Raya, San José de Cocotog y Calderón en el siglo XX, específicamente en el periodo de 1930 a 1990; la tercera parte, realiza un reflexión alrededor de la representación social de las mujeres indígenas, en contraste con la realidad de las mujeres indígenas urbanas; finalmente, para representar los procesos narrados, en la tercera sección se coloca los testimonios de Susana Ojeda, comunera de San José de Cocotog.

## MÉTODOS Y MATERIALES

Se desarrollaron dos aristas metodológicas, para obtener la información que se presenta en este documento:

La primera arista constituye los mecanismos que proporciona el oficio del historiador como es la revisión del archivo, que consistió en el análisis de expedientes de las comunas quiteñas que se encuentran en el Archivo Nacional de Comunas del Ministerio de Agricultura,

Acuacultura y Pesca de Ecuador, y que contienen documentos que se enmarcan en el periodo de 1937-2000, aquí se revisaron reglamentos internos, oficios y copias de las actas de las asambleas comunales, información que ha sido poco utilizada por otros autores; además, se analizó las memorias del Plan Regulador de Quito de 1944 que se ubican en el Archivo Metropolitano de Historia de Quito.

Es necesario aclarar que la documentación escrita que se ubica en el Archivo de Comunas constituye discursos burocráticos adecuados a la lógica del Estado y que justifican sus acciones basándose en la ley, es así que los documentos provenientes de las comunas son contestaciones jurídicas a esos discursos; por lo tanto, las particularidades de las interacciones económicas y las dimensiones de la vida diaria de las comunas no se transparentan con facilidad.

La segunda arista es la antropología histórica, una especialidad de la antropología que estudia las culturas y sociedades que se desarrollaron en el pasado utilizando metodologías de la historia, permitiendo además investigar temas que se pueden aún presenciar; en este caso, se hizo uso de la observación participante, descripciones densas y recolección de testimonios. Sobre este último punto, se realizaron entrevistas semiestructuradas a Susana Ojeda, comunera de San José de Cocotog y actual vendedora de tsawarmishqui en el Mercado Central de Quito.

Los datos obtenidos en los testimonios proporcionaron información que no se puede encontrar en los documentos escritos. No obstante, al ser este tema poco explorado, queda pendiente recolectar más testimonios para no restar protagonismo a los comuneros y las comuneras, que pueden ser silenciados por la memoria del personaje entrevistado.

De esta manera se incentivó un diálogo entre las fuentes escritas y orales, con el fin de complementar las voces expresadas tanto en los documentos como en los testimonios. El hecho de considerar las dos fuentes provino de la importancia de no reducir el trabajo de recolección de la información histórica al campo exclusivo de los documentos escritos.

De manera transversal se encuentra la revisión de la bibliografía especializada. En este caso los trabajos existentes, en su mayoría, se centran en los indígenas urbanos inmigrantes y no en los indígenas urbanos no inmigrantes que son los sujetos de investigación de este artículo; por otra parte, muchos de los trabajos toman como unidad de análisis y observación a la parroquia o la ciudad, y pocos se centran en las comunas y las actividades de las mujeres. Entre las investigaciones que hacen acercamientos a la temática tenemos: comuna de Santa Clara de San Millán (Ismenia Iñiguez, 2006; Soledad Navas, 2006) Lumbisí (Julie Williams, 2006), San Isidro del Inca (Karina Borja, 2009), San José de Cocotog (Colectivo La Hormiga, 2010; Jácome, 2011) las parroquias ancestrales y las comunas (Eduardo Kingman, 1992), comunas de Calderón (José Simbaña, 1995); la comuna de Lumbisí (Loreto Rebolledo, 1992) y las comunas de La Magdalena (Manuel Espinoza, 2007). A esto se puede unir textos que proporcionan datos interesantes sobre las localidades indígenas del cantón Quito y las comunas a mediados del siglo XX, por ejemplo, los estudios de Alfredo Costales y Piedad Peñaherrera: Karapungo (1961), Llacta Runa (1961) y Comunas jurídicamente organizadas (1962).<sup>1</sup>

## INDÍGENAS URBANOS Y COMUNAS EN QUITO

El tema del indígena en la ciudad ha sido poco considerado en el estudio y la escritura de la historia social urbana. Entre otras causas, este desinterés podría explicarse por las definiciones alrededor de lo urbano y lo indígena: el primero, ha sido relacionado a temas técnicos y a cuestiones de concentración de individuos blanco-mestizos, servicios y actividades en un área denominada como urbana, dejando a un lado la consideración de lo urbano "en cuanto extensión de estilos culturales, de modos de vida y de interacción social" (Baigorri, 1995); el segundo, ha considerado al indígena como "estrictamente rural, tradicional y

<sup>1</sup> Entre las investigaciones sobre casos en América Latina sobre los indígenas urbanos no inmigrantes, y que tratan sobre las actividades de las mujeres, sus representaciones y las relaciones con las urbes tenemos: Colombia: Jairzinho Panqueba (2006). El otro lado de Bogotá: memoria cotidiana e identificación histórica de la comunidad indígena de Bosa; Consuelo Sánchez y Agustín Martínez (2008). Pueblos originarios en la metrópoli de la ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta; Pablo Yánes, Virgilia Molina y Óscar González (2005). Urbi Indiano la larga marcha a la ciudad diversa.

primitivo", que al trasladarse a la urbe pasaba a ser mestizo (Crain, 2001: 357), invisibilizando de esta manera a los indígenas que habitan en la ciudad con sus identidades, culturas y que están en constante proceso de resistencia, negociación y cambios para sobrevivir.<sup>2</sup>

En Hispanoamérica se presenta un caso interesante respecto a los indígenas que viven en las ciudades, ya que se puede diferenciar dos grupos: a). Los indígenas que arribaron a las urbes a través de procesos inmigratorios o que sus familiares lo hicieron, especialmente, a lo largo del siglo XX; b). Los indígenas que mantuvieron sus territorios en las cercanías de las ciudades fundadas por los españoles y al momento que las urbes empezaron un crecimiento acelerado los fueron incorporando a la mancha urbana o, actualmente, están en ese proceso de incorporación espacial, por consiguiente, su cercanía a la ciudad ha construido unas relaciones sociales, económicas y sociales distintas a los indígenas urbanos inmigrantes.

Centrándome en el segundo grupo, tenemos ciudades como La Paz con los Aymaras; Ciudad de México con los pueblos Náhuatl ubicados en Tlalpan, Milpa Alta y Tláhuac y Quito con las comunas indígenas<sup>3</sup>, que son muestras de la presencia de los indígenas cuya residencia ha estado próxima al centro de la ciudad o sus alrededores, y su permanencia en esos espacios tienen orígenes precolombinos y coloniales.

Estos grupos han mantenido y mantienen elementos culturales, sociales y económicos que la teoría señala como propios de las comunidades indígenas rurales (rituales, propiedad colectiva de la tierra, trabajo colectivo, etc.). Sin embargo, esto toma otro sentido cuando son puestos en práctica en la ciudad<sup>4</sup>, por lo

<sup>2</sup> Las concepciones sobre la transición de indígenas a mestizos están vinculadas con "políticas integracionistas" (proyecto nacional) que han "pretendido que las poblaciones indígenas dejen atrás su identificación étnica" (Moreno, 2007: 83).

<sup>3</sup> Para el caso ecuatoriano los términos "indios urbanos" e "indios urbanizados" empezaron a utilizarse en los años 30 del siglo XX, y a través de los cuales se identificó a "los indios que vivían en comunidades incrustadas en la ciudad" (Prieto, 2004: 222).

<sup>4</sup> Álvaro García Linares al referirse a las características de las comunas rurales o agrarias señala, entre otras, la siguiente: "Lo que unifica a estos diversos tipos de organización comunal es que la propiedad de la tierra laborable y del asentamiento es comunitaria, esto es, que la capacidad de disponer de ese medio y de fijar la finalidad de sus usos sociales, es de la comunidad considerada como un todo que existe aquí como espacio social de la reproducción de las unidades familiares. Y si bien básicamente cada familia nuclear trabajadora "explota por su cuenta las tierras que le son asignadas y se apropia individualmente de

tanto, se alejan de la dicotomía de lo urbano y lo rural, que confinó a la cultura indígena al campo y a la consideración que al ubicar su residencia en la ciudad significase la desindianización o el rechazo de las maneras indígenas (De la Cadena, 2004: 248). Además, la "realidad material" de estas poblaciones desafían los criterios actuales que categorizan lo indígena y lo mestizo.

En el caso de Quito, a partir de 1937 las comunidades indígenas se conformaron jurídicamente en comunas, esto a raíz del apareamiento de la Ley de Organización y Régimen de Comunas<sup>5</sup> que tenía como finalidad incorporar bajo la denominación de comunas a los centros poblados que no podían ser categorizados de acuerdo a la división territorial nacional<sup>6</sup>. En general, las comunidades indígenas del Ecuador buscaron el reconocimiento jurídico como comuna, ya que esto implicaba la legitimización de sus territorios, el apoyo gubernamental y la elección de su propio gobierno, es decir la integración a la institucionalidad del Estado nacional (Castañeda, 2008: 28-9). Por otro lado, la Ley buscó incorporar a la población marginal conformada por indígenas a la división territorial nacional, ya que estaban ubicadas en los márgenes o supuestos "espacios de desorden", así la normativa fue un medio para administrarlos (Veena y Poole, 2008: 20-5).

Por otra parte, Quito y las comunas se constituyen en una muestra de construcción de la "topografía cultural" influenciada por los discursos hegemónicos de lo urbano, lo rural y lo indígena, que estableció un orden racial/espacial que consideró a las áreas urbanas como el lugar de "los blanco-mestizos" y desde el cual fluía la "civilización a las áreas rurales" donde supuestamente sus frutos, las parcelas que son familiares "no son propiedad privada" o, a lo sumo, son "propiedad familiar privada" esto es, "propiedad de toda la familia en la que cada uno tiene su parte ideal que perdura tras la muerte sea que la familia siga unida sea que de hecho se separe" (2009: 324-325). Sin embargo, en Quito, México y Cusco, entre otras, se encuentran experiencias donde estas características no son exclusivas de las comunas rurales, sino que también pueden ser apreciadas en aquellas que están dentro de las ciudades y su periferia, que no son necesariamente agrícolas, por otra parte, resulta difícil hacer una separación entre lo urbano y lo rural.

<sup>5</sup> Registro Oficial. Año II, nro. 558. Federico Paez. Encargado del Mando Supremo del Ecuador. Viernes 6 de agosto de 1937. Ley de Organización y Régimen de Comunas, 30 de julio de 1937. pp. 1517-1520.

<sup>6</sup> Art. 1. Comuna es "todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que existiera en la actualidad o que se estableciere en el futuro, y que fuere conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de "Comuna" a más del nombre propio con el que ha existido o se fundare". Ley de Organización y Régimen de Comunas.

habitaba la población indígena. Esta "topografía cultural" que determinó la importancia de unos espacios sobre otros (Rathier, 1998: 422, citado en Moreno, 2007: 83), es un elemento interesante para entender por qué los territorios de las comunas quiteñas, especialmente aquellos que estaban siendo incorporados a la mancha urbana, no fueron considerados en las planificaciones de desarrollo urbano que iniciaron a partir de las década de los años 40 del siglo pasado. Por ejemplo, en el Plan Regulador (1944) elaborado por Gatto Sobral y Jones Odriozola se señaló que las tierras ubicadas en los alrededores estaban "vacías" y, por consiguiente, la proyección de crecimiento de la ciudad se la realizó hacia esos lugares<sup>7</sup>, sin considerar que esos terrenos pertenecían a los pobladores de las comunas, sobre todo, estaban habitados, cultivados o utilizados para el pastoreo del ganado.

#### **MUJERES COMUNERAS DE QUITO: RELACIONES ECONÓMICAS CON LA URBE EN EL SIGLO XX<sup>8</sup>**

A lo largo del siglo XX algunas comunas quiteñas empezaron a vivir un proceso de incorporación a la mancha urbana por el crecimiento de la ciudad, y sus territorios fueron declarados como potencialmente urbanizables afectando a sus sistemas agrícolas y ganaderos al reducir progresivamente las tierras donde

<sup>7</sup> AMHQ: Memoria descriptiva del Plan Regulador; opiniones de los técnicos nacionales y extranjeros; reformas aprobadas por el Consejo. (Imprenta Municipal, 1949), 106.

<sup>8</sup> Las relaciones económicas entre las comunas con la ciudad de Quito o el área que ahora ocupa tienen una historia que proviene desde los periodos precolombinos. Así tenemos que los grupos indígenas antes de la llegada de los españoles vivían en llaktas o aldeas; su actividad principal fue la agricultura que estuvo perfeccionada con técnicas como: canales de riego, albarradas, camellones y terrazas de cultivo. Realizaban una adecuada organización económica a través de una correcta dirección y conocimiento del medio andino y desarrollaron sistemas de rotación de cultivos que les permitieron aprovechar de mejor forma este entorno natural y el óptimo uso de la fuerza de trabajo. Para la comercialización de su producción poseían sistemas de intercambio que realizaban entre las diferentes micro zonas geográficas de los Andes ecuatorianos, puesto que esto les otorgaba posibilidades productivas complementarias y no debían recorrer largas distancias para los intercambios, manteniendo esta dinámica durante el periodo incásico (Salomon, [1980] 2011). En cambio durante la colonia y hasta la primera mitad del siglo XX, las relaciones económicas con la urbe estuvieron dirigidas, esencialmente, al abastecimiento de alimentos y fuerza de trabajo para la ejecución de actividades como: las obras de infraestructura, labores agrícolas, cuidado de ganado y el servicio doméstico; además, Quito se convirtió en un medio de atracción para la ejecución de oficios urbanos y comercio, sin embargo, por la cercanía de su residencia los grupos indígenas retornaban a sus comunidades donde a su vez practicaban la agricultura, criaban el ganado, practicaban la alfarería, etc., tanto para el consumo al interior de la comunidad como para el intercambio con la urbe y pueblos cercanos (Kingman, 2008: 13; 94).

ejecutaban estas actividades; especialmente, en la década del 70 las comunas experimentaron cambios más acelerados en su vida económica y social, por ejemplo, alteraciones radicales en su forma de organización económica, donde las actividades mercantiles (venta de mano de obra y venta de productos) fueron tomando mayor importancia que las agropecuarias de subsistencia y artesanales; no obstante, estos cambios no produjeron la desaparición de estas actividades. Otro factor fue el mejoramiento de las vías de acceso y al apareamiento del transporte público que les permitió una mayor movilidad hacia la ciudad.

Actualmente, estas comunas se presentan como "espacios simbióticos" (Aguirre, 1992: 21) que van insertando y asumiendo actividades y funciones que impone la jerarquía urbana, y manteniendo, en la medida de lo posible, sus parcelas agrícolas, áreas forestales y áreas ganaderas como estrategias de subsistencia que se complementan con los ingresos adquiridos en la ciudad.

Ante lo mencionado ¿Qué relaciones económicas con la ciudad mantuvieron las mujeres de las comunas? Empero, antes de responder a la interrogante planteada, es necesario aclarar que al hablar sobre las mujeres de las comunas quiteñas no solamente implica hablar de ellas, sino también sobre los hombres de aquella época, puesto que no se puede comprender un lado aislado del otro (Scott, 1996: 266-7), y es así que también se señala las actividades económicas realizadas por ellos.

En este acápite me concentraré en las actividades económicas que han venido desarrollando las mujeres de las comunas desde hace varias décadas, y esto es el intercambio de productos agrícolas, artesanías y el trabajo doméstico, con todo, es preciso señalar que a partir de los años 70 hasta la actualidad las actividades han variado, en muchos casos, por el acceso a la educación, pero éste es un tema que queda pendiente tratar.

En este caso entiendo al intercambio desde la posición de José Luis Coraggio, que señala lo siguiente:

Este principio está basado en el «cambio de manos» de bienes o servicios a través un sistema de

equivalentes. Implica un contrato. Puede ser de dos tipos: Principio de comercio (a tasas fijas, dispuestas más allá de las decisiones de los participantes). Da lugar a un sistema de intercambio administrado (por ejemplo: «comercio justo») o sujeto a costumbres, que cuida de conservar las sociedades o personas que participan en él. Principio de mercado (a tasas variables). Se refiere al principio del trocar para ganar individualmente y a costa de los otros (2014: 15).

Para el tema de las mujeres de las comunas quiteñas, el principio de comercio que desarrollaron consistió en la venta de sus productos en los mercados y plazas de la urbe. Los productos que ofrecían estaban relacionados con las actividades económicas que practicaban en las comunas, las mismas que eran producidas a través del trabajo de la unidad doméstica o del trabajo colectivo no atravesado por el salario (minga).

Un ejemplo de estos intercambios es la Comuna de Chilibulo-Marcopamba-La Raya, ubicada al centro-sur de la ciudad, parroquia La Magdalena, y que empezó el proceso de incorporación espacial a la urbe en la década de los años 30 del siglo XX; aquí en los años 30 la mayoría de la población eran mujeres (218 hombres y 243 mujeres) quienes se dedicaban a la agricultura, a ser "negociantes de motes" y a los "quehaceres domésticos"; mientras que los varones eran albañiles, tapialeros y agricultores<sup>9</sup>. La venta del mote (maíz cocido y desgranado), así también del chocho<sup>10</sup> era realizado a través de canastas en el centro de la ciudad, el tema llegó a ser tan popular que hasta la actualidad el sector donde las mujeres lavaban los chochos para quitarle el sabor amargo es conocido como la "Quebrada de los Chochos" (Espinoza, 2007: 62); así también, la parroquia de la Magdalena es distinguida por los motes, incluso aquí nació una empresa de comida típica denominada "Los Motes de La Magdalena"<sup>11</sup>. Entre las dificultades que tuvieron que enfrentar las mujeres que se trasladaban al centro de Quito son los maltratos que las vendedoras en general recibían de los guardias municipales, que

9 ANC-Q, MAGAP, expediente 22: Chilibulo-Marcopamba-La Raya. Informe de la Tenencia Política de La Magdalena dirigido al Señor Jefe Político del Cantón Quito, el 13 de noviembre de 1937. Se ha mantenido la escritura original de los documentos.

10 El chocho es una legumbre también conocida como altramuz y que forma parte de la dieta básica de Ecuador.

11 [http://www.losmotesdelamagdalena.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=44&Itemid=55](http://www.losmotesdelamagdalena.com/index.php?option=com_content&view=article&id=44&Itemid=55)

les arrebatában las canastas o tiraban los productos al suelo para que ya no los puedan ofertar.

El servicio doméstico era otra actividad de las mujeres de las comunas en la ciudad. Si bien trabajan en la urbe, esto no implicaba que el trabajo productivo al interior de la comunidad sea abandonado. Para ejemplificar el tema tenemos a la comuna de San José de Cocotog, ubicada a 10 kilómetros al oriente del centro de Quito. La comuna en 1989 contaban con 1770 habitantes: 874 hombres y 896 mujeres. En esos años los hombres trabajan en la ciudad como jornaleros, albañiles, carpinteros, obreros, cerrajeros, choferes, tapizadores, pintores y empleados municipales para la limpieza de calles y jardines. En cambio las mujeres se dedicaban a los quehaceres domésticos, agricultura, cuidado de animales y el 5.2% de la Población Económicamente Activa (PEA) (27 mujeres) se dedicaban al trabajo doméstico (Yáñez, 2003: 69-70). Las empleadas domésticas tuvieron que enfrentar abusos, salarios bajos, maltratos físicos y verbales, respecto a esto José Yáñez transcribe un relato de 1989 de una comunera, aquí parte del mismo: "Yo fui empleada doméstica. Aunque no me pasó nada a mí, a otras compañeras sí les trataban de abusar de ella. A otras no les pagaban, solamente una pequeña cosa, una propina [...] Le insultan a uno los patrones, diciéndole "india", "longa" (Yáñez, 2003: 87-8).

Otra de las actividades económicas de las mujeres de las comunas ha sido la elaboración de artesanías, las mismas que fueron comercializadas tanto en sus comunidades como en la ciudad. Un ejemplo de esto son las comunas de la parroquia de Calderón, ubicada al nororiente de Quito, que actualmente está en proceso de incorporación al área urbana. En este caso tenemos la comuna de Mariana de Jesús, que abandonó su categoría de comuna, y las comunas de Oyacoto y San Miguel que se encuentran a 15 kilómetros del centro de la ciudad. En la década de los años 90 los indígenas de estas comunas combinaban las actividades que ejecutaban en la ciudad con tres que desarrollaban en sus comunidades: "agricultura, cría de animales y confección de artesanías". En este caso, la tercera actividad estaba vinculada más con las mujeres, sin que esto implique que no intervengan en las dos primeras; así producían "ollas, mangas y mangones" en arcilla, y las figuras en "mazapán", estas últimas alcanzaron

importancia turística, las mujeres en sus inicios las elaboraban para llevarlas al cementerio en Día de los Difuntos (2 de noviembre) (Simbaña, 1995: 190-1).

En relación a los tres ejemplos señalados, encontramos temas en común, como tal las mujeres producían varios productos agrícolas, ganaderos y de artesanía, diferentes a los desarrollados por los hombres (asignación de tareas de acuerdo al sexo), sin embargo, se puede apreciar que tenían productos a los cuales les otorgaban mayor importancia. Por otro lado, si bien la producción era realizada por cada unidad doméstica, la comercialización en la ciudad se la realizaba a través de "una red de vendedoras que poseían puestos en las plazas o se movían por la ciudad con sus productos" (Kingman, 2014: 71).

Los lugares estables donde ponían en práctica el intercambio de sus productos eran las plazas y los mercados, que constituyen uno de los pocos espacios públicos femeninos por excelencia" (Barragán, 2006: 569). En la década de los años 50 existían dos mercados en la ciudad: San Blas y Santa Clara, no obstante, el Municipio de Quito en esta misma época miró la necesidad de poner orden a la informalidad y garantizar la higiene y el ornato de la ciudad, es así que construyó cinco mercados cubiertos y 3 mercados abiertos, de esta manera las mujeres que poseían un lugar en este espacio podían vender sus productos, siendo las más perjudicadas las mujeres y hombres indígenas que fueron excluidos y tuvieron que resistir a las restricciones y sanciones impuestas por el Municipio de Quito (Kingman, 2014: 100).

Las experiencias presentadas también muestran "las heterogeneidades de las vidas de las mujeres" de las comunas, que muchas veces puede ser ocultada o representada por los discursos hegemónicos (Banerjee, 2014: 19) como actividades vinculadas con los quehaceres domésticos y no como actividades económicas que contribuyen a la reproducción de la unidad doméstica, relacionando a las mujeres sólo con el hogar y la maternidad.

Además, al mencionar también las actividades de los hombres conduce al entendimiento que la "división sexual del trabajo, el poder y las disposiciones no son



biológicas (sexo), sino que son socialmente construidas (género)" (Yuva-Davis, 2004: 23).

## REPRESENTACIONES SOBRE LA MUJER INDÍGENA Y RELATOS DE UNA MUJER COMUNERA.

La representación de las mujeres indígenas responde a discursos hegemónicos formulados desde la academia, el Estado y las propias organizaciones indígenas. Un ejemplo de las representaciones de las mujeres en general, es la construida desde la academia de Estados Unidos y Europa Occidental alrededor de la "Mujer del Tercer Mundo": victimizada, oprimida y homogénea; discurso que se contrapone a la posición de las "mujeres como sujetos materiales de su propia historia" (Mohanty, [1986/2003] 2008: 117-121). En relación a este punto se desenvuelve esta última parte del artículo.

Al revisar los expedientes de las comunas quiteñas en el Archivo Nacional de Comunas, se puede apreciar que poblaciones como Cocotog, Oyambarillo, Santa Clara de San Millán, Chilibulo-Marcopamba-La Raya, Tarma, Lumbisí, entre otras, al conformarse jurídicamente como comunas se identificaron como anejos y caseríos habitados por indígenas. Hasta las décadas de los 80 los pobladores adultos de las comunas hablaban kichwa, utilizaban indumentaria de sus comunidades y mantenían aspectos culturales que les unía como comunas quiteñas, pero también otros que mostraban la heterogeneidad de este grupo<sup>12</sup>.

Durante las últimas décadas del siglo XX las nuevas

12 El ritual de la Yumbada es uno de los aspectos generales que se puede apreciar en varias comunas o barrios que tuvieron una población mayoritariamente indígena. Actualmente se desarrolla en los meses de junio en las parroquias de Cotacollao, La Magdalena, San Isidro del Inca. Véase: Karina Borja (2012). "Paisaje vivo. Análisis del paisaje urbano de San Isidro del Inca". En XVII Congreso de Estudios Vascos: Gizarte aurrerapen iraunkorrerako berrikuntza = Innovación para el progreso social sostenible (17. 2009. Vitoria-Gasteiz). Donostia: Eusko Ikaskuntza, pp: 513 – 537. <http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/congresos/17/05130537.pdf>; Katheleen Sue Fine-Dare (2007). "Más allá del folklore: la yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos". En, Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión. Tomo II, comp. por William F. Waters y Michael T. Hamerly. Quito: FLACSO-Ecuador; Abya-Yala, pp: 55-72; Freddy Enrique Simbaña (2011). La YUMBADA de la Magdalena y su violencia ritual. Quito: FLACSO, Sede Ecuador. En cuestiones de fiestas específicas de cada comuna se puede señalar: la fiesta de San Bartolomé y el día de los Difuntos en Lumbisí; la fiesta de las cuatro cruces en Chilibulo-Marcopamba-La Raya; la danza de las monedas en Cocotog, etc.

generaciones han abandonado el kichwa así como la indumentaria, sin embargo mantienen características sociales y culturales. No obstante, la invisibilización por parte del Estado se mantuvo a lo largo del siglo XX, y es sólo hasta la década de los años 90 que el Municipio de Quito reconoce su presencia en la ciudad.

Existe una representación sobre el indígena en la ciudad que incluye tanto a mujeres como a hombres, que está definida por los signos indígenas. Centrándome en las mujeres nos encontramos frente a discursos que hacen que se reduzca lo indígena a criterios lingüísticos, indumentaria tradicional y su lugar de nacimiento, y que están vinculados con las características señaladas desde el indigenismo. En este caso, parafraseando a Chandra Mohanty, tenemos una "homogeneidad discursiva" sobre la mujer indígena que no va acorde a la "realidad material históricamente" específica de los grupos de mujeres indígenas en la ciudad (Mohanty, [1986/2003] 2008: 125).

Estos discursos también fueron reproducidos por las Organizaciones Indígenas (CONAIE por indicar un ejemplo), las mismas que sólo a finales del siglo XX reconocieron a los grupos indígenas de las comunas quiteñas<sup>13</sup>. La negación al reconocimiento se debía a la consideración de que eran grupos carentes de verdadero espíritu indígena por no hablar la lengua materna o no vestir su indumentaria tradicional; manteniendo así el sentido homogeneizado de la identidad y de la cultura indígena. Este discurso a su vez estaba vinculado a "la necesidad de probar su autenticidad indígena como estrategia de sobrevivencia" (esencialismo estratégico), esto ante los criterios estatales sobre etnicidad a través de los cuales se legaliza territorios y otorga recursos económicos; así también, por las presiones externas que les obligaban a diferenciarse del mundo no indígena (Crain, 2001: 356-7).

13 Estos grupos fueron reconocidos como pueblo originario Kitu Kara. Este reconocimiento se vincula al proceso de etnogénesis seguido por las comunas, que les ha servido para que se visibilicen, analicen su situación frente a una creciente urbanización, sean considerados por las mismas organizaciones indígenas que no los han tomado en cuenta, y para que no sean tratados de la misma forma que el resto de la ciudad. Es así, que están recuperando sus prácticas culturales, el trabajo en minga, los lazos de parentesco, el reconocimiento de sus derechos lingüísticos, la reciprocidad y redistribución, características que les proporcionan identidad en los ámbitos urbanos donde están ubicados o en aquellos que están en proceso de absorción. De esta manera, buscan un acercamiento a su pasado indígena, como estrategia para tener presencia política, legalizar sus tierras, ganar espacios, entre otros.

En este marco, el tema del traje indígena es importante en las representaciones de la mujer indígena, ya que ha sido considerado como aquel que señala las diferencias étnicas y de género, convirtiendo a la mujer en un símbolo étnico vivo, así las mujeres son los íconos visuales de la indianidad, por lo tanto, el cambio de indumentaria en la mujer es obstaculizada por los hombres y en caso de hacerlo es considerado como traición (Camus, 2002: 312-315).

Lo señalado parece no aplicar para el caso de los grupos indígenas urbanos de las comunas de Quito, reconocidos por el Estado como pueblo originario Kitu Kara en el año 2003, aquí sus interrelaciones con la ciudad y sus procesos de urbanización interna han conducido a que el traje y el kichwa sea dejados a un lado. De mi experiencia en la comuna de Cocotog, por ejemplo, el traje indígena es utilizado por las mujeres adultas para los desfiles de las fiestas patronales, y el abandono del uso diario del mismo, si bien está vinculado a procesos de "desindianización", este proceso se limita a señalar cambios en las condiciones sociales y no sugiere el rechazo de las maneras indígenas (De la Cadena, 2004: 249).

En este caso la "realidad material" de las mujeres indígenas de las comunas muestra que poseen otros elementos que permiten comprender que estas comunidades no están tan estrechamente delimitadas y sus identidades no son ni estables ni homogéneas, y que las interacciones con la ciudad influyeron en la construcción de esas identidades. En este marco, estamos ante una "representación discursiva" que dista de la realidad material histórica de las mujeres comuneras, ya que entre otros puntos, ésta representación de la mujer indígena está vinculado con la cuestión de la "autenticidad" que determina que la mujer es más indígena y para ello "toma elementos de identidades atemporales", y no hace "uso de las experiencias cotidianas" (Moreno, 2007: 89).

Es así, que utilizo el significado de "lo indígena" que señala David Robichaux, ya que permite comprender esa realidad material:

"Ser indio" significa pertenecer a una comunidad con una organización social basada en el sistema de cargos. En este sentido, "ser indio" es un tipo

específico de ser social, imbricado en un sistema social particular que se encuentra en comunidades históricamente indias. Aun si los habitantes de tales comunidades pueden compartir elementos de la cultura material y valores con los demás mexicanos [en este caso ecuatorianos], sus obligaciones para con la comunidad constituyen un importante marcador que los diferencian de éstos de manera más sutil, pero igualmente real que los marcadores étnicos usuales de lengua e indumentaria. La pertenencia a una comunidad de este tipo no es sólo residencia puesto que, además, se requiere cooperar y participar en los sistemas de cargos (2005: 68-9).

En este caso, "lo indígena" para las mujeres de las comunas quiteñas estaría vinculado con la organización social de sus comunidades, la práctica del trabajo colectivo (minga), prácticas endogámicas, las asambleas, la elección del cabildo (representantes), las fiestas, la propiedad comunal de la tierra, y reconocimiento de sus raíces indígenas, es decir, va más allá de lo que indican los discursos hegemónicos.

## Testimonio

Para cerrar este apartado presento los relatos de Susana Ojeda<sup>14</sup>, pobladora de la comuna de San José de Cocotog, quien se identificó como indígena y no cumple los parámetros impuestos por los discursos hegemónicos, para tener, a través de su voz, un mayor acercamiento a las interacciones económicas entre las mujeres de las comunas y la ciudad.

De acuerdo a Susana Ojeda las mujeres de la comuna de Cocotog se trasladaban a los mercados Central y San Roque (centro histórico de Quito) para vender sus productos. Culminando la venta inmediatamente retornaban a sus comunas con víveres como: pescado, pan, velas, sal, entre otros. A partir de la prohibición del Municipio de Quito por la década de los años 90, para la realización de la feria libre en el Mercado Central de la ciudad, las vendedoras y vendedores de ésta

<sup>14</sup> Los relatos que presento fueron recogidos en el marco del trabajo de campo realizado para la elaboración de la tesis de maestría Economía Política de las comunas periurbanas de Quito (2011), desarrollada en FLACSO, sede Ecuador. Se mantuvo cuatro entrevistas en el año 2009: 23 y 30 de enero, 6, 13 y 14 de febrero. La entrevistada autorizó que su nombre sea visibilizado.

comuna tuvieron que cambiar esos espacios, algunos se trasladaron a la parroquia de Calderón, mientras que pocas mujeres se mantuvieron en ese lugar sin un lugar fijo y huyendo constantemente de la policía municipal. Susana Ojeda actualmente vende el *tsawarmishki*, una bebida que se le obtiene del penco o agave, el lugar donde lo oferta es el Mercado Central y también en su casa. De acuerdo a sus relatos, este producto puede permitir apreciar el paso de un producto que se elaboraba para consumo familiar a la producción estrictamente para la venta, que conduce a cambios incluso en la preparación con el fin de elaborarlo de manera más rápida y adaptarse a los estilos que va imponiendo el modo de vida urbano, así pasa del uso de la cocina de leña a la cocina industrial.

Desde los años 80 Susana se ha dedicado a vender el *tsawarmishki* siguiendo el ejemplo de su abuela y madre, que también lo hacían: "Me enseñó mi mamá y parte de mi mamá le ha enseñado mi abuelita". Respecto a cómo obtiene la bebida indica:

Me voy a huequiarle a las matas con estas herramientas que tengo aquí: con este barretón y éste cuchillo (los indica) y hay que verle una hoja principal para quitarle, eso demora tres días para rasparle, se le raspa y a los tres días comienza a salir poquito a poquito y a los ocho días se llena todo ese huequito que yo lo hago [...] Hay que verle es que la mata esté madura, no la mata que está tierna, esa no vale, sale medio salada, medio baboso sale, hay que hacer la mata bien madura, entonces ahí sale bien dulce [...] se le prepara con arroz de cebada y harina de maíz, o si les gusta el líquido solito.

En relación a la forma como se trasladaban las mujeres, incluida ella, al mercado señala:

Mucho más antes no ha sabido haber carros, han sabido salir a pie de aquí al Inca y del Inca han sabido coger el carro e irse a vender, mucho más antes no ha sabido haber carros, después hubo carros, de ahí, cargados unas maltas han sabido ir a vender (...) yo no viví eso cuando mi mamá me mando a vender, ya habían las camionetas que nos llevaban hasta el Inca [...] En la madrugada

teníamos que coger el carro, a las 4 de la mañana, entonces ya nos dejaba. Salía a las tres de la mañana y a las cinco ya nos dejaba aquí (Mercado Central).

Pero más allá de la venta el *tsawarmishki*, la actividad es parte de su identidad, se siente orgullosa por su trabajo, considerando que son pocas las mujeres que continúan con esta práctica. Ya son 35 años que ejerce esta actividad en los alrededores del Mercado Central, y es la última de su comuna que vende este producto en el sitio, es por ello que las personas la ubican con facilidad y le han colocado el sobrenombre de "La señora del dulce":

Como la señora del dulce, sí, así me conocen aquí [...] No, por mi nombre ellos no se dan aquí nadie, me dicen vea señora le estaban buscando para el dulce, le estaban buscando ya. Si he venido avisan, si no he venido dicen no, no ha venido, así ya me conocen.

En relación a su apreciación sobre el mercado, Susana lo mira desde la división de vendedoras del interior y vendedoras del exterior, en este caso, las personas que están dentro del mercado tienen mayor beneficio en relación con las que están fuera y no tienen puesto fijo, ya que las segundas deben enfrentar a los policías municipales, sobre esto señala: "Cuando son buenos, son buenos, cuando toca policías malos, vuelta no dejan [...] pasan regando, me sacan de aquí, pasan regando el balde entero porque no quisieron llevarse el balde".

## REFLEXIÓN FINAL

Las propuestas de Chandra Mohanty, en relación a los "discursos hegemónicos" y la "realidad material histórica", si bien están centradas en la cuestión de la academia de Occidente y las mujeres, sirven de inspiración para mirar el tema de las comunas quiteñas y su población indígena urbana, ya que nos encontramos ante la necesidad de deconstruir los discursos que definen al indígena como estrictamente rural, y mirar esa realidad material de los indígenas que viven en la ciudad con sus identidades y culturas propias, sin que esto implique un proceso de mestizaje, a pesar que hayan dejado a un lado lo que se considera como

signos indígenas; sino que lo indígena está determinado con otras características que las señaladas por esos discursos, y desde este marco hay que mirar el tema de las mujeres indígenas en la ciudad.

Por otra parte, la presencia de las mujeres indígenas de las comunas quiteñas con su identidad y cultura, pone en duda las dicotomías de lo urbano y lo rural, y de lo indígena y lo mestizo, y al mirarlas desde la categoría de indígenas urbanas nos alejamos de las "categorías administrativa del Estado", y su proyecto modernizador y de mestizaje que ha buscado homogenizar a la población ocultando el complejo mundo de relaciones sociales, y obligando a las comunidades indígenas a adoptar la identidad de la cultura nacional; pero por otra parte, también nos aleja de los discursos impulsados por las Organizaciones Indígenas de primer grado respecto a cómo debe ser la mujer indígena.

Este fue un primer acercamiento sobre las mujeres de las comunas quiteñas, quedan muchos puntos que necesitan ser profundizados, ya que estos grupos tienen una historia que ha sido poco visibilizada.

## ARCHIVO

### AMHQ: Archivo Metropolitano de Historia de Quito

Plan Regulador de Quito. Memoria descriptiva; opiniones de los técnicos nacionales y extranjeros; reformas aprobadas por el Consejo. Imprenta Municipal, 1949.

**ANC-Q, MAGAP:** Archivo Nacional de Comunas – Quito, Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca:

Expediente 22: Chilibulo-Marcopamba-La Raya

## REGISTROS OFICIALES

Registro Oficial. Año II, nro. 558. Federico Paez. Encargado del Mando Supremo del Ecuador. Viernes 6 de agosto de 1937. Ley de Organización y Régimen de Comunas, 30 de julio de 1937. pp. 1517-1520.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Aguirre, Gonzalo (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
2. Baigorri, Artemio (1995) "De lo Rural a lo Urbano: Hipótesis sobre las dificultades de mantener la separación epistemológica entre Sociología Rural y Sociología Urbana en el marco del actual proceso de urbanización global". V Congreso Español de Sociología - Granada. Grupo 5. Sociología rural. Sesión 1ª. La Sociología Rural en un contexto de incertidumbre.
3. Banerjee, Ishita (2014) "Mundos convergentes: género, subalternidad, poscolonialismo". En, *La Ventana. Revista de estudios de género*, núm. 39, vol. V, 7-38. Disponible en [https://www.academia.edu/11685415/Mundos\\_convergentes\\_Género\\_subalternidad\\_poscolonialismo](https://www.academia.edu/11685415/Mundos_convergentes_Género_subalternidad_poscolonialismo).
4. Barragán, Rossana (2006). "Maestras mayores en los mercados de la ciudad de la Paz: espacios organizativos, laborales y de gobierno y construcción de las territorialidades" en *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina. Siglos XVIII-XXI*, Lima: Cendoc-Mujer, PUCP, Instituto Riva Agüero, IFEA, pp: 569-590.
5. Borja, Karina (2012). "Paisaje vivo. Análisis del paisaje urbano de San Isidro del Inca". En *XVII Congreso de Estudios Vascos: Gizarte aurrerapen iraukorrerako berrikuntza = Innovación para el progreso social sostenible* (17. 2009. Vitoria-Gasteiz): 513 – 537. Donostia: Eusko Ikaskuntza. <http://www.euskomedia.org/PDF-AnIt/congresos/17/05130537.pdf>.
6. Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO, sede Guatemala.
7. Castañeda, María (2008). "Las prácticas de gobierno comunitario: el caso de las comunidades de la parroquia González Suárez". Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2008. <http://hdl.handle.net/10469/4025>.
8. Centro Cultural Ñukanchik Cawsay y Colectivo Comuna Hormiga (2010). *Comuna San José de*

- Cocotog: un relato histórico en construcción. Quito: MCE y El fuego y la Palabra.
9. Coraggio, José Luis (2014). *Fundamentos de Economía Social y Solidaria*. Quito: IAEN.
  10. Costales, Alfredo y Piedad de Costales (1962). *Comunas Jurídicamente Organizadas*. Quito, Ecuador: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
  11. Costales, Alfredo (1960). *Karapungo*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Plan Piloto del Ecuador.
  12. Crain, Mary (2001). "La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito". En, *Antología Género*, coordinado por Gioconda Herrera. Quito: FLACSO y Junta de Andalucía, pp: 353-381.
  13. De la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
  14. Espinoza Apolo, Manuel (2007). *Chilibulo: memoria histórica y colectiva*. Quito: Administración Zonal Eloy Alfaro.
  15. García Linares, Álvaro (2009). "Capítulo IV". En *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica abstracta de los fundamentos civilizatorios que preceden el Ayllu universal*. La Paz, Bolivia: CLACSO, pp: 31-364.
  16. Iñiguez, Ismenia (2006). "La comuna de Santa Clara de San Millán: elementos de identidad". En *Identidades Urbanas*, por Sara Medina, Patricio Guerrero, Ismenia Iñiguez, María Navas. Quito: Colección de Antropología Aplicada nro. 11- Universidad Politécnica Salesiana, pp: 95-165.
  17. Jácome, Víctor (2011). *Economía Política de las comunas periurbanas de Quito*. Tesis de maestría. Quito: FLACSO-Ecuador.
  18. Kingman, Eduardo (2014) "Oficios y trajines callejeros". En, Eduardo Kingman y Blanca Muratorio, *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana*. Quito, siglos XIX-XX. Quito: FLACSO, sede Ecuador; Instituto Metropolitano de Patrimonio; Fundación Museos de la Ciudad, pp: 27-112.v
  19. Kingman, Eduardo (2008). *La ciudad y los otros 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO sede Ecuador/FONSAL/Universitat Rovira i Virgili.
  20. Minchom, Martin (2007). *El pueblo de Quito 1690-1810: demografía, dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: FONSAL.
  21. Mohanty, Chandra (2008) [1986/2003] "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales", en *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, coordinado por Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz, Madrid: Cátedra, pp: 117-163. <http://colegiodesociologosperu.org/nw/biblioteca/descolonizando.pdf>
  22. Moreno, María (2007) "Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana", en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* no. 28, Género y nación en América Latina, FLACSO Ecuador, pp: 81-91.
  23. Navas, Soledad (2006). "La banda juvenil de Santa Clara". En *Identidades Urbanas*, por Sara Medina, Patricio Guerrero, Ismenia Iñiguez, María Navas. Quito: Colección de Antropología Aplicada nro. 11- Universidad Politécnica Salesiana, pp: 166-224.
  24. Panqueba, Jairzinho (2006). "El otro lado de Bogotá: memoria cotidiana e identificación histórica de la comunidad indígena de Bosa". Tesis de maestría. FLACSO-Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/98>
  25. Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO sede Ecuador/ ABYA YALA.
  26. Rebolledo, Loreto (1992). *Comunidad y resistencia. El caso de Lumbisí durante la colonia*. Quito: Flacso-Ecuador.

27. Robichaux, David (2005). "Identidades cambiantes: indios y mestizos en el suroeste de Tlaxcala", en *Revista Relaciones 104: Nosotros y los otros: dispositivos de identidad*. Colegio de Michoacán, Vol. XXVI, pp: 65-80.
28. Salomon, Frank (2011) [1980]. *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio y Universidad Andina Simón Bolívar.
29. Sánchez, Consuelo y Agustín Martínez (2008). "Pueblos originarios en la metrópoli de la ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta". En, *Gobernar (en) la diversidad: experiencia indígena desde América Latina*. Hacia la investigación de colaborador, coordinada por Xochitl Leyva, Aracely Burguete y Shannon Speed, coordinadores. México: CIESAS; FLACSO, pp: 229-268.
30. Scott, Joan (1996). "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género. La construcción de la diferencia sexual*, comp. por M. Lanas. México: PUEG, pp: 265-302.
31. Simbaña, José (1995). "Comunidades indígenas de Calderón Ñucachic ñan". En *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, editado por José Almeida. Cayambe: ABYA-YALA, pp: 187-212
32. Veena Das y Deborah Poole (2008). "El Estado y sus márgenes, etnografías comparadas", *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, pp: 19-52.
33. Williams, Julie (2006). "Celebrando el pasado del futuro: la negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador". En, *Estudios ecuatorianos. Un aporte la discusión*, compilado por Williams Waters y Michael Hamerly, Tomo II. Quito: FLACSO; ABYA YALA; LASA, pp: 73-86.
34. Yanes, Pablo, Virginia Molina y Óscar Gonzáles (2005). *Urbi indiano, la larga marcha a la ciudad diversa*. México: Universidad Autónoma de la ciudad de México/Dirección General de Equidad y Desarrollo, 2005.
35. Yáñez del Pozo, José (2003) "Cocotog del pueblo de los kitus". En, *Runa Yachai: La socialización infantil y la lógica de la subsistencia entre los pueblos indígenas del Ecuador*,. Quito, Ecuador: ABYA-YALA, pp: 68-98.
36. Yuva-Davis, Nira (2004). "Teorizando sobre género y nación". En *Género y Nación*, Lima, Perú: Centro de la Mujer peruana Flora Tristán, pp: 13-46.