

Dolores Cacuango en la memoria oral de su pueblo

Verónica Salgado



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

Serie Magíster

Dolores Cacuango en la memoria oral de su pueblo

Verónica Salgado



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador



Serie Magíster
Vol. 266

Dolores Cacuango en la memoria oral de su pueblo
Verónica Salgado

Primera edición

Coordinación editorial: Casa Andina y Jefatura de Publicaciones

Corrector de estilo: Roberto Ramírez

Diseño de la serie: Andrea Gómez y Rafael Castro

Impresión: Ediciones Fausto Reinoso

Tiraje: 300 ejemplares

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar,

Sede Ecuador: 978-9942-837-46-2

© Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador

Toledo N22-80

Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador

Teléfonos: (593 2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593 2) 322 8426

• www.uasb.edu.ec • uasb@uasb.edu.ec

La versión original del texto que aparece en este libro fue sometida a un proceso de revisión por pares, conforme a las normas de publicación de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Impreso en Ecuador, diciembre de 2020

Título original:

«Dolores Cacuango, Mama Dulu en la memoria oral de su pueblo»

Tesis para la obtención del título de magíster en Comunicación
con mención en Tecnologías de Información y Comunicación

Autora: Verónica Salgado Díaz

Tutor: Christian León

Código bibliográfico del Centro de Información: T-1708

*Para Carlos, mi padre y mi madre,
que alimentan mi memoria.*

*En palabras de Dolores Cacuango:
«Si muero, muero, pero otros han de venir
para seguir, para continuar».★*

*A quienes me han permitido transitar
por los caminos de la memoria:
yupaychani.*

CONTENIDOS

Introducción	7
Capítulo primero	
Relato, imaginario social y memoria.....	11
1. Relato, testimonio y oralidad.....	12
2. La memoria, el recuerdo y la historia.....	18
3. Imaginario social y comunidad indígena.....	22
Capítulo segundo	
Los tiempos de Dolores: voces del pasado y del presente	29
1. Dolores y las luchas indígenas.....	29
2. Las voces de Dolores: la historia	35
2.1. Mama Dulu a través de Raquel Rodas.....	35
2.1.1. Relatos culturales y étnicos	36
2.1.2. Relatos políticos	39
2.1.3. Relatos de género	41
2.2. Mama Dulu en Muyolema	43
3. Principales hallazgos.....	46
Capítulo tercero	
Dolores y el tiempo: la memoria de Dolores en los relatos.....	49
1. Múltiples Dolores: relatos culturales y étnicos	50
2. Múltiples Dolores: relatos políticos	59
3. Múltiples Dolores: relatos de género.....	65
Capítulo cuarto	
Dolores: representaciones del presente.....	71
1. Dolores: símbolo, camino y guía en la lucha por la igualdad.....	72
2. Dolores, la madre sabia.....	75
3. Dolores, la leal y la honesta	80
Conclusiones	85
Bibliografía	91
Anexos	93

INTRODUCCIÓN

Dolores Cacuango fue una lideresa indígena que vivió y murió en los páramos de Cayambe. Se la recuerda por las valientes luchas que emprendió, junto con otros líderes de la zona, por el pago de un salario para los indígenas, por el derecho a la propiedad de la tierra, por el acceso a la educación, por el respeto a las mujeres indígenas. Dolores murió en 1971: más de cuarenta años han pasado desde que su vida se apagó, pero el recuerdo de sus palabras y sus luchas aún permanece en la comunidad.

Para el desarrollo de esta investigación se parte de lo que se ha escrito sobre Dolores en los últimos veinte años: una serie de publicaciones que dan cuenta de su lucha por los derechos indígenas. Estas publicaciones reconstruyen a una Dolores recia, altiva y profundamente comprometida con las causas de su pueblo. Ahora bien, el interés de la autora de esta investigación es determinar qué pasaba con Dolores Cacuango en las comunidades en las que luchó, de qué manera se la recuerda, cómo se transmitía este conocimiento y cuáles eran los relatos e imaginarios que sobre ella se construían.

La hipótesis se centra en que el relato y el imaginario sobre Dolores Cacuango dista de la figura histórica reconstruida desde las ciencias

* Dedicatoria: Dolores Cacuango citada en Raquel Rodas Morales, *Dolores Cacuango: Pionera de la lucha por los derechos indígenas* (Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas, 2007), 59.

sociales, considerando que desde la memoria oral los significados asignados a Dolores se centran en conceptos y valores como la unidad, que la han convertido en símbolo del movimiento indígena.

Esta investigación parte desde dos preguntas: ¿Qué tipo de relatos e imaginarios se han construido sobre Dolores Cacuangó en las comunidades indígenas de San Pablo Urco y Pesillo? ¿Qué tipo de información se transmite, la oralidad, en esas comunidades y qué imaginarios se construyen sobre Dolores Cacuangó? A partir de estas interrogantes se plantean dos objetivos: determinar qué tipo de imaginarios y relatos se construyen sobre Dolores Cacuangó en las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo, e identificar los principales aportes culturales y de género de su figura, así como su trascendencia en la actualidad.

Para el acopio y procesamiento de la información se realizaron entrevistas a profundidad a dirigentes y moradores del pueblo kayambi, de las comunidades de Pesillo y San Pablo Urco. Era de interés, además, contar con entrevistas de mujeres, hombres y docentes de la escuela Humberto Fierro, ubicada en el sector de Santa Ana, última morada de Dolores. Se plantearon 27 preguntas que apuntaban a identificar relatos, imaginarios y aportes de Dolores que se conservan en la memoria oral.

Es necesario señalar que para obtener la mayor cantidad de relatos sobre Dolores se establecieron los siguientes perfiles de los entrevistados: dirigentes de la Confederación del pueblo kayambi, dirigentes de la comunidad de San Pablo Urco, familiares de Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña, mujeres de la comunidad de San Pablo Urco, Pesillo y del pueblo kayambi, maestros/as de la escuela Humberto Fierro, jóvenes de las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo. Asimismo, se desarrolló una guía para las entrevistas, compuesta por 27 preguntas, número que se podía aumentar o disminuir dependiendo de la información proporcionada por las personas entrevistadas. El detalle del contenido de estas preguntas se encuentra en el anexo al final del libro.

Ahora bien, llegar a las comunidades indígenas requirió de una estrategia especial. Considerando lo complejo que puede significar para estas que una investigadora logre recolectar información sobre uno de sus personajes más representativos, fue necesario establecer conexiones desde lugares que son comunes. Con esta consideración se pidió apoyo a un colega comunicador kichwa de la provincia de Chimborazo, César

Guanolema, quien estableció un primer contacto con Lilián Gualavisí. Este encuentro permitió romper ciertas barreras propias de este tipo de acercamientos, pues Lilián llevó a la autora de esta investigación a casa de Luis Catucumbá; luego de varias conversaciones, la distancia inicial se transformó en una relación más cercana y fluida.

A través de Lilián se estableció contacto con Agustín Cachipuendo, presidente de la Confederación del pueblo kayambi. Este fue, tal vez, el mayor obstáculo. En los momentos de la realización de la investigación, por mi actividad laboral estaba vinculada a la Asamblea Nacional; esta pertenencia a una institución pública significó una barrera que impidió el acercamiento. A pesar de las explicaciones y cartas enviadas sobre el carácter de la investigación, esta puerta no se abrió. Luego, el acercamiento a la comunidad se produjo a través de otro de los jóvenes kichwas entrevistados, Víctor Tamba, quien paradójicamente también es funcionario legislativo. Víctor facilitó los contactos respectivos para este acercamiento y se realizaron las visitas a la comunidad hasta contar con las entrevistas que conforman la muestra. Es importante señalar que luego del acercamiento se estrecharon lazos de familiaridad con varias de las personas entrevistadas; y siguiendo el principio de la reciprocidad —propio de las comunidades indígenas—, este trabajo de investigación será entregado a cada una de ellas.

El primer capítulo se enmarca en las teorías y sustentos epistemológicos en los que se basa este estudio. De Certau, Nora, Rivera Cusicanqui, Sarlo, Jelin, Ong, Castoriadis, Candau, Sánchez-Parga son algunos de los académicos que se citan en ese capítulo, para entender las relaciones que se generan entre memoria-historia, oral-escrito, imaginario y comunidad. El segundo capítulo aborda el contexto histórico en el que vivió Dolores Cacuango, mediante las miradas de Raquel Rodas y, desde el análisis político de la metáfora de la paja de páramo, de Muyolema. Este capítulo es una mirada a la Dolores construida a partir de los relatos históricos.

El tercer capítulo comprende el análisis realizado sobre los relatos que se han encontrado en la investigación. Desde una perspectiva metodológica se plantearon tres tipos de relatos: culturales y étnicos, políticos y de género. Este apartado desarrolla el diálogo que se establece entre lo encontrado en el pueblo kayambi, en las comunidades de Pesillo y San Pablo Urco y lo planteado como marco teórico.

En este capítulo se desarrollan los relatos que las personas entrevistadas compartieron sobre Mama Dulu.

El cuarto capítulo se centra en los imaginarios radicales, aquellas representaciones colectivas que se hacen sobre Dolores. Así se la configura como símbolo, camino y guía; como madre sabia y la Dolores leal y honesta. Estos imaginarios se han construido desde el colectivo para rescatar valores atribuidos a Dolores y que son parte de sus construcciones identitarias.

Finalmente, un acápite de conclusiones destaca los elementos encontrados en la investigación: las relaciones entre historia, memoria-recuerdo en los relatos, la antropomorfización de la Pachamama en Dolores, así como el valor espiritual otorgado a Dolores al transmutarla en la Pachamama, las imbricaciones de los relatos en torno a Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, y la omnipresencia de ambos personajes en tanto símbolos de la identidad indígena.

Por último, es necesario indicar que a lo largo de la investigación se califica a Dolores Cacuango de *lideresa* y se la nombra *Dolores* o *Mama Dulu*, pese a que actualmente sería más apropiado llamarla *líder* y a que en los trabajos académicos se nombra generalmente por los apellidos. Esta decisión se sustenta en el hecho de que hablar de Dolores como *la líder* o nombrarla por su apellido marca una distancia de todos los relatos recopilados a lo largo de la investigación. Como se verá, Dolores es la madre y compañera, la mujer vigente, la lideresa que acompaña a su gente en las movilizaciones y que sigue motivando una lucha que aún no acaba.

CAPÍTULO PRIMERO

RELATO, IMAGINARIO SOCIAL Y MEMORIA

La bala a Chico Méndez en Brasil, 150 000 guatemaltecos, los mineros que enfrentan al fusil, represión estudiantil en México. Todo está cargado en la memoria, arma de la vida y de la historia.
—León Gieco, «La memoria»¹

Desarrollar un trabajo de investigación sobre Dolores Cacuangó, casi cien años después del primer levantamiento indígena que lideró en 1919, es acudir a la memoria. Dolores Cacuangó es ese personaje cuya lucha se centró en la búsqueda de mejores condiciones para su pueblo, desde los planos educativos y políticos, como una herramienta para acabar con la esclavitud, y en la propiedad de la tierra.

Por esa razón, el primer capítulo implica un acercamiento teórico a aquellas categorías académicas que serán desarrolladas a lo largo de la investigación, a la luz de las cuales se comprenderá el valor de la memoria en este camino hacia Dolores Cacuangó. Estas categorías son las siguientes: relato, oralidad (valor epistémico), historia, memoria e imaginarios. Para el desarrollo de este capítulo, los acápites desarrollan

1 León Gieco, «La memoria», *Bandidos rurales*, EMI, CD, 2001.

una serie de relaciones conceptuales necesarias para el acercamiento a la investigación planteada.

Y aunque es complejo realizar una separación entre estas categorías debido a las relaciones que se establecen entre ellas, se desarrollarán estos conceptos para establecerlos como el marco referencial que guía la investigación. Sin embargo, es evidente que al hablar de relato, oralidad y testimonio, las líneas que los separan son muy sutiles y, por el contrario, de manera permanente se ven interrelacionadas entre sí.

1. RELATO, TESTIMONIO Y ORALIDAD

Hablar de relato es hacerlo de aquellas cosas que, por distintas vías, son contadas, ya sea por medio de la escritura, de las tecnologías, de los testimonios, de las redes sociales, etc. «El relato es la construcción progresiva, por la mediación de un narrador, de un mundo de acción e interacción humanas, cuyo referente puede ser real o ficcional. Así definido, el relato abarca desde la anécdota más simple, pasando por la crónica, los relatos verídicos, folclóricos o maravillosos y el cuento corto, hasta la novela más compleja, la biografía o la autobiografía».²

Dicho en otras palabras, el relato es contar, es narrar, pero no solamente eso, sino también recrear una serie de situaciones, reales o ficticias, que son de interés de una colectividad. El relato es un mecanismo potente de transmisión de hechos históricos, de tradiciones culturales, de acontecimientos profundamente dolorosos y más, con el valor agregado de que es un narrador quien los cuenta.

Ahora bien, cuando se habla de relato se encuentra una serie de clasificaciones, fundamentalmente desde la literatura y la lingüística, que hacen alusión al género literario. Esta investigación se aleja de esas definiciones y toma como guía la clasificación realizada por Ricoeur sobre el relato, que establece dos tipos: el relato histórico y el relato de ficción. Evidentemente, al tratarse de una investigación sobre un personaje histórico como Dolores Cacuango, la naturaleza de relatos que acompañarán a esta investigación son relatos históricos. En este mismo sentido, el relato histórico es aquel que tiene profunda relación con la memoria, tema que se ampliará más adelante.

2 Luz Aurora Pimentel, *El relato en perspectiva: Estudio de teoría narrativa* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005), 10.

Para continuar con la definición del relato según la autora Luz Aurora Pimentel, el relato es la construcción de un mundo donde se desarrolla la acción humana: en este espacio se construye o invisibiliza un hecho, una historia, un hecho que marca la vida de una colectividad o de una individualidad. El relato es la forma de construir la vida. El relato acerca a los personajes que han sido parte de una o varias historias. A propósito, Paul Ricoeur define al relato como «la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida. Aunque es complicado hablar directamente de la historia de una vida, podemos hablar de ella indirectamente gracias a la poética del relato. La historia de vida se convierte, de ese modo, en historia contada».³

Aunque para la presente obra la historia de vida no constituye en sí misma una herramienta de investigación, salvo en el caso de personajes muy puntuales que fueron parte de la vida de Dolores Cacuango, sí hay que hacer esta referencia a Ricoeur por una razón: un trabajo de recopilación de relatos sobre un personaje histórico no es otra cosa, sino historia contada. Esa historia, que está más allá de los registros gráficos y que de manera permanente se reinventa, se transforma y se retransmite a través de la oralidad.

Es importante señalar que dentro del relato se manifiestan dos elementos: la historia y el discurso. La primera permite tener una referencia del mundo del que se habla; y la segunda, lo que se cuenta.⁴ Desde esta perspectiva, aplicando ambos elementos a la investigación desarrollada, se encuentran dos escenarios importantes de análisis: qué hizo Dolores (desde la perspectiva histórica) y qué se dice de Dolores hoy (memoria oral de su pueblo). Estos conceptos se articulan a lo que adelante se desarrollará desde la perspectiva de la memoria con los anclajes teóricos de Nora y Candau.

El relato es parte de la acción humana: es contar, es transmitir, es decir, es dejar una huella. Es a través de este que se conservaron las hazañas de los grandes héroes griegos en la *Ilíada*. Es el relato el que conservó las hazañas del Cid Campeador antes de la aparición de la escritura. Y es por medio del relato que se reconstruye en esta investigación a la Mama

3 Paul Ricoeur, *Historia y narrativa* (Barcelona: Paidós, 1999), 216.

4 Pimentel, *El relato en perspectiva*, 8

Dulu de la oralidad y la Mama Dulu de la historia, ambas vigentes y creadoras de imaginarios.

Cabe señalar que metodológicamente para el desarrollo de esta investigación se ha considerado al testimonio como un recurso importante para el acopio de información; desde la perspectiva metodológica, «los testimonios no solo narran hechos que sucedieron, también nos aportan maneras de ver y pensar las cosas, valores inquietudes, anhelos; en fin, una gama de creencias y pensamientos que acompañaron sus experiencias pasadas».⁵

Ahora bien, si el relato construye esas *identidades narrativas*, como las denomina Ricoeur, es necesario identificar de qué manera tanto la narración como el relato se articulan a las prácticas de pueblos eminentemente orales. ¿Qué vinculaciones existen entre lo narrado y lo oral? La respuesta podría parecer evidente, sin embargo, es necesario hacer esta reflexión para encontrar en la oralidad un carácter epistemológico, reflexiones ampliamente desarrolladas por Silvia Rivera Cusicanqui, quien, como socióloga aymara, hace un aporte sustancial a la recuperación de la oralidad como una forma de descolonización. Y no lo hizo desde la reflexión académica solamente, sino que impulsó, en 1983, la conformación del Taller de Historia Oral Andina (THOA), mediante el desarrollo de una serie de trabajos historiográficos sobre la recuperación de la oralidad.

Según la información registrada en la página de Facebook del THOA, su misión «fue y es la investigación mediante la metodología de la Historia Oral. El llegar a la academia y las comunidades con el mensaje descolonizador. Recuperar y fortalecer la identidad india en todos los ámbitos, uno de los caminos era la reconstitución de los Ayllus que dio origen a lo que hoy es el Conamaq (Consejo de Ayllus y Marcas del Kollasuyo)».⁶ Es precisamente en el THOA donde se cristaliza la tesis de Rivera Cusicanqui sobre el valor epistemológico de la historia oral.

5 Jorge Aceves, «La historia oral y de vida: Del recurso técnico a la experiencia de investigación», en *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, coord. Jesús Galindo Cáceres (Ciudad de México: Addison Wesley Longman, 1998), 228.

6 THOA, «sobre la thoa», *Taller de Historia Oral Andina*, accedido 10 de junio de 2020, <https://thoabolivia.wordpress.com/about/>.

La historia oral india es un espacio privilegiado para descubrir las percepciones profundas sobre el orden colonial, y la requisitoria moral que de ellas emana: a pesar de los cambios de gobierno, de los mecanismos diversos de dominación y neutralización, se descubren las constantes históricas de larga duración, encarnadas en el hecho colonial, que moldean tanto el proceso de presión y alienación que pesa sobre la sociedad colonizada, como la renovación de su identidad diferenciada.⁷

¿Qué es lo que Rivera Cusicanqui reivindica desde la historia oral? En primer lugar plantea que la historia no solo se construye a partir de la escritura, pues, considerar histórico a aquello plasmado en libros, crónicas y demás registros escritos es mantener una perspectiva colonizadora frente a lo oral. Los pueblos indígenas han construido sus historias al margen de la escritura y su mecanismo de transmisión de saberes estaba centrado en lo oral; lo escrito es tan ajeno y distante, ya que la palabra impresa no recoge el valor de la palabra dicha.

En ese sentido cabe recordar aquella historia contada sobre el primer encuentro de Atahualpa con los españoles, en Cajamarca, donde el padre Valverde entregó un ejemplar de la Biblia al rey inca, explicándole —por intermedio de un traductor— que esa era la palabra de Dios. En este pasaje histórico se ponen de manifiesto dos perspectivas de la palabra: la primera ligada al mundo occidental y la escritura; la segunda, articulada al poder sonoro de la palabra. La reacción de Atahualpa ante el silencio de esa palabra de Dios escrita es conocida, así como el fin del último rey inca.

Se hace alusión a este relato histórico a propósito de lo que Rivera Cusicanqui señala sobre la escritura, pues esta desplazó a la oralidad, la redujo a una práctica carente de valor histórico, académico y científico. La reivindicación epistémica planteada por la autora tiene además un valor agregado. Se centra, efectivamente, en una reflexión con todo el rigor académico que requiere, pero revaloriza la oralidad como una forma válida, vigente y altamente subversiva (tal vez sin plena conciencia de ello) de los pueblos orales ante la colonización. La propuesta de Rivera Cusicanqui sobre la historia oral es una propuesta política articulada a la insurgencia.

7 Silvia Rivera Cusicanqui, «El poder epistemológico de la historia oral», en *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI* (Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008), 176.

El potencial epistemológico de la historia oral reordena la relación sujeto de conocimiento–sujetos a conocer o comprender. Por otra parte, la tradición oral no es solo una nueva *fuentes* para la historiografía. Es ella misma producción de conocimiento. El contador de cuentos (*storyteller*) es equivalente al cientista social, filósofo o crítico social, a la vez que el/la cientista social es equivalente al contador de cuentos. En este sentido y debido a la colonialidad involucrada en la sociedad y en las formas de conocimiento, Rivera Cusicanqui da un paso más allá que el dado por Walter Benjamin tanto en su reflexión sobre la historia como en sus reflexiones sobre los relatos orales (*the storyteller*).⁸

Para el desarrollo de esta tesis se considera fundamental el aporte de Rivera Cusicanqui en torno al valor epistemológico de la historia oral, al mismo tiempo que se propone articularlo a este concepto de memoria, entendida como la «relación viva del presente con el pasado, mientras la historia es una representación del pasado».⁹ Esta relación entre historia y memoria se desarrolla ampliamente en el siguiente acápite.

Los conceptos de memoria e historia oral permiten establecer nuevas significaciones sobre la historia, no basadas en el concepto de verdad (datos verificables a través de diversas fuentes) que son importantes para la historia tradicional, sino en los sentidos, en las significaciones que un pueblo, una colectividad otorga a un hecho o un personaje histórico, como en el caso de la presente investigación. Es decir, aquellos valores asignados por la memoria y que permiten la revitalización permanente de un personaje como Dolores.

Dicho en otras palabras, por un lado, existe una necesidad de reconstruir el pasado con datos, hechos y lugares que permitan su verificación; esta es una mirada importante para la historia. Por otro lado, la memoria oral plantea la reconstrucción de esos hechos, pero desde la permanencia en el tiempo, desde la posibilidad de reinventarla asignándole sentidos diversos. A la memoria no le importa la verdad, sino la verosimilitud. En este sentido, la presente tesis intenta encontrar

8 Walter Mignolo, «El potencial epistemológico de la historia oral: Algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui», en *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, comp. Daniel Mato (Buenos Aires: Clacso, 2002), 206.

9 José Cueli, «Florescano», *La Jornada*, 10 de enero de 2014, <https://www.jornada.com.mx>.

la relación existente entre las dos Dolores: la histórica, reflejada principalmente en los textos de Raquel Rodas, y la que habita en la memoria oral, en los relatos de su pueblo.

La memoria oral era el mecanismo que mantenía vivas las tradiciones y cultura de los pueblos. Con la aparición de la escritura y luego de la imprenta, la memoria escrita empezó a desplazar a la memoria oral. «El tránsito de la oralidad a la escritura hizo del texto un objeto autónomo, independiente de su creador, que podía ser leído, interpretado y comunicado por otros».¹⁰ El desplazamiento de lo oral con la escritura y la imprenta permitió la multiplicación de la memoria impresa, la dotó de otras cualidades por sobre lo oral, le dio las características de permanencia y veracidad, las cuales profundizaron la supremacía de la memoria escrita sobre la oral, que, con el paso del tiempo, fueron relegando el sentido que la segunda le otorga a la historia.

De ahí que desde reflexiones más contemporáneas se pretenda revitalizar ese valor agregado que tiene la memoria oral, que se sostiene en las raíces de la significación, del sentido que se le otorga a la historia. Es decir, no se habla de un valor rígido como el que la historia exige desde los planteamientos de verificación de datos, sino desde ese valor simbólico, de permanente cambio, que revive al pasado de manera constante y lo ata al presente. Con esta mirada y desde el valor de la historia y la memoria oral como fuente válida y legítima para la reconstrucción histórica, se pueden señalar también otros aportes académicos sobre la oralidad y su relación con la escritura. El trabajo de Walter Ong analiza a profundidad las relaciones establecidas entre la escritura y la oralidad en lo que denomina tecnologías de la palabra. Ong plantea que

[t]odos los textos escritos tienen que estar relacionados de alguna manera, directa o indirectamente, con el mundo del sonido, el ambiente natural del lenguaje, para transmitir sus significados. *Leer* un texto quiere decir convertirlo en sonidos, en voz alta o en la imaginación, sílaba por sílaba en la lectura lenta o a grandes rasgos en la rápida, acostumbrada en las culturas altamente tecnológicas. La escritura nunca puede prescindir de la oralidad.¹¹

10 Florescano, «Memoria e historia», 7

11 Walter Ong, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 17.

Entonces, si la oralidad y la escritura tienen una relación profunda entre sí, ¿por qué en algún momento de la historia la escritura se superpuso a la oralidad? Ahí es cuando nuevamente el argumento de Rivera Cusicanqui recobra su peso. Esa supremacía no es inocente, conlleva un ejercicio de poder del más fuerte sobre el más débil, del texto sobre la voz. Para el caso de América Latina, del conquistador sobre el conquistado: evidentemente es un proceso de colonización.

Sin embargo, como lo señala Walter Ong, la oralidad tampoco puede ser considerada como un ideal.

El conocimiento de la escritura abre posibilidades para la palabra y la existencia humana que resultarían inimaginables sin la escritura. Las culturas orales hoy en día estiman sus tradiciones orales y se atormentan por la pérdida de las mismas, pero nunca me he encontrado ni he oído de una cultura oral que no quisiera lograr lo más pronto posible el conocimiento de la escritura.¹²

Esta cita de Ong podría parecer contraria al valor que Cusicanqui otorga a la oralidad; sin embargo, la complementa sobre la base de que en la actualidad el mundo gira en torno a las comunicaciones y, evidentemente, a la escritura. La oralidad cuenta con una amenaza propia de su naturaleza: si las historias dejan de ser contadas desaparecen; lo efímero de la voz, lo inmediato del sonido es, al tiempo, su riqueza y debilidad.

Hasta aquí se han desarrollado los conceptos de relato, testimonio y oralidad, destacando el valor epistémico de la oralidad como fuente válida para la reconstrucción de la historia. A continuación se desarrollará el concepto de memoria y recuerdo, así como la forma en que ambas se articulan como marco conceptual para encontrar a las Dolores que son parte de esta investigación.

2. LA MEMORIA, EL RECUERDO Y LA HISTORIA

Para hablar sobre la memoria se debe volver al relato, pues él enuncia, oraliza, pone en común aquello que guarda la memoria. En este sentido, y como señala Michel de Certeau, «cultura y comunicación se alimentan de relatos, no solo para conservar piadosamente los grandes

12 *Ibíd.*, 169.

momentos de un pasado, ni con la vana esperanza de armar el catálogo completo de un patrimonio sagrado, sino para engendrar el porvenir a partir del presente al reinscribir en él la marca del pasado».¹³

Es la memoria la que alimenta de manera permanente el relato y la que resignifica el pasado y le otorga una temporalidad nueva cada vez que lo enuncia, que lo cuenta y lo transmite. La memoria recuerda el pasado de una manera permanente y, cuando la historia fue dolorosa, lo evoca constantemente para que nunca más vuelva a suceder.

En torno a la memoria se reconstruyen hechos, se otorgan nuevos sentidos a momentos históricos, se levantan banderas de lucha frente a los silencios del Estado. Es la memoria la que permite las reivindicaciones de los grupos tradicionalmente excluidos y la que permite a la humanidad mirar un pasado, a veces cargado de dolor, por la propia indolencia humana. «Por la memoria, el individuo capta y comprende continuamente el mundo, manifiesta sus intenciones con respecto a él, lo estructura y lo pone en orden (tanto en el tiempo como en el espacio) y le da un sentido».¹⁴

Ahora bien, es necesario considerar que el concepto de memoria está intrínsecamente ligado al recuerdo. «El recuerdo del pasado es un desafío lanzado hacia el futuro que consiste en sopesar hoy lo que ha sido hecho con lo que podría ser hecho».¹⁵ En esta cita, Candau enfrenta al recuerdo con la temporalidad, lo que ubica al recuerdo en un espacio de invención, muchas veces alejado de lo pasado y del futuro, propiamente dichos. El recuerdo es la remembranza de lo que fue, alimentado por otras significaciones que le otorgan un nuevo sentido; es aquello que permanece y que de manera permanente se enfrenta al olvido. Ambos elementos son partes necesarias de la memoria.

En la presente investigación se apela a la memoria de los interlocutores, quienes, a través de sus relatos, recordarán a Dolores: sus acciones, sus propuestas políticas, su significación contemporánea y, al mismo tiempo, permitirán descubrir esos imaginarios existentes en el pueblo kayambi y en las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo. Por eso, una

13 Michel de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1995), 177.

14 Jöel Candau, *Memoria e identidad* (Buenos Aires: Del Sol, 2001), 59.

15 *Ibíd.*, 63.

pregunta infaltable al realizar este tipo de investigaciones es ¿por qué es necesario acudir al pasado o, mejor dicho, a los relatos del pasado? Jelin da una respuesta: «pasados que parecían olvidados *definitivamente* reaparecen y cobran nueva vigencia a partir de cambios en los marcos culturales y sociales que impulsan a revisar y dar un nuevo sentido a las huellas y restos, a los que no se les había dado ningún significado durante décadas o siglos».¹⁶

En el caso de la violencia ejercida por las dictaduras en el Cono Sur, es evidente que su investigación se realiza en función de no repetir la historia, de buscar justicia y de mantener vivo el recuerdo de aquellas personas que hoy aún se encuentran desaparecidas. En el caso de esta investigación, abordar desde la memoria una lucha indígena emprendida por Dolores Cacuango —que incluye temas culturales, políticos e insurgentes— es visibilizar a un personaje marginado, durante muchos años, por la historia oficial.

Como se dijo, la memoria está ligada al relato y a la narración; en este sentido, varios autores han cuestionado el carácter académico de la memoria desde la perspectiva de la verdad. Frente a eso, la autora Beatriz Sarlo manifiesta que

[l]o que vuelve a la memoria, de algún modo, irrefutable: el valor de verdad del testimonio pretende sostenerse sobre la inmediatez de la experiencia; y su capacidad de contribuir a la reparación del daño sufrido (una reparación judicial indispensable en el caso de las dictaduras) la localiza en aquella dimensión redentora del pasado que Benjamin reclamaba como deber mesiánico de una historia antipositivista.¹⁷

Es clave para esta investigación establecer el concepto de Pierre Nora frente a la historia y la memoria, y que constituyen uno de los fundamentos teóricos en esta búsqueda de Dolores. Para Nora, la relación entre memoria e historia es opuesta, pues el valor que el autor otorga a la primera (memoria) está ligado a la vida, a la transformación, «en permanente evolución, múltiple y multiplicada, abierta a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas,

16 Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria* (Madrid: Siglo XXI, 2001), 28-9.

17 Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo; Una discusión* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2005), 55-6.

vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible de largas latencias y de súbitas revitalizaciones».¹⁸

Para el autor, la historia, por otro lado, está vinculada a la continuidad del tiempo (entendido como linealidad) y no establece vínculos afectivos, por el contrario, busca relacionar cosas, lugares, momentos. Nora afirma que la historia tiene una pertenencia colectiva y, al mismo tiempo, no pertenece a nadie. La historia demanda análisis, explicación de contextos, de causas que generan un hecho. «Para la historia todo es prosaico: en tanto que la memoria instala el recuerdo en lo sagrado, la historia lo desaloja de allí».¹⁹

A pesar de la radicalidad de Nora en las definiciones de la relación entre historia y memoria, el autor desarrolla conceptos importantes para esta investigación. La historia y sus construcciones relatan un hecho o (para el caso de esta tesis) un personaje desde los contextos, las causas que generaron ese hecho. La memoria, por otro lado, revitaliza de manera permanente ese recuerdo, a través del relato y le otorga significaciones nuevas, propias de su presente y su futuro. En esta misma línea de reflexión, Candau plantea lo siguiente:

No puede existir historia sin memorización y el historiador se basa, en general, en datos vinculados a la memoria. Sin embargo, la memoria no es la historia. Ambas son representaciones del pasado, pero la segunda tiene como objetivo la exactitud en la representación en tanto que lo único que pretende la primera es ser verosímil. Si la historia apunta a aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca más bien instaurarlo, instauración inmanente al acto de memorización. La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las modela, un poco como lo hace la tradición. La preocupación de la primera es poner orden, la segunda está atravesada por el desorden de la pasión, de las emociones y de los afectos. La historia puede legitimar, pero la memoria es fundacional. Cada vez que la historia se esfuerza por poner distancia respecto del pasado, la memoria intenta fusionarse con él.²⁰

Las diferencias establecidas entre la historia y la memoria, planteadas por Nora y por Candau, son las que se establecen como marco

18 Pierre Nora citado en Candau, *Memoria e identidad*, 57.

19 *Ibíd.*

20 Joël Candau, *Antropología de la memoria* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2002), 57.

referencial en la búsqueda de las Dolores de esta investigación. Por un lado, se analizarán las investigaciones y construcciones históricas de Dolores, realizadas principalmente por Raquel Rodas, en las que la rigurosidad de esta construcción histórica se evidencia. Y por otro lado, y desde una perspectiva de investigadora, lo que constituye el aporte principal de este estudio, están los relatos (polifónicos) que habitan en la memoria de los interlocutores de este estudio.

3. IMAGINARIO SOCIAL Y COMUNIDAD INDÍGENA

En el presente acápite se desarrollan dos conceptos necesarios para esta investigación sobre Mama Dulu: imaginario social y comunidad indígena, determinantes para la construcción de esa Dolores Cacuango que vive en la memoria oral de las comunidades que integran el pueblo kayambi.

Sin embargo, aquí surge una interrogante: ¿por qué se aborda la categoría de imaginario para una investigación sobre memoria oral? Porque esta investigación busca esos imaginarios, aún vigentes, sobre un personaje tan relevante como Dolores Cacuango, precisamente porque el imaginario se construye a partir de las creencias, de esas imágenes colectivas que se generan en una sociedad, en una comunidad o en una colectividad y que están ligadas, muchas veces, a rasgos tan profundos como la identidad, los patrones culturales o la propia memoria.

Para abordar el concepto de imaginario, cito lo expuesto por Daniel Cabrera:

El concepto de *imaginario* [...] constituye una categoría clave en la interpretación de la comunicación en la sociedad moderna como producción de creencias e imágenes colectivas. Lo deseable, lo imaginable y lo pensable de la sociedad actual encuentra definición en la comunidad pública. Por lo cual, esta se convierte en el espacio de la construcción de identidades colectivas a la manera de verse, imaginarse y pensar cómo. Esta perspectiva permite entender las cuestiones de cultura desde la reflexión de la identidad a la reflexión sobre la diversidad.²¹

21 Daniel Cabrera, «Imaginario social, comunicación e identidad colectiva», *Insumisos latinoamericanos*, accedido 10 de junio de 2020, 1, <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Imaginario%20social%20e%20identidad%20colectiva.pdf>.

En el planteamiento teórico de Castoriadis, los imaginarios instituidos-instituyentes son aquellos que se producen dentro de la propia sociedad, pues esta es instituida, en ella habitan una serie de imaginarios que no responden a una creación individual sino colectiva; la sociedad no se produce naturalmente, sino que es el resultado de la creación humana.²² Si Cabrera señala que los imaginarios se construyen en el campo de las imágenes colectivas y de las creencias, Pedro Antonio Agudelo se centra más en las formas de determinación social que hacen que una sociedad se invente su propio mundo, su propia historia. Esto a propósito del concepto de imaginario desarrollado por Castoriadis:

Castoriadis vincula el término imaginario a lo socio histórico, a las formas de determinación social, a los procesos de creación por medio de los cuales los sujetos se inventan sus propios mundos. Una de sus principales propuestas fue la construcción de una ontología de la creación y las condiciones reales de una autonomía individual y colectiva. Se destaca, además, su insistencia en el carácter histórico de la producción social de las instituciones y valores.²³

Los imaginarios están compuestos por imágenes colectivas, creencias, comunidad pública, identidad y cultura, a lo que Castoriadis define como el magma de significaciones imaginarias. Dicho de otra manera, el imaginario es esa forma en que la sociedad se mira y lo hace, muchas veces a través de otros, ya sea personajes históricos, populares e incluso espacios físicos.

El imaginario es imaginar, es crear una imagen, una representación sobre algo. En este caso se intentará descubrir cuáles son esos imaginarios que persisten en las narraciones y en la memoria colectiva del pueblo kayambi sobre Dolores y su lucha. Esa es la importancia del imaginario para esta investigación: determinar cómo se ven reflejados esos anhelos sobre los derechos, la educación, la tierra, el género, el idioma, la cultura, entre otros.

22 Cornelius Castoriadis, «El imaginario social instituyente», *Zona Erógena* n.º 35 (1997): 1-4, <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>.

23 Pedro Antonio Agudelo, «(Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope: Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales», *Uni-Pluri/Versidad* 11, n.º 3 (2011): 2, <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/viewFile/11840/10752>.

En este sentido, y profundizando la idea anterior, la identificación de los imaginarios que se construyen alrededor de una figura histórica como Dolores Cacuango acercará a esas identidades colectivas que existen en estas comunidades. Imágenes relacionadas con lo indígena y el trabajo, con la propiedad de las tierras, con el género y con las reivindicaciones culturales a través del idioma son importantes en la medida en que permiten establecer esas comparaciones históricas entre el contexto en el que vivió Dolores y la actualidad. De esa manera se aporta, desde una mirada comunicacional de análisis del discurso, a la comprensión de estas transformaciones históricas.

Entre Cabrera y Agudelo se encuentra el concepto de manera complementaria: si bien es cierto el imaginario es lo deseable, es aquello que el individuo anhela; esto es posible precisamente por la influencia de un contexto contrario a aquello que aspira. El aporte de la determinación de imaginarios en torno a Dolores está en la posibilidad de acercamiento a esos mundos creados desde la comunidad indígena.

Es cierto que varias condiciones históricas han cambiado desde 1919 hasta la actualidad, las cuales determinaron la situación de inequidad existente en la época entre los indígenas (trabajadores mal remunerados, considerados propiedad de los hacendados) y los dueños de las haciendas. También es cierto que desde la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe en 1988, la enseñanza intercultural se construyó no solo a partir del idioma kichwa, sino del concepto integral de la interculturalidad que incluye, además, saberes ancestrales, ciencia, música, danza, cultura.

Es la creación de estos mundos la que acerca, alimenta, reinventa e imagina, desde las comunidades, a una Dolores Cacuango lideresa y luchadora sobre la importancia de la educación no solo desde lo lingüístico (la reivindicación del kichwa dentro de los procesos de formación para evitar su desaparición), sino también desde la importancia del kichwa y su profunda relación con lo cultural y lo popular, pero que además sigue vigente mediante los relatos obtenidos de la memoria oral del pueblo kayambi y de las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo, los que dan a Dolores significados contemporáneos.

Hasta aquí se ha hablado de lo que constituyen los imaginarios dentro de las sociedades. Para el caso de estudio se habla de un universo particular: la comunidad indígena del pueblo kayambi, al que perteneció

Dolores Cacuango. Desde esta perspectiva y tomando en cuenta las particularidades que tienen algunos pueblos originarios, se realizará un acercamiento al concepto de comunidad desde dos entradas: la primera, una reflexión sociológica desarrollada por Sánchez-Parga, que da cuenta de la matriz histórica del concepto; y la segunda, una explicación contada por José Caiza, miembro de la comunidad La Plancha de la provincia de Cotopaxi.

Sánchez-Parga realiza un acercamiento histórico al concepto de la comunidad andina-indígena y relata que los orígenes de las comunidades que se encuentran en el *ayllu*, la antigua base social del Imperio inca, consiste en la unión de individuos o familias que se juntan por vínculos de sangre, territorio, economía, idioma, religión, entre otros. Sin embargo, más allá de pensarse como un modelo de organización, el *ayllu* es una forma de sociedad: la sociedad comunal.

Es decir, la comunidad no es el resultado de una decisión o voluntad asociativa y organizativa sino (en el sentido de organización de primer grado) una forma originaria de sociedad. Según esto la comunidad indígena andina constituye una *matriz cultural*, donde se produce una determinada cultura, formas de vida y de relaciones sociales, creencias, representaciones y mentalidades, un universo simbólico y ritual, lugar privilegiado para la conservación de las tradiciones.²⁴

Sánchez-Parga, en su investigación sobre población y pobreza indígenas, señala que es un error concebir la comunalización de los indígenas andinos a partir de la Ley de Comunas expedida en 1937, cuando esa organización comunal se mantenía incluso con la existencia de los huasipungos. El aporte sustancial de la Ley de Comunas no es otro que el reconocimiento por parte del Estado de la organización comunal.

La existencia de lo comunal como forma de organización en el mundo indígena andino posibilita la articulación y la acción en el período histórico de Dolores Cacuango. La hacienda era el espacio en el que los indios trabajaban literalmente hasta morir, en un sistema más parecido al de la esclavitud. Ante semejantes condiciones de explotación y con

24 José Sánchez-Parga, *Población y pobreza indígenas* (s. l.: Centro Andino de Acción Popular, 1996), 29, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/caap/20121001025633/sanchez2.pdf>.

una organización social poderosa, las condiciones eran las idóneas para la emergencia de líderes y lideresas de la talla de Dolores Cacuangó.

Este concepto se articula con lo que las comunidades indígenas piensan de sí mismas y las formas en las que definen lo que significa vivir en comunidad. De ahí que, para complementar lo expuesto por Sánchez-Parga y considerando el valor epistemológico de la historia oral (parafraseando a Rivera Cusicanqui), se comparte el relato de José Caiza, kichwa de la provincia de Cotopaxi y dirigente de la comunidad de La Plancha. Es importante señalar que la transcripción que se realiza a continuación mantiene las formas gramaticales con las que José Caiza habla, que son una herencia de las construcciones gramaticales de su idioma materno, el kichwa.

Para dar una respuesta a la pregunta de qué concepto es la identidad, tendríamos que hablar primero de la identidad de los pueblos indígenas. Entonces, los pueblos indígenas aquí en América Latina o en Ecuador, o sencillamente en una comunidad, ellos sin tener una información amplia de escuelas, colegio o universidad, han sobrevivido en una manera reunida porque eso aprendieron de la naturaleza. Por ejemplo, en el campo encontramos la minga de las hormigas, que naturalmente están unidas. De igual manera las plantas también están unidas, las semillas y un montón de cosas, pero también los seres humanos para defenderse a ellos mismos, para la sobrevivencia [...]. Aparentemente si usted va a una comunidad no están las personas, pero si timbra el cacho o tiene otra manera de comunicar, la gente se reúne inmediatamente.²⁵

En esta explicación realizada por José Caiza se encuentra como elemento sustancial el concepto de reunión: comunidad es reunión. Un concepto fuerte que además se refleja en una de las frases de Dolores Cacuangó y que es parte de su pensamiento político: «Nosotros somos como los granos de quinua: si estamos solos, el viento lleva lejos; pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento. Bamboleará, pero no nos hará caer».²⁶

25 José Caiza, entrevistado por la autora en Quito, 9 de septiembre 2014. En esta y el resto de entrevistas se ha conservado la oralidad original.

26 Esta frase de Dolores Cacuangó es parte de su pensamiento, por ello no existe una referencia bibliográfica explícita ni única, aunque se encuentra referenciada en varias publicaciones, como *Yo declaro con franqueza* de José Yáñez del Pozo y varios textos de Raquel Rodas. *Yo declaro con franqueza: Memoria oral de Pesillo, Cayambe* (Quito: Abya Yala, 1988).

La comunidad indígena es ese espacio en el que aparecieron líderes y lideresas invisibilizados por el poder económico de su tiempo e incluso por el propio Estado, pero que se mantiene vigente, como un espacio de intercambio, de reconstrucción constante de la historia, de memoria y de relatos. Fundamentalmente, es necesario señalar que ese concepto de comunidad es el que se transmite, a través de lo oral, de manera permanente y que constituye, además, un imaginario poderoso para quienes participaron en esta investigación: la unidad hace posible la comunidad y la comunidad hace posible el movimiento.

A manera de conclusión, los conceptos expuestos en el presente capítulo permitirán desarrollar un análisis de los relatos obtenidos en la investigación y que se exponen en los siguientes capítulos; en ellos se pone de manifiesto las relaciones entre la historia y la memoria, considerando a la segunda el espacio en el que se recuerda aquello a lo que se le otorga un sentido, una significación o un afecto. Asimismo, en los relatos se hacen evidentes los imaginarios radicales que se construyen sobre Dolores y la forma en la que estas significaciones cobran nuevos sentidos en la comunidad. En el siguiente acápite se desarrollará un acercamiento al contexto histórico de Dolores, a fin de conocer al personaje, su contexto, los hechos históricos, para luego establecer esa relación necesaria con los relatos de su pueblo.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS TIEMPOS DE DOLORES: VOCES DEL PASADO Y DEL PRESENTE

*Barro arrugado-mama pacha-ternura y firmeza confundidas,
ojos en éxtasis mirando hacia la aurora, esa es Dolores.*
—Oswaldo Albornoz²⁷

El presente capítulo marca una referencia contextual sobre las situaciones que permitieron la aparición de líderes y lideresas, cuyas luchas se centraban en la tierra; es decir, las condiciones que perpetuaron la sobreexplotación de los indios en las haciendas, que determinaron la aparición de Dolores Cacuango. Es necesario indicar que en el segundo acápite del presente capítulo se toman como referencia dos autores que relatan a Dolores desde la historia, dotándole además de una perspectiva política; estos autores son Raquel Rodas y Armando Muyolema.

1. DOLORES Y LAS LUCHAS INDÍGENAS

Para entender el contexto en el que se generaron las luchas por el derecho a la tierra, a un salario y a la educación y la cultura, es necesario

27 Citado en Rodas, *Dolores Cacuango: Pionera*, 95.

adentrarse en la forma en la que se encontraba organizado el trabajo dentro de las haciendas. Para ello se presenta el siguiente cuadro sobre la base de los datos proporcionados por Raquel Rodas.²⁸

Tabla 1: Organización del trabajo dentro de las haciendas

Rango	Denominación	Funciones	Observaciones
1	Hacendado	Dueño de las tierras y de lo que producía.	Generalmente vivía fuera de la hacienda, en la ciudad, y delegaba responsabilidades.
2	Administrador	Representante del patrón en la hacienda.	Mestizos que venían de la ciudad, de plena confianza de los hacendados.
3	Escribiente	Llevaba los libros de cuentas y de producción de la hacienda.	Comparte las características del anterior.
4	Mayordomo	Vigilaba la ejecución de las actividades de producción y ejercía castigos sobre los huasipungueros o gañanes.	
5	Mayoral	Asistía el trabajo del mayordomo en la vigilancia de los procesos de producción de la hacienda.	Indígenas promovidos por su lealtad al patrón. Se los conocía como <i>apatronados</i> .
6	Cuentayo	Tenía a su cargo el cuidado de los animales y los sembríos. Existían cuentayos de ganado, de sementeras y de queseras.	Indígenas de confianza, debían responder con su trabajo tanto los animales como la cosecha que tenían a su cargo. Las mujeres de los cuentayos desempeñaban el rol de ordeñadoras sin recibir paga.

28 Raquel Rodas, *Dolores Cacuango: Gran líder del pueblo indio* (Quito: Banco Central del Ecuador, 2005), 38-45.

Rango	Denominación	Funciones	Observaciones
7	Huasicama	Peón a servicio dentro de la casa.	<p>La esposa del huasicama era la huasicama, cumplía con actividades de limpieza y cocina con sus propios implementos, no los de la hacienda.</p> <p>Los hijos de los huasicamas atendían actividades como transporte de agua y hierba para los animales de la hacienda (cerdos, gallinas o cuyes).</p> <p>Las hijas a partir de los once años se desempeñaban como servicias, atendían tareas de limpieza dentro de la casa y atención de los amos. Trabajaban puertas adentro, con 12 a 18 horas de labores, por períodos de 3 a 5 meses.</p>
8	Yanapero	Peón que trabajaba de manera eventual dentro de la hacienda a cambio de favores o yanapas (paso de agua, uso de hierba, etc.).	<p>Eran descendientes de obreros traídos por los sacerdotes a la hacienda y vivían en los alrededores. Sus primeros oficios eran talabartero, herrero, pintor, arriero, zapatero, entre otros.</p>
9	Arrimado	Peones sin tierra. Eran considerados como mano de obra voluntaria para el trabajo de la hacienda.	<p>Se los conocía como arrimados por vivir con un pariente con la esperanza de conseguir un pedazo de tierra propio.</p>
10	Peones sueltos	Trabajaban la tierra a cambio de un salario.	<p>Fueron los primeros en salir de las haciendas al encontrar otras oportunidades como la construcción del ferrocarril, por ejemplo.</p>
11	Huasipunguero	Se encargaba directamente de la producción del latifundio.	<p>A cambio de la tierra que les fue concedida a modo de «préstamo», los huasipungueros garantizaban la producción de la tierra en las peores condiciones: sobreexplotación, malos tratos y sin paga.</p>

Fuente: Rodas, *Dolores Cacuango: Gran líder*, 38-45

Elaboración propia

Esta distribución de actividades y roles dentro de la hacienda pone al final de la pirámide a los huasipungueros, condenados a vivir en permanente deuda por el pedazo de tierra en el que habitaban. «Por el hecho de usufructuar de un pedazo de terreno cedido a préstamo

y el uso de los recursos naturales (agua, leña, pasto) estaban ligados a la hacienda y recaía sobre ellos el trabajo más fuerte. Como la familia crecía, el lote de terreno se volvía más exiguo para la alimentación de los descendientes que se quedaban viviendo como arrimados». ²⁹

Una de las primeras manifestaciones indígenas que se dio en la zona de Cayambe se registró en 1919, en la hacienda de Pesillo. De acuerdo con la información recogida por Rodas, el primer arrendatario de la hacienda de Pesillo fue el colombiano Ernesto Fierro, quien administró la hacienda entre 1913 y 1918. A diferencia de lo que sucedía con los padres mercedarios, quienes eran los representantes de Dios en la tierra, Fierro no contaba con la sumisión de los indígenas. Por el contrario, exigían de él otro tipo de tratos, al ser un mortal como cualquiera.

Por esta razón, y pidiendo el pago de un salario por la jornada de trabajo, los indígenas de la región dejaron las tierras en 1919 tras una primera huelga. Fierro pidió apoyo a las autoridades y en muy pocos días un piquete militar llegó a la zona, comandado por el coronel Portilla. «Este fue el primer enfrentamiento entre patrones y peones en uno de los predios del latifundio de Pesillo. El Patrón se impuso, pero debió aceptar, por primera vez, el pago en dinero por el trabajo de los huasipungueros. El salario se fijó en dos reales diarios (S./ 0,20) para los hombres y un real (S./ 0,10) para las mujeres ordeñadoras». ³⁰ El saldo de esta lucha fue 30 muertos, la mayoría indígenas.

A este levantamiento le siguieron varios, uno de los más importantes se registró en Changalá, en la hacienda Guachalá, en 1926. De acuerdo con los datos presentados por Marc Becker en *Una revolución comunista indígena*, esta rebelión fue el punto de partida para la estrecha relación que se estableció entre el Partido Socialista y los movimientos indígenas de Cayambe:

Los pueblos indígenas y otros habitantes de Cayambe demandaron a la hacienda por haberse apropiado de tierras que les pertenecían por historia. Cuando el dueño Gabriel García Alcázar ignoró estas peticiones, Gualavisi condujo la ocupación de las tierras en disputa. García Alcázar acudió al gobierno para que protegiera de ataques comunistas y bolcheviques lo que consideraba de su propiedad. Esta acción estalló en un conflicto violento

29 *Ibíd.*, 38.

30 *Ibíd.*, 62.

en febrero de 1926 cuando dos batallones del ejército llegaron para sofocar estas demandas.³¹

Estas movilizaciones pusieron en alerta al poder sobre una naciente organización que se gestaba en los páramos de Cayambe, al tiempo que llamó la atención de los socialistas de la época. De hecho, para comprender una de las movilizaciones más representativas de las primeras décadas del siglo XX, hay que evidenciar que el Partido Socialista tuvo una fuerte influencia en la creación de los sindicatos que permitieron estas movilizaciones. No obstante, sin duda, lo que puso en la palestra pública al movimiento indígena de Cayambe fueron las manifestaciones que se dieron a finales de 1930 e inicios de 1931, en las que los indígenas exigieron lo siguiente:

- Cesar los maltratos.
- Suprimir el trabajo obligatorio de las mujeres.
- Suprimir las huasacamías y servicias para ayudantes y mayordomos.
- Suprimir los diezmos y primicias.
- Proveer de herramientas a los trabajadores.
- Reducir el número de ovejas a cargo del cuentayo.
- Incrementar el salario para los huasipungueros y peones libres.
- Asignar huasipungos a los apegados.
- Disminuir las jornadas destinadas a la hacienda.³²

Como se evidencia, el pliego de peticiones de los huelguistas descansa en la reivindicación laboral, el pago de las jornadas de trabajo, la supresión de los maltratos y de trabajos obligatorios sin paga y la tierra. La huelga que inició a finales de 1930 se extendió por tres meses. El director de la Asistencia Pública de la época, Augusto Egas, solicitó apoyo al Gobierno para terminar con la manifestación que había paralizado las actividades de producción de la hacienda.

Lo que vino después de la llegada de los soldados a la zona fue destrucción, violencia y persecución. Confiscaron los animales, encerraron a varios dirigentes, destruyeron sus chozas de paja, tiraron al suelo los granos y las pocas pertenencias de valor que podían tener y sus casas fueron robadas por los soldados. Según el relato de Dolores,

31 Marc Becker, *Una revolución comunista indígena: Movimientos de protestas rurales en Cayambe, Ecuador* (Quito: MARKA, 1999), 55.

32 Rodas, *Dolores Cacuango: Gran líder*, 81-2.

el batallón que ejecutó la orden fue el Yaguachi. «Había mandado a Yaguachi para que quemé casita, huasipunguito con animalito y todo: chanchito, vaquita, borreguito, gallinita, cuicito; trastecito, granito, ropita, todo limpio quemaron».³³ A propósito de este hecho, también se puede revisar el relato de Luis Catucuamba, en entrevista realizada para esta investigación.

Desde pequeño he podido observar, primeramente, cuando era chiquitito, las haciendas no quería que les reclamen, persiguieron totalmente a los dirigentes, pidieron al Gobierno militar. Entonces una mañana llegó los militares a la casa de mi mamá en el huasipungo de San Pablo Urco, entre las nueve de la mañana, yo era pequeñito todavía. Los señores militares subieron las casitas de paja con sus machetes y trataron de botar todo al suelo. Ese día era una bulla para los trabajadores, tumbó las casitas de algunos compañeros no solo la de mi mamá, para impedir que se organicen y que no reclamen, ese fue el camino.

[...] Esos huasipungos quedó todo entre herramientas, productos, trastos hecho un desastre porque lo que dejó destruyó la casita, no podíamos sacar. Yo era pequeñito, mis hermanitos eran más grandecitos y lloraban; yo vi como destruían la casa. Eso sí me acuerdo, compañera.

Los militares subieron a las casitas con sus machetes, acabaron de desbaratar la cubierta, dejaron todo en el suelo mezclaron todo. Llevaron los animales a las haciendas, ovejitas, ganado, ya no les prohibieron aquellas personas volviendo a estar pisando dentro de la hacienda. Eso fue el comienzo. Me acuerdo desde pequeño que he visto.

De eso ya no podíamos volver al huasipungo, tuvieron que salir todos a buscar refugio en otras partes. No sé dónde no más irían los demás compañeros. Mi madre bajó por acá abajo a conseguir arrendar una casita. Allá vivíamos y de allí me puso a una escuela. Entonces ella andaba reclamando, reclamando, luchando hasta poder conseguir algún alivio con los compañeros de la capital, algunos compañeros ayudaron para reclamar que los patrones no les maltraten, que les traten bien, que traten de pagar; así fue la lucha al comienzo.³⁴

Esta movilización marcó el inicio del movimiento indígena que más tarde se cristalizaría en la Federación Ecuatoriana de Indios (en adelante, FEI) y su vinculación con el Partido Socialista, años después,

33 *Ibíd.*, 82.

34 Luis Catucuamba Cacuango, entrevistado por la autora en Santa Ana, 25 de octubre de 2014.

denominado *Partido Comunista*. Para Dolores Cacuango, la gran huelga del 30 y 31 significó su lucha contra el poder terrateniente. Después de esta, la vida familiar de Dolores se vio alterada: su lucha había iniciado y no terminaría hasta su muerte en 1971.

2. LAS VOCES DE DOLORES: LA HISTORIA

Fue en abril de 1971 cuando Dolores Cacuango se despidió de la lucha: han pasado más de cuatro décadas de su muerte. Desde entonces, sus pensamientos y logros de aquellos años de rebeldía contra los arrendatarios y los patrones de las haciendas han sido registrados mediante algunos escritos. Para el desarrollo del presente acápite se considerarán los textos e investigaciones desarrolladas por Raquel Rodas y Armando Muyolema, que permiten una mirada de Mama Dulu desde la historia.

2.1. MAMA DULU A TRAVÉS DE RAQUEL RODAS

Raquel Rodas publicó,³⁵ en 1989, *Crónica de un sueño: Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango; Una experiencia de educación bilingüe en Cayambe*.³⁶ A este trabajo le siguieron varias publicaciones: *Dolores Cacuango* (1998) y su versión en kichwa *Dolores Cacuango Mama: Wiñay Kawsay yusashkami* (1998);³⁷ *Dolores Cacuango: Gran líder del pueblo indio*,³⁸ una versión ampliada de la publicación de 1998 que incluye información adicional que la investigadora recopiló después de esa fecha. Finalmente, en 2007, se realizó la publicación *Dolores Cacuango: Pionera en la lucha por los derechos de los indígenas* sobre la base de las investigaciones

35 Raquel Rodas es máster en Estudios de las Mujeres por la Universidad de Barcelona e integrante de la sección de historia de la Casa de la Cultura Ecuatoriana.

36 Raquel Rodas, *Crónica de un sueño: Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango; Una experiencia de educación bilingüe en Cayambe* (Quito: Ministerio de Educación y Cultura / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica / Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, 1998).

37 Raquel Rodas, *Dolores Cacuango* (Quito: Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, 1998); *Dolores Cacuango Mama: Wiñay Kawsay yusashkami* (Quito: Proyecto EBI / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica, 1998). Estas publicaciones, tiempo después, fueron parte de los materiales trabajados por el Ministerio de Educación y Cultura, junto con la Cooperación Alemana en Ecuador, para los procesos de educación intercultural.

38 Rodas, *Dolores Cacuango: Gran líder*.

realizadas por la autora entre 1984 y 1990, y que dieron origen a las publicaciones anteriormente mencionadas.

Estos libros constituyen la principal fuente de información sobre el legado de Dolores Cacuango tanto en los aspectos educativos como en su participación política, su aporte en torno al género y su cosmovisión reflejada en una lucha incansable por los derechos de los indígenas a la propiedad de la tierra que, en suma, articula esa relación entre el ser humano y la Pachamama.

En *Dolores Cacuango: Gran líder del pueblo indio*, que es un compendio de las investigaciones realizadas sobre Mama Dulu por varios años, Rodas establece cronológicamente hitos que fueron parte de su vida. La autora hace una construcción de Dolores considerando aspectos importantes en su vida: las condiciones a las que se vieron sometidos los indios en las haciendas, los primeros levantamientos indígenas, la gran marcha del 31, la creación de los sindicatos agrícolas, la FEI, las escuelas bilingües, la reforma agraria, la doble discriminación de las mujeres indígenas y el carácter sagrado de la Allpamama.

Los relatos con yanaperos y huasipungueros de la zona de Cayambe son parte de su investigación, por lo que es necesario resaltar que también se sostienen en la memoria, aunque esta información se encuentra validada y comprobada en función de los criterios históricos necesarios. Para contar con un análisis de cada uno de estos temas, se ha establecido una clasificación de relatos: relatos culturales y étnicos, relatos políticos y relatos de género. Esta clasificación es la misma que se ha preparado para el análisis y clasificación de los relatos obtenidos por medio de las entrevistas realizadas y que se desarrollan en los siguientes acápite.

2.1.1. Relatos culturales y étnicos

Uno de los principales aportes de Dolores Cacuango se encuentra en la educación. Las páginas de Rodas perfilan el trabajo realizado por Mama Dulu en este campo, las dificultades que enfrentó para la construcción de las escuelas, los aportes que recibió de su compañera del Partido Comunista Luisa Gómez de la Torre y, sobre todo, el sentido político de estas escuelas. «Muy tempranamente comprendió que el poder de los patrones estaba en la propiedad de la tierra y en la posesión del conocimiento lo que incluía el conocimiento de la Ley. Por eso luchó incansablemente para los indios e indias tuvieran tierra,

se crearan escuelas para los niños y las niñas; y para que los mayores, hombres y mujeres se alfabetizaran».³⁹

Este es el sentido político que motivaba a Dolores: la lucha por la educación, pues saber leer y escribir no constituía solamente una forma de conocimiento, sino que el conocimiento es poder y con base en ese poder se ejercía sobre los indios una serie de maltratos y explotaciones. Dolores lo comprendió perfectamente y emprendió una lucha tenaz por la educación como una trinchera de insurgencia frente al maltrato del patrón.

Rodas cita a Mama Dulu:

No recuerdo el número de veces, pero cada vez que llegaba a Quito, mi tarea era también ir a la Dirección Provincial de Pichincha, a la Unión Nacional de Periodistas y también donde las personas que me podían ayudar en esta tarea. Siempre traía solicitud con firma de los moradores donde vivía para que tenga más fuerza el pedido. Nunca me daban contestación, pero yo seguía insistiendo por si algún día entienda que el indio también tiene derecho a educarse.⁴⁰

Como se mencionó anteriormente, una de las metodologías usadas por Raquel Rodas en la construcción del personaje histórico Dolores Cacuango es el relato. En esta cita se encuentra la propia voz de Mama Dulu hablando sobre su insistencia, por intermedio de diferentes instituciones, sobre el derecho a la educación que tenían los indios y que por años les fue negado. En el capítulo titulado «Su pasión por la educación», Rodas hace una descripción pormenorizada del proceso de creación de las escuelas y la profunda influencia de Dolores Cacuango. Relata, por ejemplo, el interés de la lideresa por aprender a leer y escribir, a pesar de su edad y cómo las cataratas de las que padecía le impidieron hacerlo. A pesar de su lucha por la educación, Dolores fue analfabeta.

El sueño de Dolores fue posible gracias al apoyo recibido de Luisa Gómez de la Torre. Rodas señala que «las primeras escuelas indígenas bilingües fueron creadas en 1946 y duraron hasta 1963».⁴¹ Y continúa: «La creación de las escuelas bilingües de Cayambe contó con las innovaciones más importes que la pedagogía aconsejaba para la educación

39 Rodas, *Dolores Cacuango: Gran líder*, 139.

40 Dolores Cacuango citada en *ibíd.*, 141.

41 *Ibíd.*, 144.

en las zonas rurales. [...] Una de ellas llegó a funcionar en la pequeña choza de Dolores camuflada por un doble muro que escondía el espacio para dar clase». ⁴²

Estas estrategias de camuflaje se cuentan en detalle en el libro de la misma autora, titulado *Crónica de un sueño*, que eran la estrategia que se aplicaba por ser escuelas que funcionaban de manera clandestina.

Al frente de las escuelas estaban maestros indígenas, entre los cuales se contaba el propio hijo de Dolores. A base de ingeniosas estrategias, como construir pupitres desarmables, que eran rápidamente desmontados al menor signo de alarma, las escuelas bilingües de Cayambe superaron la persecución de los patrones y la rivalidad de las escuelas fiscales. Mas, en la década de los 60 (s. XX), cayeron abatidas por la ignorancia de un gobierno de facto que las acusaba de ser focos de comunismo. ⁴³

Las escuelas fueron lugares de insurgencia que permitieron cristalizar una aspiración de lucha de Dolores Cacungo y Tránsito Amaguaña. La educación como herramienta de poder, espacio para hablar de lo propio, desde el lenguaje materno, el kichwa, con la posibilidad de perpetuar los conocimientos ancestrales y, al mismo tiempo, como posibilidad política de liberación.

La Dolores histórica de las escuelas bilingües de estos relatos es la luchadora incansable, la defensora de los espacios propios de las comunidades indígenas, la impulsadora de la educación como espacio de insurgencia y liberación, construida a partir de relatos de la misma Dolores y de Neptalí Ulcuango, por supuesto, con la verificación que la historia demanda en cuanto a las fechas y lugares donde funcionaron las escuelas, así como algunas de las estrategias que tenían para evitar ser descubiertas.

Es una Dolores dual que cuenta con elementos que la memoria y los relatos de esos tiempos dotaron de unas características específicas (reconocimiento de su liderazgo en la construcción de las escuelas, tenacidad, política de insurgencia) con una Dolores fiel a los hechos, lugares, fechas de creación de las escuelas; es decir, la comprobación que demanda la historia. Más adelante, en el capítulo tercero de la

42 Ibid., 146.

43 Ibid., 146-7.

presente investigación, se detallarán los relatos contemporáneos que son parte de la memoria oral actual de Dolores en su pueblo.

2.1.2. Relatos políticos

Dentro de la producción de Rodas, tal vez este es uno de los aspectos más desarrollados. Empieza con la descripción del contexto que originó una respuesta política de organización de las comunidades campesinas del sector de Cayambe (desarrollado en el primer acápite del presente capítulo). Sigue con las movilizaciones de la década de 1930 y la creación de los sindicatos campesinos y de la FEI. De esta forma, Rodas relata el camino que recorrió Dolores en la organización y movilización política, su vinculación con el Partido Socialista y su participación en la creación de la FEI. Sobre la creación de los sindicatos, Rodas señala como sigue:

Junto con otros cabecillas, Dolores intervino en la formación de los sindicatos agrícolas de Cayambe. El primero ya se había formado en Juan Montalvo, la tierra de Gualavisí. Los siguientes fueron los sindicatos de Pesillo, de La Chimba y Moyurco. Estas organizaciones gremiales se formaron entre 1927 y 1930. A partir del año 1931 dependieron del Partido Comunista.⁴⁴

Dolores ya se había vinculado a la dirigencia sindical, estaba comprometida con las luchas de su pueblo por los derechos a la propiedad de la tierra, era leal al partido y a sus convicciones. De ahí que Dolores fuera una pieza clave en la organización campesina. Rodas cita a Dolores: «Entonces de ahí va hablando, hablando ya reuniendo unos dos, tres, cuatro, cinco, ajustando diez. Nunca clavé sindicato con un secretario general, secretario para que trabaje, secretario sindicato, otro propaganda, otro tesorero cinco dirigentes poniendo. Él así formé sindicato hablando con campesinos».⁴⁵

El propio relato de Dolores lleva la clave de la organización indígena: la comunicación personal. En esa misma línea Rodas señala que «la compañera Dolores asumió la formación que el Partido le ofrecía y cumplió con las tareas asignadas, como la más leal militante. No a partir

44 *Ibíd.*, 73.

45 *Ibíd.*

de una obediencia ciega sino en la medida que la doctrina socialista se identificaba con sus propios valores y las necesidades de su pueblo».46

Con esos antecedentes en el fortalecimiento de la organización sindical, tiempo después se crearía la FEI. Entre 1930 y 1945, refiere la autora, se dieron levantamientos indígenas en varias regiones del país. Asimismo, en Cayambe los sindicatos campesinos crecieron y se expandieron a las haciendas de Cancagua, Pisambilla, Cariacu, Paquistancia, Santo Domingo. Para 1944 se produjo el derrocamiento de Carlos Arroyo del Río luego de firmar el Tratado de Río de Janeiro; en el contexto internacional se vivía la Segunda Guerra Mundial. A pesar de las expectativas de las organizaciones campesinas, Velasco Ibarra pactó con la oligarquía de la época, y aunque en el Congreso Nacional se escuchaban algunos discursos en beneficio de los indios, era necesaria una nueva organización nacional que los representara. Así nació la FEI.⁴⁷

La FEI cristalizó una aspiración de años del pueblo indio. Su plataforma de lucha estaba sostenida en la búsqueda urgente de reivindicaciones de quienes, por siglos, habían trabajado la tierra sin recibir nada a cambio. Esto es lo que señala Raquel Rodas sobre la FEI:

En primer lugar, insertó las aspiraciones de mejoramiento de la calidad de vida de los trabajadores y trabajadoras indígenas y el fortalecimiento de las relaciones gremiales. No se trataba de cambiar el régimen de tenencia de la tierra sino de mejorar la política agraria de la hacienda. Sin embargo, la propuesta deja entrever signos de un cambio más radical a corto plazo. Se aprecian indicios de una visión multicultural en los procesos de ciudadanía del país y la incorporación de demandas en nombre de las mujeres y la niñez.⁴⁸

Y en este proceso participó Dolores, quien en 1945 asumió la Secretaría General. En palabras de Rodas, fue «un reconocimiento a su espíritu combativo y a su firmeza para llevar la voz de los campesinos y campesinas indígenas, frente a la marginación, explotación y opresión institucionalizadas en todas las esferas de la vida nacional».49

46 *Ibíd.*, 99.

47 *Ibíd.*, 109-10.

48 *Ibíd.*, 111.

49 *Ibíd.*

De acuerdo con la descripción que realiza Rodas, fue como secretaria general que Dolores fue parte de una serie de congresos y encuentros sindicales, a escalas nacional e internacional, y en cada una de sus participaciones mostraba la sencillez y profundidad de su sabiduría. Fue en uno de estos encuentros, desarrollado en el paraninfo de la Universidad Central del Ecuador, donde pronunció uno de sus más potentes discursos: «Somos como la paja de páramo, más que el viento nos mueva de un lado para otro no podrá arrancarnos. Somos como la paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer y de paja de cerro cubriremos el mundo».⁵⁰

Hasta aquí el rol de la Dolores dirigente política que articuló los sindicatos y que fue fundadora de la FEI. En el siguiente acápite se desarrollará un tercer tipo de relato desde la historia: el relato de género.

2.1.3. Relatos de género

Sobre este tema es necesario señalar que la presencia de Dolores Cacuango como lideresa influyente en la conformación de los sindicatos campesinos, la creación de la FEI y las escuelas bilingües marcó, por sí misma, una fuerte irrupción de la mujer en el escenario político. Aunque su lucha estuvo ligada fuertemente a lo expuesto en los acápites anteriores, no cabe duda de que su sola palabra movilizó a las masas.

Dolores, en palabras de Rodas, fue una mujer que por su propia vivencia pudo constatar el abuso al que eran sometidas las mujeres en las haciendas. «Se las obligaba a trabajar gratuitamente, o a asumir el trabajo de los hombres de su familia, por solidaridad con ellos, sin recibir por ello un pago adicional. Si los indios eran considerados casi bestias de carga, las mujeres eran consideradas menos que eso».⁵¹ Los trabajos que desarrollaban las mujeres dentro de las haciendas no solamente implicaban la no remuneración, sino que asimismo quienes ejercían el rol de servicias en las casas de los patrones debían llevar sus propios trastos; además de verse constantemente sometidas a los abusos físicos y sexuales de muchos de sus patrones.

En ese sentido, Raquel Rodas cita a Dolores Cacuango: «Queremos que indias sepan de quién paren, para que nunca más sean violadas

50 *Ibíd.*, 117.

51 *Ibíd.*, 127.

por tanto diablo patrón, para que nunca más nazcan guaguas sin padre y sean hijos despreciados». ⁵² Mama Dulu sabía que la educación era parte de ese proceso liberador, por eso su lucha era para que niñas, niños, mujeres y hombres puedan acceder a ella. Y aunque el rol de la mujer dentro de la sociedad indígena tenía la complementariedad que es propia de la cosmovisión andina, también es cierto que tras siglos de explotación, los mecanismos de violencia contra las mujeres habían calado en la sociedad indígena, donde los hombres cuando estaban borrachos también las agredían. Rodas señala lo siguiente:

A mi entender el liderato de Dolores, de Tránsito, de Angelita Andrango, de Mercedes Cachipuela, de Rosa Alba, no fueron accidentales. Incluso hasta el siglo XVIII, los Andrango y los Cacuango pertenecían a los señoríos étnicos de la zona. [...] En todo caso, el recuerdo del tiempo en que las mujeres tenían poder público subyacía en la memoria colectiva del pueblo indígena. El liderazgo de las mujeres a partir del levantamiento de 1919 fue acogido con normalidad por la comunidad indígena. ⁵³

De ahí que quienes conocieron a Dolores no se sorprendieron del reconocimiento que tenía en la comunidad, de la fuerza de su palabra y su capacidad movilizadora. Es más bien desde el mundo mestizo donde ella sufría una triple discriminación. La autora señala que «Dolores luchaba con pasión para erradicar todas las discriminaciones. Triplemente oprimida como pobre, como india y como mujer, supo unir en su garganta todos los gritos y romper con su voz todos los silencios». ⁵⁴

Tal vez ese es uno de los aspectos menos desarrollados de las investigaciones sobre Dolores. A modo de conclusión, vale la pena revisar una de las líneas programáticas de la FEI, que recoge el pensamiento de Dolores sobre la situación de las mujeres en las haciendas: «La protección del trabajo de las mujeres indígenas sin ninguna discriminación con respecto al hombre y la prohibición absoluta del trabajo de los menores de 14 años». ⁵⁵ En esta cita se encuentra reflejada una lucha reivindicativa de género, que respondía a una realidad que solamente las mujeres indígenas de las haciendas podían comprender; y en perspectiva de la

52 *Ibíd.*, 130.

53 *Ibíd.*, 136.

54 *Ibíd.*, 137.

55 *Ibíd.*, 112.

autora, es uno de los aportes más significativos de Dolores en la lucha por sus hermanas.

Al igual que en el acápite anterior, Rodas relata a Dolores a partir de dos entradas: la primera, centrada en la historia oral y su valor epistemológico; la segunda, desde la historia tradicional y su apego a los hechos reales. Las dos entradas construyen a una Dolores sencilla, sensible, afín a las situaciones de sus hermanas y profundamente comprometida a eliminar esas formas de explotación.

2.2. MAMA DULU EN MUYOLEMA

Armando Muyolema,⁵⁶ desde su perspectiva y con un análisis político a la metáfora de Mama Dulu de la paja de páramo, propone varias interpretaciones de la figura de Dolores tanto en su tiempo como en los momentos contemporáneos. Muyolema resalta el rol de Dolores en aspectos como la educación, la organización sindical y la política, pero se centra en realizar un análisis del discurso con varios elementos políticos de su famosa metáfora: «Somos como la paja de páramo». El autor resalta la importancia de comprender esta frase a partir del concepto de *Nayrapacha*: entender el pasado como porvenir.⁵⁷

Esa definición es la que plantea Silvia Rivera Cusicanqui y está anclada a la concepción del tiempo, pero no desde su perspectiva lineal, propia de la mirada occidental, que también se articula al concepto del pachakuti/pachakutik, que desde el mundo kichwa-andino significa el tiempo de los tiempos y donde el futuro se vuelve posible mediante una revolución total de lo que existe. La historia lineal no existe, pues elementos de períodos pasados surgen nuevamente; así se entiende también la fuerza simbólica de la presencia de los antepasados.⁵⁸

Nayrapacha articula conceptualmente memoria y utopía, entendida esta última como algo por-venir. Desde este orden de comprensión del mundo,

56 Antropólogo por la Universidad de Pittsburg y docente en la Universidad de Wisconsin.

57 Armando Muyolema, «De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aja», en *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/Contextos latinoamericanos, Estado, cultura y subalternidad*, ed. Ileana Rodríguez (Ámsterdam: Rodolpi, 2001), 22.

58 José Estermann y Antonio Peña, *Filosofía andina* (Iquique: Iecta, 1997), 13.

de entrada, Dolores refuta eficazmente aquella generalizada creencia de que los llamados indios pretendemos «volver al pasado» e instala en el presente, de cara hacia el futuro, una posibilidad para nuestro pueblo y nuestra cultura.⁵⁹

Este es un primer aporte cultural de la frase de Dolores, desde la perspectiva de Muyolema: la enunciación del tiempo anclada a una perspectiva cultural de este, el pasado y el porvenir se alimentan mutuamente y emergen como un espacio insurgente del pueblo indígena. Muyolema continúa con su análisis y establece ese nosotros del somos de Dolores y lo circunscribe al mundo kichwa.

Dolores habla de un «nosotros» kichwa (paja de páramo) que resiste a las políticas indigenistas que pretenden operar una mutación en nuestra conciencia política: se quiere que asumamos un yo mestizo; el «cortar la paja» es la figura que significa las operaciones políticas etnocidas o genocidas en contra de los pueblos indígenas, las soluciones pedagógicas o militares que los criollos y sus aliados mestizos dan a la «cuestión indígena». Desde la experiencia vital indígena «volver a crecer» (como paja de páramo) sería la respuesta a tales políticas.⁶⁰

Un tercer aporte de Muyolema en el análisis desde la perspectiva cultural de las palabras de Dolores radica en lo siguiente:

Ella cree en la posibilidad de sembrar de paja el mundo, o sea, que lo nuestro tendría valor más allá de los espacios propios. En otras palabras, podemos interpretar esta frase para decir que nuestros saberes, nuestras formas de ver el mundo y nuestros valores son alternativas válidas y tan humanas (y hasta más humanas) como aquellas del prójimo que trata de convencernos de que lo suyo es lo único válido.⁶¹

Las palabras de Dolores, más allá de ser una arena para el movimiento indígena, desde la perspectiva de Muyolema plantean una posición política y cultural absolutamente innovadora para la época. No en vano Dolores desarrolló un profundo trabajo por la educación, porque desde este planteamiento sembraba las primeras semillas de la inter y multiculturalidad. En este sentido, el autor escribe como sigue:

59 *Ibíd.*, 22.

60 Muyolema, «De la “cuestión indígena”», 22.

61 *Ibíd.*

Esta proposición introduce una nueva forma de inscripción cultural y política en el proceso de los debates contemporáneos; su densidad semiótica da que pensar: opera y presiona los límites acotados e insulares de lo étnico; entra de este modo en un diálogo y tensión con el multiculturalismo y da nuevas posibilidades para pensar la identidad y los modos de relación con la cultura hegemónica. Es significativo el modo como entiende el espacio temporalidad de lo indígena kichwa. [...] El locus de enunciación desde donde se habla de un nosotros kichwa («paja de páramo») no se agota en una isla étnica acotada por la modernidad universal de Occidente. Pensar que es posible expandir la frontera de lo propio («cubrir de paja el mundo») concede una nueva dimensión a lo kichwa, a lo andino, por extensión como proceso civilizatorio alternativo [...] Desde esta perspectiva las identidades no serían esencias dadas sino posicionamientos estratégicos en un campo de disputas por la hegemonía cultural y política.⁶²

Desde el análisis planteado por Muyolema, la propuesta ontológica de Dolores se encuentra en su discurso, en la posibilidad de resistencia-insurgencia que el mundo kichwa enfrenta, a partir de su propia mirada del tiempo y el espacio. Este discurso constituye una conceptualización, desde lo sencillo y cotidiano de la metáfora, de los conceptos de inter y multiculturalidad, donde el espacio indígena aporta con su propia riqueza, sin ser subsumido por el blanqueamiento al que muchas veces obliga el mundo occidental.

Dolores Cacuango encarna la sabiduría. El autor, a manera de conclusión de su propuesta de análisis, dice así:

Pensar con Dolores Cacuango implica construir otro lugar de enunciación y un verdadero descentramiento cultural que implique no solo un «hablar desde la periferia» con los instrumentos conceptuales venidos del centro sino producir otras categorías de comprensión del mundo desde lenguajes y referencialidades semánticas y éticas distintas y disidentes. No se trataría de alimentar un multiculturalismo de corte liberal que reduce a islas inconexas a los pueblos no occidentales, sino de elaborar a partir de sus mejores tradiciones y modos de vida una propuesta civilizatoria alternativa.⁶³

62 *Ibíd.*, 26.

63 *Ibíd.*, 28.

3. PRINCIPALES HALLAZGOS

En los acápite anteriores se mira a Dolores Cacuango a partir de varias miradas. Por un lado, la primera, ligada a la reconstrucción de un personaje histórico tanto desde los relatos y la memoria oral como desde la verificación de hechos sucedidos en un espacio y tiempo determinados. En esta mirada, Raquel Rodas relata a una Dolores vinculada a las luchas sindicales, a la fundación de la FEI, preocupada por la triple discriminación de la que eran víctimas las mujeres de su época y plenamente convencida de que la educación era un espacio de insurgencia ante el poder del patrón.

Esta Dolores se sostiene tanto en los relatos y memorias de los personajes que vivieron este momento histórico, como en documentos que permiten verificar la cronología de los hechos. Para Rodas, ambos espacios (la memoria y la historia) son válidos en la reconstrucción de este personaje. Este es un aporte sustancial de Rodas sobre Dolores: la fuerza testimonial y la verificación histórica.

Por otro lado, en la segunda mirada existe una propuesta de análisis político de metáfora de Dolores desarrollado por Armando Muyolema, la cual se centra en el carácter epistémico del pensamiento de Dolores. A partir de su metáfora de la paja de páramo, se hace un acercamiento a la posibilidad de la multiculturalidad como una posibilidad vigente de los pueblos indígenas de insurgencia, al mismo tiempo que realiza un acercamiento, desde la sencillez del lenguaje, a una perspectiva sobre el pasado y el porvenir anclada a la cosmovisión andina. Dolores es una sabia, una mujer que logró, en una arenga, realizar toda una propuesta política vigente y contemporánea.

Ambas miradas aportan en este descubrimiento de Dolores que plantea esta investigación. Tanto la Dolores de Rodas como la de Muyolema poseen características que trascienden al hecho histórico y que permanecen en la memoria a través del recuerdo. Tal vez la diferencia sustancial que existe entre esta Dolores y la que vive en los relatos de su comunidad se deba a las características que exige la historia sobre la verificación de los hechos, porque la Dolores sabia, sensible, luchadora, leal, honesta, comprometida y sagrada habita en los relatos contemporáneos, tal como se muestra en el siguiente capítulo.

Si bien es cierto se ha seleccionado el aporte de Rodas y Muyolema para este análisis de los relatos de Dolores, también es necesario señalar que existen otros investigadores sociales que han realizado trabajos sobre Dolores Cacuango. La bibliografía al final de la investigación ofrece un listado de algunas de estas publicaciones, elaboradas tanto desde la perspectiva de las ciencias sociales, como otras publicaciones realizadas por las propias organizaciones indígenas.⁶⁴

64 Oswaldo Albornoz Peralta, *Dolores Cacuango y las luchas indígenas de Cayambe* (Guayaquil: Claridad, 1975); Galo Ramón Valarezo, *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800* (Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1987).

CAPÍTULO TERCERO

DOLORES Y EL TIEMPO: LA MEMORIA DE DOLORES EN LOS RELATOS

Esa es la herencia que ha dejado mi madre, la buena recompensa, la lucha, la tranquilidad, todo; ahora ya no existe esclavitud como antes existía.

—Luis Catucuamba Cuango (hijo de Dolores),
entrevistado por la autora

El presente capítulo muestra los resultados de la investigación realizada en el pueblo Kayambi, en las comunidades de Pesillo y San Pablo Urco. Es importante señalar que el objetivo del presente trabajo se centra en la determinación de los tipos de relatos e imaginarios que componen la memoria oral sobre Mama Dulu, así como su resignificación con el paso del tiempo. Para ello es importante volver sobre los conceptos desarrollados en el primer capítulo de esta obra investigativa, que serán abordados en función de los resultados obtenidos.

Nos interesa determinar tres tipos de relatos, basados en la determinación de elementos comunes encontrados en las entrevistas realizadas y su comparación con datos ofrecidos desde las investigaciones históricas realizadas sobre Mama Dulu: los relatos culturales y étnicos, los relatos políticos y los relatos de género. Para ello se considerará la

información proporcionada por los testimonios y relatos de las personas entrevistadas durante el desarrollo de la investigación y son los que se exponen a continuación.

1. MÚLTIPLES DOLORES: RELATOS CULTURALES Y ÉTNICOS

Cuando se habla de relatos culturales y étnicos se refiere, para el caso de la presente investigación, a aquellas referencias específicas sobre las luchas de Dolores por la cultura: la enseñanza dentro de las escuelas de materias propias del mundo indígena (bordado, agricultura, etc.) y, por supuesto, la revitalización del kichwa. Con el objetivo de organizar la información obtenida se han considerado dos aspectos relevantes en torno a este tipo de relatos y que dan cuenta de los hitos históricos atribuidos a Dolores Cacuango en el aspecto cultural y étnico: estos relatos están relacionados con la creación de las escuelas bilingües y con la reivindicación de lo indígena.

En octubre del 1945 el sueño de Dolores Cacuango se cristalizó. Fue en la comuna de Yanahuaico, actual Santa Ana, donde se fundó la primera escuela sindical, que funcionaba en la misma choza donde vivía Dolores y tuvo como maestro a su hijo Luis Catucuamba. Su funcionamiento fue posible gracias al apoyo de la profesora y compañera de Dolores en el partido comunista, Luisa Gómez de la Torre. El objetivo era enseñar a los niños/as indígenas e hijos/as de los campesinos de la región a leer y escribir, herramientas fundamentales para poner fin a los maltratos de los patrones de las haciendas que abusaban de los indígenas, precisamente por su analfabetismo.

El relato de Luis Catucuamba lleva precisamente al origen de esas escuelas:

Después de tantos años desde que creó la Federación Ecuatoriana de Indios ya tuvo más conocimiento más necesidad y en las haciendas no había escuelas, no habían los padres que educaban y podían reclamar nada basándose en eso; no sabían leer y mi madre trató de crear una escuela para los niños pequeños, para cuando ellos sean grandes puedan defender en los reclamos. En eso consiguió crear las escuelas bilingües que les decían. Una escuela primerito creó en Yanahuaico, después pasamos a Santa Ana, otra escolita en San Pablo Urco, en Pesillo y La Chimba. Cuatro escolitas bilingües pudo lograr funcionar con mi madre valiéndose con los compañeros de Quito [...]. La primera profesora fue Luisa Gómez de la Torre que

nos ayudó bastante, como ella había sido profesora nos dio el camino hasta cómo educando a los niños nos dio todas las instrucciones.⁶⁵

Este testimonio de Luis Catucuamba refleja la realidad que experimentaron cientos de campesinos de la zona de Cayambe. De hecho, en el libro *Crónica de un sueño, las escuelas indígenas de Dolores Cacuango*, Raquel Rodas cita a Luisa Gómez de la Torre, quien señala la importancia de la educación para los campesinos de la zona: en las tareas de cuidado de ganado que desempeñaban los peones de las haciendas, los gamonales entregaban un determinado número de animales, el cual siempre aumentaban.

En la firma de los papeles correspondientes siempre se hacía constar dos o más cabezas de ganado las que se entregaban. Como los campesinos no sabían leer, escribir ni contar, esas cabezas de ganado representaban una deuda que debía ser pagada con trabajo o con el ganado de los peones. Esta situación cambió cuando los/as hijos/as que se formaban en las escuelas sindicales acompañaban a sus padres en estas actividades. No hubo posibilidad de continuar con los engaños.⁶⁶

En ese mismo sentido, el relato de César Pilataxi, expresidente de la comunidad de San Pablo Urco, ayuda a comprender la necesidad imperante en ese momento histórico de contar con un sistema educativo para los indígenas de la zona.

De lo que mi madre me ha contado y mi abuelita me ha contado, porque en ese entonces eran los gañanes o los trabajadores de las haciendas tenían que, porque esas haciendas de Olmedo, de lo que es Cayambe ha sido haciendas enormes de obrajes, de crianza de ovejas. Entonces tenían que asumirse lo que se llaman los ovejeros, los que cuidaban las ovejas, mil, mil quinientas ovejas tenían que cuidarse. Entonces hacían responsabilidad de eso. Entonces los administradores muchas veces y la iglesia también acompañaba eso, muchas veces en la contabilidad cuando traspasaba a otra persona entonces salía faltando borregos, 15, 20, 30 borregos y por lo tanto quedaba como deuda de la hacienda y por esa deuda tenía que trabajar gratuitamente la gente ahí en las haciendas. Entonces como la gente no sabía anotar en qué, pues tenían esos perjuicios que sufrían, que era terrible. Por eso Dolores Cacuango dijo: No, aunque sean letras de los enemigos hay

65 Catucuamba Cacuango, entrevistado por la autora.

66 Rodas, *Crónica de un sueño*, 43-6.

que aprender a leer y a escribir para no dejarte de robar por los enemigos, por los hacendados. Es por eso que ella luchó por la educación.⁶⁷

De acuerdo con la versión histórica, estos centros de formación estaban pensados como herramientas para evitar la sobreexplotación de los indios, tal como se señaló en el capítulo anterior. Las escuelas eran un centro de insurgencia pensado como herramienta de poder, pues el conocimiento es poder. Desde la memoria oral en ambos relatos, aquello que perdura está anclado también a esa necesidad de contar con herramientas para continuar la lucha. Citando a Sarlo, en ambas narraciones encontramos que aquel recuerdo también se vuelve contemporáneo.

Adicionalmente, en este relato se hace una referencia importante sobre el rol de las madres y abuelas en la transmisión de relatos, en la supervivencia de la memoria y la historia oral. En el caso de César, son su madre y su abuela quienes le contaron las razones de Dolores para crear las escuelas. Este dato se resalta porque a lo largo de la investigación este rol de la mujer como perpetuadora de conocimiento se repite: es la mujer la que cuenta, la que transmite, por la que pervive la memoria oral.

Pero además hay un aspecto adicional: en una parte de su relato, César habla sobre el porqué de la creación de las escuelas y cita una frase como si Dolores Cacuangó la hubiese pronunciado: «Por eso Dolores Cacuangó dijo: “No, aunque sean letras de los enemigos hay que aprender a leer y a escribir para no dejarte de robar por los enemigos, por los hacendados”». No existen referencias históricas que atribuyan esta frase a Dolores Cacuangó. Sin embargo, es importante recordar que el motivo de esta investigación está centrado en la memoria oral y es allí donde los relatos se transforman y se alimentan de manera permanente.

Si se mira esta reflexión a la luz de lo expuesto en el marco conceptual, se puede articular a lo planteado por Jelin sobre la memoria. Aquello que parecería olvidado, pasado, regresa para dar un nuevo sentido a estas huellas.⁶⁸ Y se afirma precisamente por lo dicho en el relato que es esa rememoración de Dolores hacia el presente, enunciando un discurso político, cargado de los sentidos de una lucha.

67 César Pilataxi, entrevistado por la autora en Quito, 18 de febrero de 2015.

68 Jelin, *Los trabajos de la memoria*, 28-9.

Lilián Gualavisí relata a Dolores y su lucha por la educación de la siguiente manera:

Ella fue la que, digamos, impulsó a que tengamos los mismos derechos a tener educación, el derecho a la tierra, el derecho a la libre expresión, el derecho a la libertad. Es por eso que en el año de 1946 se funda la primera escuela kichwa-español que seguía la estructura del Estado ecuatoriano en este caso, pero además, se incorporó también la parte cultural, es decir la educación, la lengua nativa, la enseñanza de nuestras propias vivencias, la forma de alimentarnos, la forma de sembrar, las prácticas culturales que tenemos en nuestras comunidades [...]. Ella, con el liderazgo que tenía, con la fortaleza que tenía, exigió que la educación sea para todos, que no sea solamente para un cierto sector, sino que sea para el campesino también, para las mujeres también. Y que dentro de este sistema educativo también se incorpore el idioma kichwa, se incorpore nuestra propia forma de vida, se incorporen nuestros saberes ancestrales.⁶⁹

En el relato de Lilián se encuentra algo más que da a la memoria oral características diferentes a la historia. La rigurosidad histórica no consideraría a este relato como una fuente verificable, pues la referencia de la fecha de creación de las escuelas es inexacta, de acuerdo con las investigaciones históricas realizadas. El año de creación fue 1945.

Sin embargo, lo que para la historia significa una equivocación que invalida el testimonio, para la memoria existen otros elementos que consideran a este relato una fuente válida, porque más allá de la fecha exacta Lilián reconoce, a través de su relato, el sentido de la educación en la lucha por la igualdad. Esto es importante en la medida en que varias de las personas entrevistadas coinciden en que las escuelas bilingües dotaron a los indios campesinos de herramientas para poner fin a los maltratos que sufrían por parte de los hacendados, y esa lucha, en la que Dolores fue pionera, es una de las razones para que en la actualidad su vida sea diferente.

En estos relatos cobra vigencia lo planteado por Nora y Candau sobre la memoria y el recuerdo: ambos habitan en la memoria en la medida en la que están vinculados afectivamente a la comunidad. La memoria es un elemento clave para la identidad, y en este sentido, la creación de las escuelas se articula a los conceptos contemporáneos de

69 Lilián Gualavisí, entrevistada por la autora en Quito, 25 de enero de 2015.

insurgencia a través de la revitalización del mundo kichwa, que implica tanto el idioma como sus manifestaciones culturales.

En este punto es importante hacer una profundización al respecto. Los relatos que alimentan la memoria oral son construidos sobre los nuevos sentidos que se generan de la historia. La identidad y cultura de los pueblos se manifiesta en estos relatos. Los sentidos de insurgencia que se otorgan a la construcción de las escuelas son tan vigentes ahora como hace 50 años. Las personas entrevistadas le dan ese valor contemporáneo. Es posible este presente por las luchas de aquel pasado, es posible otro futuro por las luchas de este presente, palabras más, palabras menos, un anclaje a lo propuesto por De Certau y a lo que desde el análisis político plantean Muyolema y Rivera, el concepto del Nayrapacha plenamente vigente.

Para la educadora Laura Pilataxi, Dolores Cacuango es la motivación por la que ella optó por la carrera de Docencia Básica Intercultural; a pesar de no ejercerla directamente, esos conocimientos adquiridos los pone en práctica en la comunidad mediante proyectos de desarrollo. Laura relata a Dolores de la siguiente manera:

El derecho a la educación hizo igual, clandestinamente, ahí me doy como educadora yo también porque fue una de las que empezó caminar también educación no formal de tempranas edades. Ahí sí ella sí empezó una vez que vino con este coronel empezaron a ponerse leer y escribir con estos militares. A buena hora fue capturada por los militares, y aprendió a escribir y leer con los militares y cuando regresó apoyó un exconscripto que era Alberto Tarabata, que era de aquí mismo. Este señor empezó, ya vino del cuartel, regresó. Dijo Dolores: Necesito hacer una escuela. Ahí empezó ella formar escuelas clandestinas, ella hacía las escuelas invitando a los jóvenes que a ese tiempo, invitando hacía en unas chocitas, en unas casitas así lejanas donde la gente entienda [...]. Las primeras escuelas bilingües que nació aquí en Pesillo, Moyurco, y luego San Pablo Urco, son escuelas históricas que están tratando de acabar, y eso no estamos, justo hoy día estamos discutiendo la forma que debemos vivir, en cosmovisión, comunicando lo que es la cosmovisión, el Pachamama, lo que es la naturaleza a nivel que está alrededor del ser humano del pueblo indígena.⁷⁰

De la misma manera que en el relato anterior, se evidencia la característica de clandestinidad de las escuelas. Luego existen algunas

70 Laura Pilataxi, entrevistada por la autora en San Pablo Urco, 21 de febrero de 2015.

imprecisiones históricas: Dolores no fue capturada por el Ejército, nunca aprendió a leer y escribir. Sin embargo, esta imprecisión histórica no es tan relevante como el sentido que le asigna Laura a Dolores: ella fue perseguida por crear las escuelas; la significación de las escuelas se encuentra presente en el relato y el relato es parte de su memoria y su recuerdo.

Pero hay algo más: Dolores también está presente en el relato con un par de frases que la interlocutora cita. De la misma manera que en el relato de César, no existen evidencias históricas que comprueben que estas son palabras de Dolores, pero esas palabras viven en la memoria y refuerzan al personaje y sus luchas. En los relatos esas palabras son suyas y perviven en el tiempo. Estas formas son las diferentes narrativas, planteadas como estrategias del contar, que revelan rasgos de las construcciones identitarias. Para el caso de estos relatos, se encuentra que estas estrategias del contar están construidas sobre el hecho y su significación (fin de la esclavitud) más allá de la rigurosidad histórica.

Ahora bien, las escuelas no solo eran el espacio para aprender a leer y escribir: implicaban también una revitalización de lo indio, un espacio de resistencia e insurgencia materializado mediante el idioma, pero no solamente por la enseñanza en kichwa, sino por la inclusión de materias que iban de la mano con las prácticas y costumbres del mundo indígena, desde una mirada completa de su cosmovisión.

En ese sentido, el relato de Graciela Alba —joven de la comunidad de Pesillo, bisnieta de Tránsito Amaguaña— acerca a una Dolores que lucha por la educación debe ser entendido como un todo, donde entra lo cultural, lo político y lo ideológico, que traslada ese discurso del pasado (las luchas de Dolores en el campo cultural) al presente como una suerte de comparación entre aquel respeto a la naturaleza frente las formas de vida contemporáneas.

El rescate de nuestro idioma, el kichwa. Yo hablo más por lo que mi abuelita decía, ¿no?, y por lo que mis padres me han transmitido, y yo pienso que es el mismo sentir. Porque fueron compañeros. Y por lo que yo también he logrado sentir. Para mí el kichwa es el lenguaje de la naturaleza. Quien aprenda a hablar kichwa, es aprender a hablar con el corazón. Porque el kichwa es tierno, el kichwa es poético [...]. Yo digo que es el idioma, es nuestra vestimenta, nuestra vestimenta tiene su razón de ser, es tratar de tener esa armonía con la naturaleza, por eso es que bordamos

nuestras camisas con flores, con mariposas, con pájaros. Antes, nuestras camisas eran bordadas con seres de la naturaleza, el duende, por ejemplo, o lo que se puede ver en los cerros, lo que se puede ver en el agua; esos seres que, al momento de vestirnos, sentíamos que estábamos cubiertos por ellos. El hecho de utilizar la faja en las mujeres es cubrir nuestro vientre y asegurar la fertilidad, la fecundidad. El utilizar la falda no solamente para taparse del frío o eso, sino que es identificarse con la tierra. Porque ahora son colores vivos, pero entonces eran colores de tierra, colores cafés, colores negros, con bordes de colores, todo tiene su razón de ser.

Otro aporte cultural puede ser igual todo lo que es el arte de pintar, el arte de hacer las casas ecológicas, o sea nosotros no maltratábamos tanto la naturaleza para hacer una construcción, no gastábamos tanta energía para cocinar nuestros alimentos, no necesitábamos contaminar tanto el medio ambiente para vivir y no necesitábamos comer tanto como comemos ahora, sino que era más respeto, meditación, intercambio de energías y así vivíamos. Por eso es que tanto queremos a los animales, a las plantas, a los astros, porque era un intercambio de energías. Y ahora hemos perdido esa sabiduría.⁷¹

Es importante identificar en este relato una resignificación de una lucha, es decir, aquello que fue importante para un personaje histórico como Dolores Cacuangó en una época y contexto determinados sigue vigente, pero en un contexto distinto: la alusión a la contemporaneidad hace que esa Dolores que luchaba por la cultura mediante la educación sea la misma que ahora encarna los conceptos de relación armónica con la naturaleza, propios de los discursos contemporáneos. Nuevamente la memoria oral rescata del pasado aquello que es importante para el presente y lo hace a través del recuerdo.

Desde esa mirada, el aporte de Rivera Cusicanqui sobre el valor epistemológico de la historia oral es importante. El relato de Graciela lo comprueba. En la historia oral se evidencian estos mecanismos que marcan la renovación de una identidad diferenciada. Si se mira la historia clásica desde la perspectiva de Rivera, se encontrará que no existe este análisis más profundo, pues es una reconstrucción de hechos vacíos, cronológicamente verificables, pero carentes de aquel sentido que Graciela le otorga. Desde esta perspectiva, se puede evidenciar lo que Rivera Cusicanqui plantea: este tipo de relatos son un espacio

71 Graciela Alba, entrevistada por la autora en Cayambe, 21 febrero de 2015.

privilegiado para descubrir esas concepciones del orden colonial, que desarticulan en categorías (lo educativo, lo cultural, lo político) aquello que desde la mirada de Graciela es un todo.

William Chinchuña es profesor en la escuela bilingüe Humberto Fierro, ubicada en la parroquia de Santa Ana. Él considera que los aportes fundamentales de la formación bilingüe estaban anclados en un principio más contemporáneo, pues las escuelas eran espacios de educación para la vida.

Bueno, los principios en el campo educativo era que educar para la vida. Es bueno, los contenidos, todo, pero más que todo, que les sirvan en la vida real. Como decían, por ejemplo, que los arrendatarios les estafaban, pero ya pudiendo hacer cuentas ya no le podían estafar. Y eso es lo que hizo Dolores Cacuango por la educación. [...] Ella es la que inició las escuelas. Buscó así a personas que sabían leer y escribir y les dio un sitio para que se puedan educar. Y esas educaciones eran en la noche, más que todo, cuando no podían ver los arrendatarios y buscar esa gente que ayude a leer y escribir, e inclusive era en el tiempo del inicio de la escuela mismo un exconscripto quien enseñaba a leer y escribir a los niños. [...] Mantener las costumbres, igual darles un medio de vida porque también igual se hacía bordados, se hacía tejidos para que ellos puedan hacer y no depender mucho del consumismo como vivimos hoy.⁷²

La doble importancia de los procesos educativos emprendidos por Dolores Cacuango radica, de acuerdo con los relatos obtenidos, en la educación como herramienta para romper con la cadena de sobreexplotación ejercida sobre los indígenas, por parte de los hacendados, y como un espacio de revitalización de lo indio por medio del idioma y de la cultura. Eran espacios para hablar de lo propio. La educación en kichwa se convierte en una trinchera insurgente contra el poder instituido y sus mecanismos de exclusión; es un triple espacio de insurgencia, pues al tiempo que se garantizaba el acceso al conocimiento para los niños/as indígenas (primera insurgencia), estos procesos de enseñanza se hacían en su lengua materna (segunda insurgencia), incluyendo, además, asignaturas propias del mundo indígena (tercera insurgencia).

Considerando ambos aspectos —las escuelas sindicales como mecanismo de libertad y como espacio de insurgencia de lo indio—, se

72 William Chinchuña, entrevistado por la autora en Cayambe, 7 de febrero de 2015.

debe señalar que, dentro de los relatos obtenidos, la memoria oral trae al presente cosas que no fueron parte de la lucha de Dolores pero que se le atribuyen. A continuación, se cita el caso de Silvio Tamba, joven abogado de la comunidad de San Pablo Urco.

La enseñanza cultural [debe] hacernos que nuestra generación nos sintamos orgullosos de nuestra lengua, costumbres, de nuestra música, de nuestra forma de vida, de nuestra forma de trabajar, de nuestra forma de soñar o de proyectarnos al futuro como pueblo. Entonces, a través de la educación, nos abrió amplias oportunidades y nos ha dado la posibilidad de participar y desempeñarnos en cargos públicos, además.⁷³

En este relato se destaca el hecho de que para Víctor el presente, la situación en la que viven los jóvenes kichwas de la comunidad y de otras comunidades, es posible gracias a esa insurgencia cultural dejada por Dolores. Valora profundamente la revitalización del idioma, de la cultura, de la música, de las fiestas, de las formas de sembrar como legado de esa enseñanza impartida en las escuelas. Esta es una nueva alusión a la resignificación que la memoria realiza, aquella temporalidad que muta del pasado al presente y al futuro, tal como lo plantea De Certau,⁷⁴ vinculada a los recuerdos y la emotividad que señalan Nora y Candau.⁷⁵

Es importante determinar que estos relatos tienen como eje sustancial el sentido que se construye desde la memoria y la historia oral: las escuelas brindaban la herramienta del conocimiento para poner fin a los maltratos a los que los campesinos indígenas de la zona se vieron sometidos durante años y, al mismo tiempo, era el sitio donde se transmitían conocimientos importantes para el mundo indígena. Las escuelas tenían un sentido político: el espacio de insurgencia de lo indio. A pesar de que en las entrevistas el año exacto de la fundación de ambas escuelas no siempre fue preciso, es el sentido que se les otorga el que perdura en la memoria oral.

La memoria y la historia oral de Dolores distan de los registros históricos de Dolores. Algo similar a lo que se desarrolló en el capítulo segundo sobre la Dolores de Rodas. Es decir, la memoria y la historia oral de Dolores han priorizado el valor de la enseñanza para el fin de la

73 Silvio Tamba, entrevistado por la autora en Quito, 10 de febrero de 2015.

74 De Certau, *La toma de la palabra*, 19.

75 Candau, *Antropología de la memoria*, 21.

esclavitud, que es, en suma, la significación política de las escuelas. No importa tanto cuándo se fundaron las escuelas, importa el recuerdo y su significación: con el conocimiento se acabó la esclavitud y ahora se vive en libertad.

Asimismo, desde la perspectiva desarrollada por Rivera Cusicanqui la historia oral de Dolores constituye un espacio insurgente contra ese registro histórico que existe sobre ella. La historia oral prioriza los conceptos medulares de su lucha, los significados contemporáneos que se le otorgan a esos hechos, por encima de la rigurosidad y la necesidad de confirmación que exige la historia para sus registros. Y en esta medida, los relatos son aquello que desde la memoria-recuerdo y la historia oral se prioriza y perenniza mediante el contar de madres y abuelas a hijos e hijas.

2. MÚLTIPLES DOLORES: RELATOS POLÍTICOS

Para el desarrollo del presente acápite es importante señalar que se consideran relatos políticos aquellos que plantean la reivindicación de derechos para los indígenas explotados en el sistema hacendatario y la irrupción en el escenario nacional de las comunidades indígenas, la cual generó transformaciones radicales en la sociedad ecuatoriana andina de los primeros cuarenta años del siglo XX. Estos relatos de Dolores van de la mano con la creación de los sindicatos campesinos y la FEI, y la persecución a Dolores. Estos hechos tienen como factor común el trabajo de Dolores Cacuango de reunir a los indios y reforzar el concepto de unidad. Sobre estos relatos se hizo referencia desde la perspectiva de Rodas en el capítulo anterior; ahora se considerarán los relatos de los interlocutores de esta investigación.

Uno de los hitos que desde los diferentes relatos se atribuye a Dolores Cacuango es la creación de los sindicatos campesinos y de la FEI, instancias que constituyeron pilares fundamentales en las luchas por los derechos indígenas. Desde la perspectiva histórica tradicional, Dolores fue una lideresa que articuló a los indígenas de las haciendas de Cayambe y a otros líderes, y con las primeras huelgas consiguió cambios sustanciales para los campesinos. El principal fue el pago por su trabajo, que implicaba el reconocimiento de los indígenas como personas con derechos y no como animales de la hacienda, tal como lo

señala Rodas en sus investigaciones. Pero ¿qué es lo que se menciona desde la memoria y la historia oral? Uno de los elementos principales en los relatos tiene que ver con la unidad que permitió la consolidación de los sindicatos y posteriormente de la FEI. Así lo señala Lilián Gualavisí, presidenta de la comunidad de Pakiestancia y asistente técnica de la Federación del Pueblo Kayambi:

Cabe recalcar que la organización comunitaria es la fortaleza del movimiento indígena, que ella fue la que nos dejó como herencia. La honestidad, la perseverancia, la constancia, el liderazgo. El liderazgo que ella tuvo de cómo lograr de que la gente le crea y le convenza de lo que ella decía, la propuesta; el objetivo que ella tenía trazado era loable, era real, era de hacerlo realidad. Y que solamente pensaba en un beneficio colectivo. Ella pensaba en su pueblo, en su organización y no estaba pensando a nivel personal, como ahora en la actualidad sucede.⁷⁶

Dentro de los relatos obtenidos es recurrente la citación de frases que son parte de la herencia de Dolores, de la misma manera que ocurre con el tema de la fecha de la creación de las escuelas bilingües; es decir, no siempre son precisas, sin embargo, conservan los conceptos a los que aluden. Por ejemplo, de acuerdo con los registros históricos, la frase «Somos como la paja del cerro que se arranca y vuelve a crecer y de paja del cerro cubriremos el mundo»⁷⁷ suele enunciarse pero no con exactitud.

Así, Silvia Guala, miembro del pueblo Kayambi, cita a Dolores de la siguiente manera: «Ella tiene un lema que decía: “Somos como la paja del cerro, aunque nos corten volveremos a crecer”. Entonces por más que nos mutilen, lo que sea, nunca vamos a perder porque la tierra es nuestra madre».⁷⁸ Se observa la prevalencia de la memoria y el recuerdo, pues entran a funcionar los mecanismos afectivos que le otorgan sentido a la frase, no la cita textual.

Siguiendo con esa reflexión, los relatos sobre los aportes políticos de Dolores son diversos: se puede citar, por ejemplo, a Víctor Colcha, vicepresidente de la comunidad San Pablo Urco, para quien una de las principales luchas de Dolores estuvo ligada a los derechos:

76 Gualavisí, entrevistada por la autora.

77 Rodas, *Dolores Cacuango: Pionera*, 71.

78 Silvia Guala, entrevistada por la autora en Quito, 28 de enero de 2015.

Ahí ha sido, como se dice, terrible. O sea, ha sido, no había política, no había a favor de nada, no éramos reconocidos a nivel constitucionalmente. Los indígenas han sido como borreguitos, o sea para ellos no había ni votaciones, para ellos no había ni educación, para ellos no había nada. [...] Entonces nosotros hemos sido mucho humillados, o sea, por solamente los grandes gamonales, solamente los grandes terratenientes han sido los que han tenido voz y voto, en cambio los indígenas no teníamos nada.⁷⁹

Ese relato va de la mano con el de Laura Pilataxi, quien enfatiza la lucha de Dolores por la igualdad.

Lo que hizo fue luchar por los derechos humanos para libertad, libre expresión o libre vida, no debe ser impuesto o no debe ser detenido o no debe ser como que la propia gente de aquí originarios, como alguien decía con toda palabra, discúlpeme decir, venían a explotar, como alguien decía, vendo la hacienda, vendo a los animales humanos también. [...] Sea en el campo o sea en la ciudad, el ser humano debe ser digno, respetado donde quiera.⁸⁰

Tanto para Laura como para Víctor, Dolores dejó una herencia política sustancial: la lucha por la igualdad y la no discriminación. Recordemos que la situación para los indígenas era de absoluta explotación durante la vida de Dolores y mejoró en algo a partir de la reforma agraria. Sin embargo, lejos está aún de haberse saldado esa deuda histórica con los pueblos originarios, de ahí que la vigencia de este relato no haya pasado. La lucha por los derechos es una constante en los discursos indígenas contemporáneos y se articula a hechos históricos, como los de Dolores Cacuango; en esa articulación, la memoria y la historia oral le otorgan nuevos sentidos, la traen al presente como símbolo de insurgencia y se incorporan a sus discursos reivindicativos.

Evidentemente, estas interpretaciones nos llevan a lo mencionado con anterioridad: estos relatos permiten la construcción de identidades narrativas, como las denomina Ricoeur,⁸¹ aquellas que a lo largo del tiempo se mantienen, se transforman y se comparten por medio de la oralidad.

79 Víctor Colcha, entrevistado por la autora, 7 de febrero de 2015.

80 L. Pilataxi, entrevistada por la autora.

81 Ricoeur, *Historia y narratividad*, 13.

Para Rosa Alba, moradora de la comunidad de San Pablo Urco, Dolores caminó y luchó por los indígenas. Esos dos verbos, que denotan acción, son los que determinaron la organización de los indígenas para la lucha por sus derechos. En el siguiente relato, nuevamente se encuentra un elemento presente en los relatos anteriores: la organización para la lucha.

Dolores Cacungo hizo enseñar a organizar, haciendo una reunión para compartir con otras compañeras, para seguir adelante, luchando. Por ejemplo, más antes no había una organización, ella organizaba, a veces eran como dice no creía, así decían que camina, más antes decían que son vagos, que no quieren trabajar, así por así camina y he escuchado que han sabido decirle, pero ella ha seguido organizando con la gente que a ella le sigue, pero con ellos han seguido llevándole adelante.⁸²

Volviendo a la época en la que vivió Dolores, la fundación de los sindicatos y la creación de la FEI fueron posibles gracias a su capacidad organizativa, a su discurso potente y a su palabra decidida. Esta organización fue clave para que, tiempo después, se alcanzaran las reivindicaciones por las que durante tanto tiempo se luchó: un salario para hombres y mujeres, supresión de las servicias, entrega de tierras (que vino tiempo después con la reforma agraria) y la educación; todos ellos son temas desarrollados en el acápite precedente.

La unidad para la lucha es un elemento común en los relatos y que se convierte en un imaginario sobre Dolores, punto que se desarrollará en el capítulo cuarto. De las personas entrevistadas, 10 relatos reconocieron en Dolores Cacungo a una de las creadoras de la FEI, al tiempo que reconocían también a la entidad como el primer espacio organizativo de los indígenas. La única entrevistada que no dio una respuesta al respecto fue Rosa Alba; sin embargo, reconoció en Dolores a la mujer que «luchó y caminó» por la organización indígena.

Al analizar la información proporcionada por 10 interlocutores, se debe considerar que, dentro de la memoria oral, la FEI es un hito organizativo, no desde la perspectiva administrativa —actualmente la FEI es una organización con poca participación en el escenario nacional—, sino desde el sentido de pertenencia a una organización histórica

82 Rosa Alba, entrevistada por la autora en San Pablo Urco, 7 de febrero de 2015.

que permitió el apareamiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) o la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (Ecuadorunari).

También es un relato recurrente el hecho de que esta organización de los indígenas trajera a Dolores la persecución por parte del poder. Se cita a Laura Pilataxi, a quien la historia de Dolores le llegó desde su madre:

Mi madre me contaba con mi abuelita, pero mi abuelita era más, porque a aportar siguiendo estas leyes, por seguir estos saberes filosóficos y por saber entender que el humano o los pueblos tenemos un derecho y por ponerse esas huellas, ese camino, ese proceso empezó (empezaron) a perseguir a ella. Le persiguieron, entonces mi mamacita decía: Ella escondida hacía las reuniones para organizar a la gente, escondida convocaba, [...] entonces empezaron a reunir, a convocar pero clandestinamente, viendo que esta mujer no es más nada que decir la palabra, esta india que empezó a formar, que empezó a ver los derechos, ella empezó a perseguir, ella fue perseguida, tenazmente, [...] ahí empezaron a perseguir, venir militares, ahí el país se hizo dictatorio [dictadura] en ese tiempo, en esa época, en ese tantas cosas, ahí empezaron a seguir los militares, entonces ella dizque escondía encima del soberado, a veces que iba por la quebrada a meterse en las chilcas, o a veces que iba donde mi abuelita tenía una parvas de habas y en la parvas de habas dizque se metía, como un costalito metido para que no le cojan, para que no le atrapen para llevar presa.⁸³

En el relato de Laura se evidencian varios elementos: en primer lugar, otra vez aparece la mujer (la madre y abuela de Laura) como transmisora de relatos: es la segunda referencia que se encuentra sobre este rol en las entrevistas realizadas. En segundo lugar, Laura reconoce en Dolores a la mujer que luchaba por leyes, por saberes filosóficos (el imaginario de Dolores como madre sabia se desarrollará a profundidad en el siguiente capítulo). En tercer lugar, define a Dolores como palabra: «viendo que esta mujer no es más nada que decir la palabra», potente desde la oralidad como fuente de transmisión de conocimientos. En cuarto lugar, relata una serie de estrategias que Dolores empleaba para burlar al poder («ella dizque escondía encima del soberado»); y finalmente hace una mención al tiempo histórico en que vivió Dolores

83 L. Pilataxi, entrevistada por la autora.

como el «dictatorío», refiriéndose a la Segunda Junta Provisional de Gobierno.

Cada uno de estos elementos identificados en el relato de Laura configuran una Dolores Cacuangó poderosa por sus discursos, luchadora, perseguida por el Estado (representado por los militares), pero ingeniosa en sus escondites. Memoria-recuerdo e historia oral construyen una Dolores desde los relatos de Laura. No es necesaria la precisión del dato que exige la historia. Una vez más se encuentra a una Dolores cargada de significaciones otorgadas en el relato de Laura. Incluso ella cuenta los siguientes hechos: «fue botada en el mar de Rusia, pero caminó ella valientemente. ¡Qué potencia tendría ese pensamiento o esa valentía! Capaz que en este tiempo no tenemos».⁸⁴ Nuevamente se muestra que el dato histórico queda subsumido ante el valor que la memoria, el recuerdo y la historia oral otorgan al personaje o a una suerte de categoría asociada a características de un personaje como Dolores Cacuangó. Lucha inquebrantable, valentía, inteligencia para burlar al poder son algunos de los elementos que son parte de estos relatos.

Andrés Quilo, presidente de la comunidad San Pablo Urco, retrata a Dolores de la siguiente manera:

Los que entendían seguían, los que no entendían a ella le trataban: Esta es loca, de gana anda comunicando, haciendo públicas bullas sin saber, decían la gente, pero mientras tanto ella está progresando en más que el estudiado, el preparado, entonces de cuando le tocaba viaje a Quito tenía que ir a pie. Entonces a los tres días llegaba a Quito, igual regresaba a los tres días, así pasándose por ahí. Pero andaba escondida, a ella le perseguían, las persecuciones. Le perseguían los partidos, los patronalismos. Escondida tenía que pasar.⁸⁵

En este relato, más allá de las palabras utilizadas por Andrés para definir a los patrones de las haciendas («patronalismos»), es importante la significación que se otorga a Dolores en tanto mujer luchadora y perseguida por el poder. En esta línea hay que insistir en lo abordado a lo largo del presente capítulo: la memoria otorga nuevos significados a los hechos; su importancia radica no tanto en la verificación del tiempo

84 *Ibíd.*

85 Andrés Quilo, entrevista realizada por la autora en San Pablo Urco, 7 de febrero de 2014.

o espacio en el que sucedió una acción, sino en el sentido otorgado por la memoria, que se refleja en los relatos que perduran, discriminando unos contenidos de otros. Esta es la dinámica con la que funciona el recuerdo, que alimenta la memoria; además, se recuerda lo sentido.

A lo largo de estos relatos políticos se ha encontrado que son poderosos los valores otorgados a la organización indígena, la unidad, la lucha y los mecanismos de burlar al poder. Tal vez porque desde los tiempos de Dolores hasta la actualidad existen situaciones de marginalidad, exclusión y discriminación hacia los indígenas, y todavía el poder los estigmatiza y los persigue, aún son necesarias arengas para la lucha indígena, desde la unidad del movimiento y la insurgencia. Son esas condiciones las que mantienen vigente a una Dolores que representa la lucha en estas causas.

En ese sentido, los aportes sustanciales de la memoria y la historia oral se encuentran en resaltar aquello que históricamente es importante para crear identidad mediante las diferentes narrativas, estableciendo la posibilidad de relatos alternos a la colonialidad. Además, esos pasados cobran vigencia y constituyen la memoria del pueblo kayambi, de las comunidades de Pesillo y San Pablo Urco.

3. MÚLTIPLES DOLORES: RELATOS DE GÉNERO

Para el desarrollo de este último acápite se requiere señalar que los relatos de género son aquellos que tienen relación con las reivindicaciones femeninas. Esto, considerando el contexto en el que vivió Dolores Cacuango y su influencia para la aparición de otras lideresas, como la propia Tránsito Amaguaña, Rosa Alba, Angelita Andrango, entre otras.

Además, es importante indicar que algunos de los datos presentados corresponden a Raquel Rodas, en su libro *Dolores Cacuango: Gran líder del pueblo indio*, que explica por qué en Cayambe existieron tantas lideresas y de qué manera se articuló este enfoque de género en las luchas de Dolores, mencionado en el capítulo segundo de esta investigación. Como se señaló, la situación de los indios en las haciendas era de absoluta explotación, pues eran considerados casi bestias de carga⁸⁶ y

86 Para una referencia completa, revisar el capítulo titulado «Dolores, hermana», en Rodas, *Dolores Cacuango: Gran líder*.

las mujeres menos que eso, ya que ellas estaban sometidas a los abusos constantes por parte de los patrones, quienes —además de someterlas a extenuantes jornadas de trabajo de más de veinte horas—, también las violaban.

Semejante situación generó indignación en las mujeres de las haciendas que aún mantenían en su memoria histórica la presencia de mujeres cacicas que participaron activamente en la vida política de la zona, antes de la presencia de los españoles. Por eso la aparición de voces femeninas como la de Dolores, Tránsito, Angelita o Rosa fueron reconocidas y aceptadas en la comunidad, pese a que la mirada patriarcal sobre la mujer y su cuerpo ya había sido introducida al mundo indígena con la Conquista.

Dolores sentía en su piel los maltratos que recibían las mujeres: había vivido la discriminación de ser pobre, india y mujer. De ahí que una de sus luchas principales estuviera centrada en el respeto. Además, se debían eliminar las servicias de las haciendas; se debía reconocer un salario a las mujeres que ordeñaban las vacas y que acompañaban a sus maridos a la cosecha; la mujer y el hombre debían ser remunerados.

Hoy la participación femenina dentro de las organizaciones indígenas es más fuerte y muchas de ellas consideran a Dolores como la pionera en la defensa de sus derechos. Así lo señala Laura Pilataxi, expresidenta de la Corporación de Organizaciones Indígenas de Olmedo y Ayora (Coiño) y dirigente de la comunidad de San Pablo Urco:

La mujer no teníamos ni voz ni voto en esa época, en la política no podíamos ir a votar, no podíamos ser partícipe, como que la mujer era excluyente [excluidas]. ¡Allá!, que no teníamos mismo derecho que el hombre, que solo el hombre era valorado. En cambio, ella dijo: ¡No, las mujeres también tenemos mismo derecho!, y nosotros seguimos ese paso de tener mismo derecho.⁸⁷

En este relato encontramos una representación de Dolores propia de la memoria, el recuerdo y la historia oral. No existen referencias escritas sobre esta cita, sin embargo, el sentido que se le otorga como pionera en las luchas por la equidad es evidente; de la misma forma, la

87 Silvia Pilataxi, entrevistada por la autora, 21 de febrero de 2015, San Pablo Urco.

herencia de esa lucha por la igualdad de derechos pervive en el relato, en el recuerdo y en la identidad.

Para Lilián Guala, el logro de la educación implicó, para las mujeres, abrir un nuevo escenario de participación en puestos directivos, lo que fue posible gracias al trabajo de Dolores Cacuango:

El ser líder es otro de las cosas que nos ha dejado como herencia a las mujeres, que antes teníamos miedo a hablar al público, antes teníamos miedo a salir a las calles, incluso éramos prohibida, no solamente era el miedo. Teníamos que estar dedicadas a cuidar al marido, a los hijos, a los animales. Y ahora eso se va transformando en una igualdad de derechos. Si el hombre está en la parte directiva de la comunidad, pues la mujer también tiene ese derecho. Yo al menos por ese lado le veo uno de los principales y grandes aportes y logros que gracias a la lucha de Mama Dolores lo tenemos palpado en las comunidades.⁸⁸

En este relato, los significados que desde la memoria y la historia oral se otorgan a Dolores sobre la participación femenina son la lucha por la igualdad, la participación en espacios de decisión y el liderazgo, y estos, a su vez, fueron semilla para que en las comunidades contemporáneas las mujeres indígenas participaran activamente y en condiciones equitativas. Desde la perspectiva masculina también existe un reconocimiento a Dolores y su lucha por la igualdad; César Pilataxi relata así las luchas de género:

Ella empezó a luchar para que a las mujeres no le lleve de servicias desde menor de edad porque cumplían 10, 12 años y las mujeres obligados a ser servicias en las casas de los patrones, de los administradores [...]. Las servicias como quehaceres domésticos tenía que lavar la ropa, tenía que cocinar a los administradores, tenía que barrer los cuartos, tenía que servir a las mujeres de los administradores, de los patrones, a eso era lo que llevaba [...]. Lo que a mí me ha impactado también, estas compañeras que le llevaban eran objetos de violación por los patrones. Entonces por eso es que empezó a luchar Dolores Cacuango.⁸⁹

Este relato ratifica el significado de la lucha de Dolores por romper con la explotación a los indios, de hombres y mujeres. La memoria, el recuerdo y la historia oral convierten este hito en un momento de

88 Gualavisí, entrevistada por la autora.

89 C. Pilataxi, entrevistado por la autora.

reivindicación desde el género, pues la esclavitud era una carga pesada y lo era por partida triple en el caso de las mujeres, tal como lo señala Rodas. En su relato, Graciela Alba incorpora dos elementos interesantes: por un lado, la descripción de un tipo de maltrato al que sometían a las mujeres, y, por otro lado, la valoración de la lucha de mujeres como Dolores y Tránsito, en un contexto tan violento:

Dice que cuando alguien, al menos en las mujeres que no obedecían al cura o al patrón, les amarraban del guango de su cabello en la cola del caballo y les arrastraban por toda la hacienda, para que las demás vean y no hagan, no sean rebeldes, como ellos llamaban. Entonces, aparte de eso les perseguían, les obligaban a que se casen muy jóvenes, a que sean concubinas de los curas, de los hacendados. O sea, yo digo ¿será que alguna de las mujeres actuales tendremos el coraje de soportar todas esas cosas? Y, a pesar de que fueron violadas, fueron maltratadas, fueron ultrajadas como persona, como ser humano, tuvieron ese valor de levantarse y decir ¡no, no más!, y tuvieron esa capacidad, esa energía de organizar a la gente, de concientizar a la gente.⁹⁰

A pesar de la crudeza del relato de Graciela, también se identifica esa mirada reivindicativa a las mujeres que supieron poner fin a los maltratos. Resulta interesante la comparación que realiza entre el pasado y el presente para dar un significado mayor a la lucha. Cabe destacar también que ella no se refiere a Dolores en singular, sino conjuga en plural: «tuvieron ese valor de levantarse», lo que evidencia que sobre las luchas reivindicativas Graciela incorpora a otras lideresas a lo largo de entrevista, fundamentalmente a Tránsito Amaguaña.

En este sentido, también es importante señalar que a lo largo de la investigación se pudo detectar que varios relatos citaban a ambas mujeres como pioneras en estas luchas. De acuerdo con los registros históricos, fue Dolores quien invitó a Tránsito a sumarse a las organizaciones, los proyectos de educación y la exigencia de la tierra. Sin embargo, ante el paso de más de cuarenta años de la muerte de Dolores y la muerte más reciente de Tránsito (mayo de 2009), existe una suerte de traslado, de mezcla de historias y personajes. En esta línea se puede citar el relato de Andrés Quilo:

90 G. Alba, entrevistada por la autora.

En primer lugar, la educación se ha formado, entonces, ya ha nacido la educación. Entonces la discriminación fue cortando ya. Entonces, ya vino, se fue a Cuba, estudió así tanta lucha y se fue desterrado mandaron a Cuba, pero a la Dolores [...] le llevaron a zanja, por ahí les amontonaron, le quemaron y presionaron, le llevaron a Cuba. Pero en el Cuba entonces ha sido el partido comunista, pes, entonces allá le ha preparado más.⁹¹

Andrés Quilo demuestra en su relato una confusión entre los personajes. Dolores no viajó a Cuba para prepararse, sino Tránsito. Sin embargo, para Andrés esa preparación fue fundamental para el fin de la esclavitud. Parecería en este relato que más allá de si fue Dolores o Tránsito, es el inicio de la lucha lo que recuerda el significado más afectivo: el fin de la esclavitud. Para William Chinchuña, estas imbricaciones en los relatos tienen una razón:

Bueno, antes de la muerte de Tránsito Amaguaña, era solamente Dolores Cacuango, sino que ahora ya casi con esto de que fue más cerca la muerte de Tránsito Amaguaña, casi toda la labor se le ha pasado a ella, pero no es así, porque Dolores Cacuango es la que luchó, igual hizo el primer levantamiento ahí en la Hacienda de la Chimba, para ubicar los derechos que muchos años no les fueron inculcados a los indígenas.⁹²

En ese mismo sentido, César Pilataxi reflexiona sobre el tema y aporta además con algunas consideraciones que, desde su relato, hacen que las historias de Dolores y Tránsito se confundan y vuelvan una.

Tránsito Amaguaña no es la autora, ni tampoco de educación intercultural porque muchos hablan, dicen que ella es la autora de la educación. No, no, eso es falso, la historia están haciendo falsa, están falsificándose [...]. No sé por qué somos así los humanos, cuando muere, cuando algún liderazgo, un símbolo muere, entonces todo el mundo quieren hacerse dueño y quieren vivir de eso, entonces hay seguidores de Dolores y también quieren hacer figura de Tránsito Amaguaña y vivir de eso.⁹³

A pesar de la dureza de las palabras de César, aún no se pueden establecer las razones del porqué se generan estas imbricaciones en los relatos. Su posición personal es clara, pero desde la perspectiva

91 Quilo, entrevistado por la autora.

92 Chinchuña, entrevistado por la autora.

93 C. Pilataxi, entrevistado por la autora.

académica es necesario hacer una investigación específica que permita determinar las razones de estas imbricaciones. Tal vez una causa se pueda encontrar en la propia memoria que prioriza unos datos sobre otros y les otorga sentidos contemporáneos. La memoria es cambiante como lo es la propia comunidad. Siguiendo esta reflexión, podría ser que más allá de Dolores o más allá de Tránsito, ambas compañeras de lucha son símbolos de insurgencia.

Hasta aquí aquellos conceptos planteados para el desarrollo de la investigación han permitido determinar de qué manera la memoria y la historia oral se articulan en el presente. En este sentido es valioso el concepto de De Certau sobre las relaciones pasado-presente-futuro y cómo estas, mediante los relatos, nutren a la cultura y la comunicación, así como las relaciones entre memoria-recuerdo e historia, de la misma manera que los aportes de Rivera Cusicanqui en torno al valor epistémico de la historia oral.

Es por intermedio de estos relatos que se construye la identidad. El hecho de que en los relatos las características de Dolores como lideresa sean tan valoradas, así como sus luchas por la educación, la cultura y la política, es porque aún son parte del discurso indígena; aquello que se consideraba acabado, revive de manera permanente, tal como lo señala Jelin, y son estas formas narrativas, estas estrategias del contar, parafraseando a Rincón, las que se aplican a partir de la selección de unos relatos sobre otros.

Es profundamente significativo el sentido que se le da a la lucha de Dolores como un todo, separándola de esa suerte de disección que hace la historia tradicional sobre ella. Esta mirada es una clara muestra del valor epistemológico de la historia oral, que desde la perspectiva de Rivera Cusicanqui le otorga un carácter descolonizador a este tipo de relatos.

Asimismo, queda en evidencia que los relatos han determinado por sí mismos que lo que importa en la memoria son las nuevas significaciones que se le otorgan a hechos o personajes, significaciones ligadas a lo afectivo. La memoria es cambiante y se transforma como se transforman las comunidades y los recuerdos de un colectivo, en este caso del pueblo kayambi y las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo.

CAPÍTULO CUARTO

DOLORES: REPRESENTACIONES DEL PRESENTE

*Era una mujer cósmica, telúrica, como si la misma
Pachamama se expresara por su voz.*
—Juan Paz y Miño⁹⁴

Como se indicó en el primer capítulo de la investigación, se define como *imaginario* aquella representación que, de manera colectiva o individual, se crea sobre un hecho, una persona o una acción; imaginario es generar un sentido sobre algo, otorgarle un valor simbólico que trasciende su propia naturaleza.

En este capítulo, que constituye la parte final de la presente obra, interesa determinar cuáles son los imaginarios sobre Dolores, sobre la base de los conceptos expuestos en el capítulo inicial. Es importante señalar el aporte de Castoriadis, desde los imaginarios, para la interpretación de esos mundos propios que inventan los sujetos, construidos sobre la base de los valores que denomina *imaginarios radicales* y que son los que se desarrollan a continuación. Para el caso de la presente investigación se han identificado algunos elementos comunes en los

94 Citado en Rodas, *Dolores Cacuango: Pionera*, 90.

relatos que han permitido determinar los imaginarios radicales ligados a Dolores como símbolo, Dolores como madre y Dolores la leal, que se exponen a continuación.

1. DOLORES: SÍMBOLO, CAMINO Y GUÍA EN LA LUCHA POR LA IGUALDAD

Durante el desarrollo de la investigación, en varias entrevistas se hizo referencia a Dolores como símbolo, lo que constituye un poderoso imaginario radical sobre el personaje. Para varios interlocutores, Dolores representa un camino, una guía. Las luchas de Dolores son las razones por las que se la concibe de esa manera, así como el hecho de que se la considera una de las lideresas más representativas de la comunidad, cuya participación en organizaciones nacionales e internacionales permitió a los indígenas proyectarse en el escenario político nacional. Asimismo, fue pionera en la exigencia de los derechos de los campesinos a un salario, a la tierra, a la educación, en suma, a la igualdad de trato.

Es innegable que los cambios en los contextos nacional —los cambios legislativos generados por el triunfo del liberalismo en el país, el auge de los movimientos sindicales vinculados a las tendencias socialistas y comunistas— e internacional —la consolidación del socialismo en Cuba y la Unión Soviética— influyeron en la organización de los primeros sindicatos. Sin embargo, también es necesario señalar que la frecuente explotación del sistema hacendatario sobre los indios y la supresión total de sus derechos se convirtieron en los detonantes de las profundas manifestaciones que se generaron en las haciendas de Cayambe.

En ese contexto, Dolores se construyó y la gente de su comunidad la recuerda: «Es como un símbolo. Entonces ella se comenzó la lucha, entonces toda la explotación se cortó, entonces por eso es como un símbolo».⁹⁵ «Entonces mama Dolores era guía, era camino, era luz».⁹⁶ Las palabras de César Pilataxi son contundentes en este sentido. El liderazgo de Dolores la ha transformado en un símbolo que representa al movimiento indígena tanto desde la tenacidad en la lucha como en la reivindicación de su cultura; al ser un símbolo, Dolores también se

95 Quilo, entrevistado por la autora.

96 C. Pilataxi, entrevistado por la autora.

convierte en un ejemplo, en un camino a seguir para los indígenas contemporáneos, en la guía y luz en la que sostienen sus luchas cotidianas en la actualidad.

Para su hijo Luis Catucuamba, Dolores dejó la libertad a su gente: «Esa es la herencia que ha dejado mi madre, la buena recompensa: la lucha, la tranquilidad, todo; ahora ya no existe esclavitud como antes existía, esclavizados; todos esos cambios dejó conquistado mi madre y otros compañeros más».⁹⁷

Una de las características más representativas de Dolores y que fue referenciada por varios entrevistados era su liderazgo. William Chinchuña, por ejemplo, se refiere a Dolores de la siguiente manera: «Sería una mujer líder a tiempo completo, porque no solamente era a lo que estaba en la organización, sino en la vida misma. Era líder, y eso digo: ¿cómo sería el poder dirigirse a tanta gente sin la amplificación que tenemos hoy, no? Entonces eso es muy relevante para que la Dolores Cacuango sea reconocida hasta el día de hoy».⁹⁸

Víctor Colcha, desde la sencillez de sus palabras, reconoce en Dolores un símbolo, un ejemplo a seguir: «Nosotros tenemos un símbolo de lucha, nosotros tenemos aquí fotografías, tenemos pintados. Siempre estamos hablando en las reuniones. Así estamos con Dolores Cacuango al frente. Como se dice: Nuestra gente es como la paja en el cerro, que-man, pero vuelta vuelven a retoñar. Entonces ese es nuestro símbolo, que siempre estamos en eso».⁹⁹

La frase de Víctor «estamos con Dolores Cacuango al frente» es contundente en la medida en la que la ubica como guía de la comunidad a la que representa, la nombra como una lideresa que acompaña a su pueblo. Dolores murió hace más de cuarenta años, pero sigue presente en la comunidad, la acompaña y además la guía, pues al estar al frente es la que señala el camino a seguir.

El imaginario de Dolores como guía también se sostiene en las referencias que se hacen sobre su liderazgo: «Dolores Cacuango fue una líder indígena que ella luchaba, ella fue una mujer fuerte que no le importó enfrentarse a los patrones, que mucha gente antes tenían

97 Catucuamba Cuango, entrevistado por la autora.

98 Chinchuña, entrevistado por la autora.

99 Víctor Colcha, entrevistado por la autora en San Pablo Urco, 7 de febrero de 2014.

que arrodillarse pedirles disculpas o perdón por todo. Entonces ella sobrepasó todas esas barreras y lo pudo enfrentar».¹⁰⁰

Para Andrés Quilo, presidente de la comunidad de San Pablo Urco, Dolores representa un símbolo actual, vigente y articulado al presente.

La importancia de Dolores Cacuango es la lucha actual. Entonces eso está incrementado todo, tanto nacional, internacional se ha incrementado en grande. Entonces a través de eso vienen los proyectos o alguna lucha dentro de la comunidad. Las comunidades entonces se van criando, entonces, esa es la ventaja que entonces buscan la manera. Entonces es como un símbolo. Entonces ella se comenzó la lucha, entonces toda la explotación se cortó, entonces por eso es como un símbolo. Un símbolo de Dolores Cacuango.¹⁰¹

Dolores es considerada no solamente desde el imaginario colectivo, sino desde la historia formal, como uno de los personajes más relevantes dentro de los movimientos y luchas reivindicativas impulsadas desde el sector indígena. Esta característica se fundamenta en su liderazgo, que culminó con transformaciones importantes dentro del sistema hacendatario: el pago de salarios a los indígenas, el reconocimiento del derecho a la tierra, la educación bilingüe, la creación de los sindicatos indígenas y luego la FEI. Estos hitos y relatos vinculados fueron ahondados en el capítulo anterior. Sin embargo, es importante retomarlos para puntualizar la importancia del imaginario Dolores como símbolo.

Es necesario recordar que el símbolo representa; es decir, un símbolo sintetiza una serie de sentidos que se le otorga. Desde esta perspectiva, encontrar un imaginario sobre Dolores Cacuango vinculado a este concepto es profundamente significativo en la medida en que articula aspiraciones, anhelos y sueños de un colectivo, en este caso del pueblo kayambi, a la vez que le otorga una vigencia en el tiempo. Se asume a Dolores presente, acompañando otras luchas, pero siempre al frente, liderándolas.

Los imaginarios sobre Dolores ligados a su representación como símbolo, camino y guía en la lucha por la igualdad se sostienen en valores y características que se otorgan al personaje: valentía, liderazgo, tenacidad y amor por su pueblo, por citar algunos. Se hace esta

100 Guala, entrevistada por la autora.

101 Quilo, entrevistado por la autora.

puntualización porque a partir de estos valores y características se refuerzan discursos reivindicativos del sector indígena: la lucha por sus derechos, el respeto a su cultura, la exigencia por mayores espacios de participación, el empoderamiento de las mujeres en espacios dirigenciales y de representación.

En este punto, es necesario hacer una alusión a lo que se definió en el marco conceptual a propósito de los imaginarios. De acuerdo con lo expuesto por Cabrera, el imaginario permite crear escenarios deseables, a partir de los cuales se realizan construcciones identitarias colectivas. Dolores representa esa construcción identitaria y ese imaginario está construido sobre valores como el liderazgo.

No obstante, aún hay algo más: ese liderazgo se articula a la unidad y esta es clave para la lucha. Esto es interesante porque la unidad es una de las características que Sánchez-Parga mencionaba cuando hablábamos de comunidad. Es decir, en este imaginario de Dolores símbolo se articulan los valores (Castoriadis) atribuidos a una lideresa, sobre los cuales se construye su representación, y la clave para la comunidad indígena: la unidad.

2. DOLORES, LA MADRE SABIA

Si algo se reconoce de Dolores Cacuango en el discurso político, no solo indígena sino nacional, es su sabiduría, que está estrechamente ligada a su dimensión espiritual. De manera recurrente se citan sus metáforas en torno a la unidad, a la lucha y a la necesidad de la organización del movimiento indígena. Son estas mismas frases y esta misma sencillez con la que compartió su lucha de vida, que aún recuerdan los herederos de su legado y que, desde el aporte de Muyolema, tienen un sentido político profundo.

Además, la mención de su nombre no viene sola: suele venir acompañada del sustantivo *madre*: Mama Dolores Cacuango, Mama Dulu. Esa referencia a Dolores como madre tiene varias razones; una de ellas la comparte Lilián Gualavisí.

[Suspira profundamente] No te digo que hasta se nos hace nuestro corazón se nos hace pequeño porque es nuestra madre. Es una mujer que dio su vida por sus hijos, dio su vida para que tengamos lo que tenemos, dio su vida para que tengamos tierras donde vivir, donde cultivar, de qué comer,

dio su vida para que tengamos la educación digna que ahora tenemos, dio su vida para la libertad que ahora la tenemos. Y es nuestra madre. Es la madre del movimiento indígena.¹⁰²

En esa misma línea, Graciela Alba, bisnieta de Tránsito Amaguaña, se refiere a ambas lideresas de la siguiente manera:

Ellas fueron las que nos protegieron, ellas fueron las que nos enseñaron a vivir, ellas fueron las que nos crecieron, prácticamente nos amamantaron con sus ideas, con su fortaleza, con sus energías. Ellas realmente son nuestras madres, de no haber sido por el amor de ellas, por la protección de ellas, por esa tenacidad, por esa entrega, no hubiésemos estado en lo que estamos ahora.¹⁰³

Ambas entrevistadas coinciden en la definición de Dolores como madre por las luchas reivindicativas emprendidas por ella; coinciden también en que fueron estas luchas las que transformaron la situación de los pueblos indígenas y los han llevado a vivir una vida en donde sus derechos son reconocidos por el Estado ecuatoriano. Afirman, además, que estas luchas fueron posibles por el amor de Dolores a su pueblo, el amor que siente una madre.

El imaginario de la Dolores madre sabia también se construye sobre valores y características, que Agudelo señala como importantes para la construcción de los imaginarios. Además, los imaginarios permiten a los miembros de una comunidad identificar su propio mundo, en este caso a partir de Dolores, cosa que los distingue de otros grupos, los autorreferencia y les otorga una capacidad de alteridad.

El imaginario de Dolores como madre se consolida desde los valores que se le atribuyen: generosa, entregada, luchadora y comprometida. En contraposición al imaginario del mundo judeocristiano de madre sufrida, representado en la imagen de la Virgen Dolorosa, en el mundo kichwa, la madre mira y lucha por todos; aquí se marca una diferencia sustancial entre ambos mundos. En este mismo sentido, el relato de Víctor Colcha refuerza esta interpretación.

Ha sido como una madre para todo, como digo, para todo indígena. Ella no ha escogido, no ha dicho ella «Acá nomás voy a luchar», ese voy a dejar

102 Gualavisí, entrevistada por la autora.

103 G. Alba, entrevistada por la autora.

que también que hagan o que suceda. Si no que ella ha sido como la madre de todos, o sea: ella ha luchado por todos. Por eso, para ella no ha habido diferencia, ni mestizos, ni negros, ni indios. O sea, ella ha luchado por todos y por eso la recordamos como Mamá Dolores Cacuango.¹⁰⁴

La Dolores madre es, desde el imaginario, la Dolores que no hizo distinción en su lucha; la que fue más allá de su familia, de su *ayllu*, de su comunidad, y articuló el movimiento a otros sectores: desde San Pablo Urco, pasando por La Chimba, Pesillo, Moyurco, Cangahua, hasta Quito, y en el proceso cobró relevancia nacional e internacional. La concepción de Dolores como madre revela también la razón por la cual su nombre está presente en los discursos organizativos no solo de San Pablo, sino del sector indígena.

En esta línea, Dolores articula valores, pero también representa aquello que para los indígenas es importante: la unidad. Este tema fue señalado antes pero nuevamente se identifica, lo que confirma, una vez, más, la validez de aquellos argumentos planteados por Sánchez-Parga: la comunidad es una matriz cultural donde se genera la vida.

Esta denominación de *mama*, además, obedece a un tema afectivo, pues dentro del mundo indígena a aquellas personas a quienes se considera sabias se las llama *taita* o *mama*, porque la sabiduría es, en suma, una dimensión espiritual. Dolores es *mama* tanto desde el aspecto afectivo como desde el reconocimiento de su sabiduría y, por tanto, desde la espiritualidad.

Desde la vida cultural de nosotros una persona que vela por los demás se transforma en *taita* o *mama*, una persona que tiene conocimientos, sabidurías para nosotros es el *taita* o es la *mama*. El *taita* es el que tiene mayor conocimiento, el que orienta, el que lidera, el que da como luz [...] Entonces por eso tenía sabiduría, tenía conocimiento, por eso respetada y por lo tanto era *mama*, es la *mama*.¹⁰⁵

En este mismo sentido, se aluden a algunas de las frases de Dolores de manera permanente como muestra de su sabiduría. Sobre este punto, como se señaló en el capítulo anterior, muchas de las citas no corresponden desde la mirada histórica a Dolores por las imprecisiones

104 Víctor Colcha, entrevistado por la autora, 7 de febrero de 2015, San Pablo Urco.
105 C. Pilataxi, entrevistado por la autora.

que pueden presentar, sino a la memoria que permite conocer esos recuerdos, transmitidos a través de la oralidad y que dan cuenta de los significados que se construyen en torno a la figura de Dolores.

Esa misma reflexión se aplica a los imaginarios de Dolores. Son los significados que se encarnan en Dolores y trascienden a su tiempo lo que se construye sobre los valores, los cuales se incorporan, recontextualizan y resignifican de manera permanente en los discursos contemporáneos.

Ahora bien, uno de los elementos encontrados en las entrevistas sobre el imaginario radical que se construye sobre Dolores Cacuango como madre y que llamó la atención fue la vinculación de Dolores con la Pachamama, en una suerte de antropomorfización.

Ella siempre decía que ha luchado por la tierra porque es la Madre Tierra, entonces ella cuando defendió la tierra decía que es nuestra tierra. Por eso ella tiene un lema que decía somos como la paja del cerro, aunque nos corten volveremos a crecer. Entonces por más que nos mutilen, lo que sea, nunca vamos a perder porque la tierra es nuestra madre. Entonces ella a la tierra lo caracterizaba como Madre Tierra, entonces por eso hasta ahora es las fiestas de la cosecha en honor a la Madre Tierra, entonces desde ahí que a ella le dicen también como Mama Dolores, igual a Tránsito le decían Mama Tránsito.¹⁰⁶

Es revelador este elemento en las entrevistas realizadas, al considerar la importancia que la Pachamama tiene en el mundo indígena: la tierra es madre. De ella se nace y a ella se regresa, es vida, es sagrada, es todo.

En este mismo sentido, Rosa Alba refiere lo siguiente: «Ella ha sido como la madre de nuestra tierra, Madre Tierra que ella ha sabido, como dice, ha sabido tener fe, de todo ha sabido llevar, ha sabido tener con la naturaleza, también ella de todo ha sabido tener fe».¹⁰⁷ Madre Tierra-Mama Dolores: esta relación complementaria desde el imaginario le otorga a Dolores un valor profundamente espiritual, pues ya no solo se la mira como una luchadora, sino que adquiere un significado más profundo en esa relación. Dolores, debido a sus luchas por la tierra, es tan sagrada como la Pachamama; no es objeto de culto como la

106 Guala, entrevistada por la autora.

107 R. Alba, entrevistada por la autora.

Madre Tierra, pero evidencia la trascendencia de Mama Dolores a una dimensión espiritual, precisamente por su participación política.

Esta relación, que se establece en el imaginario entre Dolores y la Pachamama, se ancla también en los conceptos indígenas de la relación entre el ser humano y la tierra, basada en el respeto y la relación armónica que existe entre ambos. Esa relación de equilibrio y comunicación constante, de acuerdo con el testimonio de Graciela Alba, es lo que caracteriza al mundo indígena y que Dolores representaba: «Era una mujer que se identificaba con nuestros saberes ancestrales, mujer que respetaba la Madre Naturaleza, que invocaba los astros, que invocaba nuestro Taita Inti, que también creía en cuestiones de espiritualidad y que defendía mucho a su gente, que se sentía indignada de tanta injusticia, de tanto maltrato».¹⁰⁸

Esta antropomorfización de la naturaleza a través de Dolores también se puede considerar un imaginario, que se construye mediante la relación entre las luchas de Dolores por la tierra y el significado de la tierra para los pueblos indígenas. Esto se debe a que Dolores basó su lucha en que la tierra sea devuelta a los indios; una lucha reivindicativa sostenida sobre la profunda relación entre la tierra, la persona y la vida.

Este principio de la cosmovisión andina le da a Dolores, por medio de esta antropomorfización, un valor tan sagrado como la propia Pachamama. Dolores encarna a la tierra y la encarna por esa entrega a una lucha solidaria; la encarna al ser concebida como madre, como generadora de vida. Después de todo, la lucha de Dolores permitió a los indígenas de las haciendas romper con la esclavitud a la que estaban sometidos.

En síntesis, el imaginario de Dolores como madre sabia y espiritual se construye a partir de tres miradas. La primera, sostenida en los valores simbólicos que la comunidad le asigna a Dolores: la madre justa, la que piensa en todos. La segunda, Dolores expresa su sabiduría mediante metáforas sencillas, que aluden a la cotidianidad: Dolores, como madre, enseña, aconseja y transmite conocimientos.¹⁰⁹ La tercera: el imaginario de Dolores como madre se fusiona con el concepto de Pachamama: ambas generadoras de vida, ambas sagradas para su pueblo.

108 G. Alba, entrevistada por la autora.

109 Sobre este rol de la mujer como transmisora de conocimientos se desarrolló una reflexión en el capítulo segundo.

Para cerrar estas reflexiones, es necesario recalcar que estos imaginarios le otorgan valores y características a Dolores que son los que se conservan en la memoria: entrega, sencillez, equidad, sabiduría y relación con lo espiritual (Mama Dolores-Pachamama), que se resignifican de manera permanente.

3. DOLORES, LA LEAL Y LA HONESTA

Uno de los imaginarios comunes en las entrevistas en torno a Dolores Cacuango tiene que ver con valores como lealtad y honestidad, lo que en el mundo indígena se conoce como *rurawa* o ética; son valores que cobran particular importancia al momento de reconocer a Dolores como lideresa. En este punto se citará nuevamente a Graciela Alba, pues aporta en la identificación de este imaginario.

Sé que es una de las mujeres emblemáticas dentro de nuestra cultura; es insignia de lucha, de valor, de tenacidad, de sencillez y de mucha honradez. Es una de las mujeres más valientes que ha tenido nuestra historia, mujer de carácter, mujer estricta, mujer radical, mujer que se identificaba con nuestros saberes ancestrales, mujer que respetaba la Madre Naturaleza, que invocaba los astros, que invocaba nuestro Taita Inti, que también creía en cuestiones de espiritualidad y que defendía mucho a su gente.¹¹⁰

En el testimonio de Graciela se encuentran varias de las cualidades y valores que se le asignan a Dolores desde este imaginario, que la representan como lideresa y referente del movimiento indígena, y dentro de esos valores, se destaca la honestidad. Es necesario recordar que en las comunidades indígenas los tres principios que rigen su vida son *ama killa*, *ama llulla*, *ama shua*; es decir: no robar, no mentir, no ser ocioso. Estos principios son parte de su *rurawa*.

Al respecto existe un debate académico sobre el origen de estos principios: de acuerdo con las crónicas de Guamán Poma de Ayala,¹¹¹ existen referencias a ellos en el Imperio inca. Sin embargo, también hay una discusión que habla sobre la configuración de estos principios en la hacienda, de forma que se garantice la mano de obra. Más allá de estos

110 G. Alba, entrevistada por la autora.

111 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno* (Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980), <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>.

orígenes, es innegable que *ama killa*, *ama llulla*, *ama shua* son parte de la cosmovisión indígena y su concepto de justicia. Si se analiza la vida de Dolores, se encuentra coherencia con estos principios, lo que muestra lealtad y honradez a su pueblo y su cultura.

Sobre Dolores, Laura Pilataxi dice lo siguiente: «Ha sido una persona de carácter, de honestidad, transparencia, humildad; respetuosa».¹¹² Cada uno de los valores enunciados reflejan a una lideresa íntegra; es precisamente esta integridad la que ha marcado su influencia tanto dentro de su comunidad como en el movimiento indígena.

Ciertas prácticas político-partidistas han generalizado que la traición a ciertos principios, a las causas comunes, sean muy frecuentes no solamente dentro del movimiento indígena, sino en el ejercicio de la política en general. Años de maltratos y exclusión generan ese imaginario dentro de los movimientos: la traición está a la vuelta de la esquina. Sin embargo, a Dolores Cacuango se la recuerda como leal y fiel a sus principios.

Pienso que ella siempre debió haber sido solidaria, no creo que fue egoísta con el resto y por eso juntó a tanta gente para lograr la organización que ella fundó [...]. Nunca debió haberse olvidado de que estaba atrás de ella un pueblo, por eso es que nunca fue capaz de negociar, no creo que le debió haber faltado oportunidades de decir: «Sabes que te damos esto o esto y deja de luchar». Nunca perdió esa honestidad, la transparencia, la humildad, pienso que así debió haberse manejado Mama Dolores Cacuango.¹¹³

Para Lilián Gualavisí, quien además es una lideresa del pueblo kayambi, Dolores es un referente por sus valores éticos, por lealtad demostrada durante toda la vida y la entrega por su pueblo. En el relato de Lilián es importante la mención que hace sobre la traición: al parecer este sería un elemento diferenciador entre Dolores y otros/as dirigentes. Dolores nunca traicionó a pesar de las oportunidades, nunca negoció; su lealtad siempre estuvo hacia su pueblo.

Siguiendo estas reflexiones, César Pilataxi expresa la lealtad de Dolores al Partido Comunista, con el cual conformaron los sindicatos campesinos en la zona de Cayambe y, años después, la FEI.

112 L. Pilataxi, entrevistada por la autora..

113 Gualavisí, entrevistada por la autora.

Como principios políticos es que ella era muy leal al Partido Comunista, por eso incluso en los años 30, cuando en Unión Soviética plantean para avanzar hacia el comunismo y entonces, del socialismo pasar hacia el comunismo [...]. Entonces, muchos dirigentes no estaban de acuerdo, entonces se dividieron, primero fundaron el Partido Socialista aquí en el Ecuador y luego se divide cuando se crea Partido Comunista. Y Dolores Cacuango va por el Partido Comunista por ser leal, entonces ella [es] uno de los principios leal, ser firmes, o sea con sus dirigentes.¹¹⁴

A lo largo de este capítulo se han identificado aquellos imaginarios que se construyen en torno a Dolores Cacuango y se han exhibido las formas en que la comunidad la representa y la recuerda. Se demostró, además, que estos imaginarios están contruidos sobre valores y características que, desde la memoria, se han transmitido entre generaciones. Los imaginarios radicales le dan a Dolores un valor ontológico, la transforman en símbolo, en madre, en representación de la honestidad y la lealtad. Le otorgan un valor simbólico en el que construye un pueblo su identidad, su autonomía colectiva, su alteridad, al tiempo que fortalece una forma propia de organización, una matriz cultural.

Dolores ha trascendido en el tiempo y lo ha hecho porque representa a la lideresa que hasta hoy guía a un pueblo en las luchas y lo acompaña desde el legado de su ejemplo. Sabiduría, entrega, tenacidad y honradez son valores atribuidos a Dolores por los/as entrevistados/as, lo que cobra relevancia en la medida en que también son valores que anhelan dentro de sus propias prácticas dirigenciales.

Es importante señalar también que uno de los hallazgos más interesantes se centró en la antropomorfización de la Pachamama en Dolores Cacuango. Es interesante en la medida en que no se han encontrado alusiones al respecto en las investigaciones consultadas, realizadas en años anteriores. Parecería que esta relación es mucho más contemporánea y evidencia una nueva resignificación de Dolores. Más allá de su influencia como lideresa, también está su carácter espiritual como la tierra misma.

A modo de conclusión de este capítulo, es necesario puntualizar el hecho de que los imaginarios encontrados sobre Dolores confirman la vigencia de su recuerdo en la memoria oral articulada al recuerdo. Al

114 C. Pilataxi, entrevistado por la autora.

llegar al final de este acápite se requiere volver a aquellas preguntas con las que inició esta investigación: ¿Qué tipo de relatos e imaginarios se han construido sobre Dolores Cacuango en las comunidades indígenas de San Pablo Urco y Pesillo? ¿Qué tipo de información se transmite, a partir de la oralidad, en esas comunidades y qué tipo de imaginarios se construyen sobre Dolores Cacuango? Los dos últimos capítulos han aportado información para responder estas preguntas, desde la tipología de relatos planteados y los imaginarios presentados, junto con las conclusiones a las que se ha llegado en esta búsqueda de Mama Dulu en la memoria oral de su pueblo.

CONCLUSIONES

Cuando inició esta investigación, se partió de la necesidad de identificar los relatos e imaginarios que se construyen sobre Dolores Cacuan- go en el pueblo kayambi y en las comunidades de Pesillo y San Pablo Urco, frente a los de Dolores Cacuan- go de Raquel Rodas y Armando Muyolema. La pretensión fue descubrir lo que en la memoria oral de estas comunidades pervivía sobre Dolores, a propósito de la revitaliza- ción de la memoria oral como fuente válida y vigente de conocimiento.

En este sentido, se planteó una diferenciación entre la construcción de Dolores desde la historia y la construcción de Dolores desde la me- moria, mediante los relatos en las comunidades. Ambas Dolores tienen elementos que convergen, sobre todo los relacionados con los relatos culturales y étnicos, y los relatos políticos y de género. En cada uno de estos se encontró a una Dolores ligada a procesos de lucha, de cambio y de insurgencia de lo indio. La única diferenciación entre ambas estaba en los métodos del relato.

En los textos de Rodas, además de los relatos, la autora verifica fe- chas, lugares y acontecimientos con las herramientas de las que dispone la historia. Desde la memoria, los relatos de Dolores se distancian de la verificación para convertirse en relatos verosímiles, articulados a los significados que habitan en la memoria y que se vinculan al recuerdo. Estos elementos son los que configuran la identidad. En otras palabras: es a partir de la memoria que se siguen construyendo los relatos de

Dolores y la convierten en un símbolo de la identidad de las comunidades indígenas.

Considerando estos aspectos, las entradas planteadas para determinar los relatos que se construyen hasta la actualidad sobre Mama Dulu fueron tres: relatos culturales y étnicos, relatos políticos y relatos de género. En cada uno de ellos los testimonios de las personas entrevistadas confirmaron que la memoria de Dolores Cacuangó está vinculada a conceptos y sentidos valorados según la contemporaneidad. Estos conceptos son convergentes en los relatos construidos por Rodas, la diferenciación está en la exactitud de las fechas o lugares. Son los sentidos de la memoria los que primaron en los interlocutores.

En los relatos culturales, por ejemplo, se descubrió lo que hasta la actualidad significa la construcción de las escuelas bilingües: fueron y son espacios para romper la esclavitud a la que se veían sometidos, a la exigencia del respeto por sus derechos y el rescate de la cultura, de las formas de entender el mundo desde su propia visión, a través del kichwa; fueron y son espacios de insurgencia y revitalización de lo indio. En este mismo sentido, las escuelas se convierten en el relato contemporáneo en un espacio para la revitalización de la cultura: la música, el bordado y la agricultura. Las escuelas no son solamente espacios para aprender la cultura de *los otros*, en este caso, de los mestizos, sino también son lugares de insurgencia según la revitalización de sus propias manifestaciones culturales.

Sobre los relatos políticos destaca la alusión a la unidad como eje sustancial de la lucha. Nada es posible si la comunidad, si el pueblo no está unido. Y Mama Dulu encarna esa lucha tanto desde su práctica como desde su pensamiento. Las alusiones a las frases de Dolores son permanentes en los relatos y de la misma manera que sucede con los datos históricos de las escuelas, no importa tanto la forma en la que se dicen, sino el significado que tienen para los/as entrevistados/as. Son esas construcciones de sentidos las que mantienen vigentes estos pensamientos en la memoria.

De esta manera, los textos de Rodas coinciden con los valores que perviven en la memoria sobre Dolores. Adicionalmente se contó con la perspectiva de Armando Muyolema, cuyo análisis político al discurso de Dolores le otorga un valor epistémico profundo, adelantado y plenamente vigente en la propuesta del concepto de inter y multiculturalidad.

En cuanto a los relatos de género se destaca también a Dolores como pionera, como lideresa, como luchadora por la equidad. Las mujeres entrevistadas se refieren a ella como la mujer que abrió el camino para la participación femenina en la dirigencia indígena. Sin embargo, queda la interrogante de hasta qué punto este relato no es solamente una enunciación; es decir, cuánto de esta proclama se aplica efectivamente en la organización indígena, cuántas mujeres ejercen cargos dirigenciales y cuántas han logrado cambios sustanciales dentro de las organizaciones.

Fue importante descubrir en los relatos que las mujeres eran quienes contaban las historias y se encargaban de esta transmisión de conocimientos a través de lo oral. Fueron las madres y abuelas de los/as interlocutores quienes preservaron la memoria y la transmitieron a las personas entrevistadas. Algunas de las mujeres consultadas también se asumen a sí mismas como transmisoras de conocimientos. Puede interpretarse, entonces, que uno de los roles sociales asignado a las mujeres, tal vez de manera implícita, es la preservación de la memoria.

En torno al análisis de los relatos obtenidos es evidente que se encuentran dos Dolores, pero no por ello antagónicas. Desde Rodas importa lo que se dice de Dolores y la verificación que exige la historia; desde la memoria se recuerda a Dolores y se le otorgan significaciones más acordes al contexto actual. No obstante, al vivir condiciones de exclusión y marginalidad por parte del poder, las mismas luchas de hace cincuenta años siguen vigentes. Las imprecisiones históricas surgidas en los relatos no merman el sentido que Dolores tiene para la comunidad, pues desde la memoria oral se resaltan los grandes hechos que son parte de las construcciones identitarias indígenas: la unidad como base de la organización, del *ayllu* y de la comunidad, la fortaleza como sustento de la lucha, la educación como espacio de reafirmación cultural y resistencia.

Asimismo, se han identificado tres imaginarios que son recurrentes en los testimonios obtenidos. Uno se relaciona con Dolores Cacuango como símbolo, tema que incluso se había expuesto al inicio de la investigación. Discursivamente, Dolores es un símbolo de liderazgo del pueblo indígena. Ahora bien, este imaginario radical se construye sobre la base de los valores que acompañan a Dolores en esta imagen como símbolo y guía: la sabiduría, el liderazgo, la lucha ineludible,

el discurso potente, la valentía, su dimensión espiritual y su ética. Cada uno de estos valores es frecuentemente señalado por las personas entrevistadas.

El imaginario de Dolores como madre sabia alude también a valores que desde el colectivo se le otorga: generosidad, entrega, amor, consecuencia. Con frecuencia se señala a Dolores como la madre que luchó por todos, incluso como la madre del movimiento indígena. En este imaginario llamó la atención el hecho de que se hiciera alusión a una relación entre Dolores y la Pachamama como parte de un mismo relato, en una suerte de antropomorfización de la segunda en la primera.

Ese hecho puede ser considerado como una interpretación mucho más reciente y relacionada con la emergencia de los discursos de armonía entre los seres humanos, la vida y la naturaleza, que son parte de la cosmovisión indígena, pero que han emergido desde el discurso político en los últimos años. El valor sagrado de la tierra y el valor sagrado de Dolores se unen para presentarnos a una Dolores tierra, a una Dolores madre, a una Dolores generadora de vida. No es excesivo decir que es una interpretación más contemporánea en la medida en que los conceptos de armonía con la naturaleza, que son propios de la espiritualidad indígena, son la base de una disputa discursiva entre el Estado y los movimientos indígenas. En esta disputa, Dolores antropomorfizando a la Pachamama es un símbolo insurgente desde lo indígena, pues representa a este sector y no al Estado.

En este mismo sentido, Dolores tiene una doble significación desde lo indígena: por un lado, desde la oralidad se la recuerda por el significado de sus luchas; y por otro, desde el valor espiritual y sagrado de la Pachamama. Dolores, en los relatos e imaginarios, ha transmutado en la Pachamama y la Pachamama se antropomorfiza en Dolores, estableciendo una relación sagrada-espiritual entre ambas.

Sobre el imaginario de Dolores desde los valores de la lealtad y la honestidad, Mama Dulu se convierte en la antípoda de la traición, pues en algunas de las entrevistas realizadas apareció de manera recurrente la alusión a la traición. Ciertas prácticas político-partidistas han llevado al pueblo kayambi y a las comunidades de Pesillo y San Pablo Urco a una suerte de desilusión de su dirigencia. El imaginario de Dolores como una dirigente leal y honesta emerge en estos relatos como un ejemplo de lo que deberían ser las prácticas dirigenciales. Dolores jamás

traicionó al movimiento, nunca vendió sus convicciones, siempre fue leal a su gente; en los imaginarios se destaca su ética.

Es importante señalar también que en los relatos obtenidos se identificó una suerte de confusión entre dos figuras representativas para las comunidades: Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña. Si bien es cierto fue Dolores la que empezó la lucha por la tierra y por la educación, también Tránsito fue parte de ella. Sin embargo, en los caminos de la memoria estos relatos se entrecruzan, se imbrican, se mezclan, confundiendo detalles de las historias de ambas mujeres.

Algunos/as de los/as entrevistados/as consideran que esta mezcla de relatos es producto del tiempo. Tránsito fue una figura presencial en las comunidades hasta 2009. Dolores murió en 1971. Tal vez esa presencia física marca aún los relatos. No obstante, es importante destacar que más allá de lo que ambas mujeres hicieron durante sus vidas, el sentido de sus luchas se conserva vigente en la memoria. Como se dijo en el capítulo tercero de esta investigación, no importa el hecho en sí, sino la significación que hasta ahora se conserva de las dos mujeres.

Es importante señalar que en las evidencias obtenidas de la investigación, hay dos escenarios donde la figura de Dolores se evoca de manera permanente; en uno, desde los discursos políticos del sector indígena, el personaje Dolores se convierte en un símbolo identitario innegable; y en otro, desde lo cotidiano, desde el relato de los miembros de su comunidad, se la recuerda mezclando su vida con Tránsito. En el primer escenario, Dolores se muestra como lideresa; en el segundo, Dolores es una inspiración tanto como lo es Tránsito. Ambas son omnipresentes en los relatos e imaginarios. Finalmente, la investigación permitió encontrar a esa Mama Dulu que revive permanentemente en los relatos, una Dolores transformada. La Dolores que pervive representa mucho los valores y significados en los que se construye la identidad indígena; sin embargo, es una Dolores que se confunde con la memoria de Tránsito.

La investigación permitió tener un acercamiento al mundo indígena, con sus propias contradicciones y generosidades. Sin duda, esta obra alimentó en la autora el interés por la memoria, por los mecanismos que la componen, por la forma en la que opera y la necesidad de hurgar por sus caminos para encontrar personajes vívidos en la memoria oral y olvidados en otros relatos.

Es imposible determinar si con el paso del tiempo los relatos de Dolores y Tránsito terminen fusionando a ambos personajes. Es probable que suceda, tal como se demuestra en algunos de los relatos y testimonios que son parte de la investigación. Pero se concluye que desde la memoria oral se priorizan unos hechos sobre otros; es el mecanismo del recuerdo que opera a partir de los afectos. Tal vez esta priorización, para el caso de Dolores, está centrada en lo que representa y se articule a otras lideresas, como Tránsito, en esta significación. No obstante, Dolores es un símbolo de la identidad indígena y es muy probable que se la siga incorporando en los discursos políticos del movimiento. El tema está en garantizar que esta memoria sobre Dolores no se diluya en los relatos de su pueblo.

Tal vez desde esta mirada investigadora no se logre comprender por qué se genera esta mezcla de personajes; no obstante, después de escuchar los relatos es comprensible que, desde las miradas indígenas, el mundo es un todo y en ese todo confluyen aquellos personajes que fueron, son y serán parte de una memoria colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves, Jorge. «La historia oral y de vida: Del recurso técnico a la experiencia de investigación». En *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*, coordinado por Jesús Galindo Cáceres, 207-76. Ciudad de México: Addison Wesley Longman, 1998.
- Agudelo, Pedro Antonio. «(Des)hilvanar el sentido/los juegos de Penélope: Una revisión del concepto imaginario y sus implicaciones sociales». *Uni-Pluri/Versidad* 11, n.º 3 (2011): 1-18. <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/unip/article/viewFile/11840/10752>.
- Albornoz Peralta, Oswaldo. *Dolores Cacuango y las luchas indígenas de Cayambe*. Guayaquil: Claridad, 1975.
- Becker, Marc. *Una revolución comunista indígena: Movimientos de protestas rurales en Cayambe, Ecuador*. Quito: Marka / Instituto de Historia y Antropología Andina, 1999.
- Cabrera, Daniel. «Imaginario social, comunicación e identidad colectiva». *Insumisos latinoamericanos*. Accedido 10 de junio de 2020. <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Imaginario%20social%20e%20identidad%20colectiva.pdf>.
- Candau, Jöel. *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
- . *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Del Sol, 2001.
- Castoriadis, Cornelius. «El imaginario social instituyente». *Zona Erógena* n.º 35 (1997):1-9. <http://www.ubiobio.cl/miweb/webfile/media/267/Castoriadis%20Cornelius%20-%20El%20Imaginario%20Social%20Instituyente.pdf>.
- Cueli, José. «Florescano». *La Jornada*. 10 de enero de 2014. <https://www.jornada.com.mx>.
- De Certau, Michel. *La toma de la palabra y otros escritos políticos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- Estermann, José, y Antonio Peña. *Filosofía andina*. Iquique: Iecta, 1997.
- Giego, León. «La memoria». *Bandidos rurales*. EMI, CD, 2001.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva crónica y buen gobierno*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980. <http://www.biblioteca.org.ar/libros/211687.pdf>.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2001.
- Mignolo, Walter. «El potencial epistemológico de la historia oral: Algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui». En *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, compilado por Daniel Mato, 247-61. Buenos Aires: Clacso, 2002.
- Muyolema, Armando. «De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y

- el mestiz(o)aja». En *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/Contextos latinoamericanos, Estado, cultura y subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez, 327-64. Ámsterdam: Rodolpi, 2001.
- Ong, Walter. *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva: Estudio de teoría narrativa*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- Ricoeur, Paúl. *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós, 1999.
- . *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. «El poder epistemológico de la historia oral». En *Teoría crítica dos direitos humanos no século XXI*, 157-78. Porto Alegre: EDI-PUCRS, 2008.
- Rodas, Raquel. *Crónica de un sueño: Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango, una experiencia de educación bilingüe en Cayambe*. Quito: Ministerio de Educación y Cultura / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ) / Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (EBI), 1998.
- . *Dolores Cacuango*. Quito: Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), 1998.
- . *Dolores Cacuango: Gran líder del pueblo indio*. Quito: Banco Central del Ecuador, 2005.
- . *Dolores Cacuango Mama: Wiñay Kawsay yusashkami*. Quito: Proyecto EBI / Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ), 1998.
- . *Dolores Cacuango: Pionera de la lucha por los derechos indígenas*. Quito: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas, 2007.
- Sánchez-Parga, José. *Población y pobreza indígenas*. S. l.: Centro Andino de Acción Popular, 1996. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/caap/20121001025633/sanchez2.pdf>.
- Sarlo, Beatriz. *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo; Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- THOA (Taller de Historia Oral Andina). «Sobre la thoa». *Taller de Historia Oral Andina*. Accedido 10 de junio de 2020. <https://thoabolivia.wordpress.com/about/>.
- Valarezo, Galo Ramón. *La resistencia andina: Cayambe 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1987.
- Yáñez del Pozo, José. *Yo declaro con franqueza: Memoria oral de Pesillo, Cayambe*. Quito: Abya Yala, 1988.

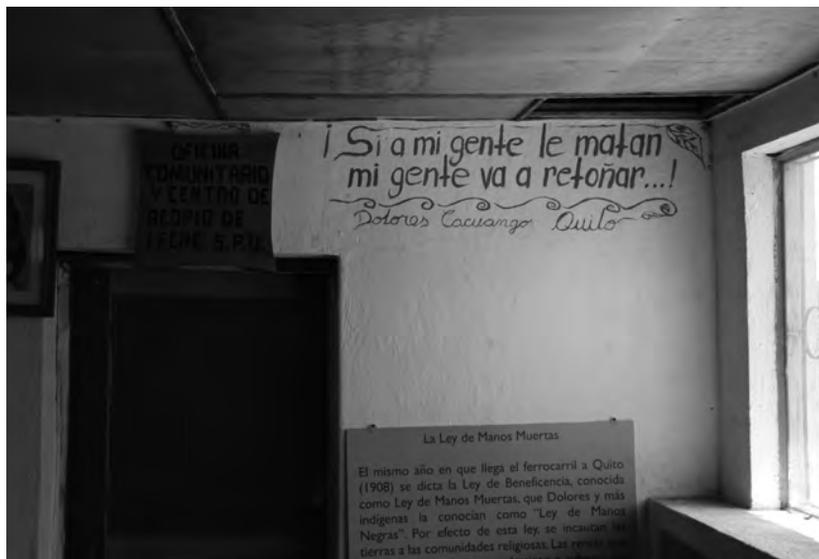
ANEXO 1: FOTOGRAFÍAS



ANEXO 1.1. Exteriores de la sala comunal de San Pablo Urco. Dolores acompaña a su comunidad, de manera simbólica, en cada una de sus reuniones. Por Carlos Flores, 7 de febrero de 2015.



ANEXO 1.2. Centro de acopio de leche de San Pablo Urco, una reconstrucción de una de las antiguas edificaciones de la vieja hacienda de Pesillo. Por Carlos Flores, 7 de febrero de 2015.



ANEXO 1.3. Interior de la casa comunal de San Pablo Urco. La leyenda de la pared reconstruye una de las frases de Dolores; como se ha explicado, la rigurosidad de la cita no tiene tanto peso como el que le otorga la memoria. Por la autora, 21 de febrero de 2015.



ANEXO 1.4. En Pesillo, reconstrucción de parte de la antigua hacienda donde Dolores inició la organización política con miras a obtener mejores condiciones de vida para su pueblo. Por la autora, 21 de febrero de 2015.

ANEXO 2: GUÍA PARA LAS ENTREVISTAS

Determinar qué tipo de imaginarios se han construido sobre Dolores Cacuangó en las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo.

1. ¿Conoce usted a esta mujer? [Foto]
2. ¿Conoce a Dolores Cacuangó?
3. ¿Qué sabe usted de ella?
4. ¿Por qué se la recuerda?
5. ¿Sabe usted en qué época vivió?
6. ¿Cuál es la importancia de Dolores Cacuangó?
7. ¿Sabe usted por qué se la considera una figura relevante de su localidad?
8. ¿Qué valores ha escuchado usted que tenía Dolores Cacuangó?

Determinar el tipo de relato que se construye sobre Dolores Cacuangó en las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo.

1. ¿Ha leído libros, folletos o materiales impresos sobre Dolores Cacuangó?
2. Cuénteme usted una historia que haya escuchado sobre Dolores Cacuangó.
3. ¿Sabe usted qué hizo Dolores Cacuangó por los derechos de los indígenas a la educación bilingüe?
4. ¿Sabe usted qué hizo Dolores Cacuangó por los derechos de los indígenas a la propiedad de la tierra?
5. ¿Sabe usted qué hizo Dolores Cacuangó por la organización política de los indígenas?

Identificar los principales aportes políticos, culturales y de género de la figura de Dolores Cacuangó y su trascendencia en la actualidad.

1. ¿Cuáles son los principales aportes políticos de Dolores Cacuangó?
2. ¿Qué principios políticos impulsó Dolores Cacuangó?
3. ¿Qué papel jugó Dolores Cacuangó en la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)?

4. ¿Cuál es la enseñanza política que Dolores Cacuangó dejó a los indígenas de hoy?
5. ¿Cuáles son los principales aportes culturales de Dolores Cacuangó?
6. ¿Cuáles son los principios que impulsó Dolores Cacuangó en el campo educativo?
7. ¿Qué papel jugó Dolores Cacuangó en la creación de las escuelas bilingües?
8. ¿Cuál es la enseñanza cultural que dejó Dolores Cacuangó para la actualidad?
9. ¿Cuáles son los principales aportes para las mujeres de hoy que dejó Dolores Cacuangó?
10. ¿Qué tipo de mujer era Dolores Cacuangó?
11. ¿Cuál es el significado de Dolores Cacuangó en la participación de las mujeres en la organización indígena?
12. ¿Cómo cree que, en un ambiente de hombres, ella logró convertirse en líder?
13. ¿Por qué se le recuerda como madre?
14. ¿Qué valores tuvo como mujer?

La Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) es una institución académica creada para afrontar los desafíos del siglo XXI. Como centro de excelencia, se dedica a la investigación, la enseñanza y la prestación de servicios para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. Es un centro académico abierto a la cooperación internacional. Tiene como eje fundamental de trabajo la reflexión sobre América Andina, su historia, su cultura, su desarrollo científico y tecnológico, su proceso de integración y el papel de la subregión en Sudamérica, América Latina y el mundo.

La UASB fue creada en 1985. Es una institución de la Comunidad Andina (CAN). Como tal, forma parte del Sistema Andino de Integración. Además de su carácter de centro académico autónomo, goza del estatus de organismo de derecho público internacional. Tiene sedes académicas en Sucre (Bolivia) y Quito (Ecuador).

La UASB se estableció en Ecuador en 1992. En ese año, suscribió con el Ministerio de Relaciones Exteriores, en representación del Gobierno de Ecuador, un convenio que ratifica su carácter de organismo académico internacional. En 1997, el Congreso de la República del Ecuador la incorporó mediante ley al sistema de educación superior de Ecuador. Es la primera universidad en el país que logró, desde 2010, una acreditación internacional de calidad y excelencia.

La Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador (UASB-E), realiza actividades de docencia, investigación y vinculación con la colectividad de alcance nacional e internacional, dirigidas a la Comunidad Andina, América Latina y otros espacios del mundo. Para ello, se organiza en las áreas académicas de Ambiente y Sustentabilidad, Comunicación, Derecho, Educación, Estudios Sociales y Globales, Gestión, Letras y Estudios Culturales, Historia y Salud. Tiene también programas, cátedras y centros especializados en relaciones internacionales, integración y comercio, estudios latinoamericanos, estudios sobre democracia, derechos humanos, migraciones, medicinas tradicionales, gestión pública, dirección de empresas, economía y finanzas, patrimonio cultural, estudios interculturales, indígenas y afroecuatorianos.

ÚLTIMOS TÍTULOS DE LA SERIE MAGÍSTER

251	Alvaro Vélez Tangarife, <i>Economía política de las drogas en la frontera norte ecuatoriana</i>
252	Andrea Vaca, <i>La figura de delegación en los servicios públicos y en la economía popular y solidaria de Ecuador</i>
253	Tirsa Chindoy, <i>Los kamëntsá y el legado visual de la diócesis de Mocoa-Sibundoy</i>
254	Daniela Solano, <i>Lavado de activos: Ecuador en la mira del GAFI, 2010-2014</i>
255	María Teresa Arteaga, <i>Las cartas de doña Ana Zurita Ochoa: Hacia una subjetividad femenina colonial (Cuenca, siglo XVII)</i>
256	Mirian Amagua, <i>La religión en la narconovela Rosario Tijeras</i>
257	Marcelo Quishpe Bolaños, <i>Educación superior, pueblos indígenas e interculturalidad: La Escuela de Educación y Cultura Andina</i>
258	Mariana Jiménez, <i>Una lectura constitucional del derecho a la resistencia colectiva</i>
259	Juan Aguirre Ribadeneira, <i>La contratación pública ecuatoriana en el acuerdo comercial con la Unión Europea</i>
260	Mónica León, <i>El trabajo sexual como actividad laboral en Ecuador</i>
261	Lenin Carrera Oña, <i>Ocularcentrismo: Cuando el sentir supera al ver</i>
262	Rina Artieda Velástegui, <i>Cantuña: Historia y leyenda, palabra y poder. Versiones de dominación y reivindicación</i>
263	Oscar Banegas, <i>Microfinanzas en Ecuador a la luz de las tendencias globales</i>
264	Stephany Olarte, <i>El anticipo del impuesto a la renta: Señales de un tributo encubierto</i>
265	Robinson Patajalo, <i>El control de constitucionalidad en Ecuador: Defensa de un control mixto</i>

Luego de la muerte de Dolores Cacuangó en Cayambe, 1971, su figura de lideresa indígena vinculada a las luchas por la propiedad de la tierra y el acceso a la educación para los indios explotados de las haciendas se fue transformando. El objetivo de este trabajo es determinar qué tipo de relatos e imaginarios se construyen sobre Dolores Cacuangó en las comunidades de San Pablo Urco y Pesillo, a través de entrevistas a 11 personas del pueblo kayambi. La investigación establece la vigencia del pensamiento de Dolores Cacuangó en los relatos culturales, étnicos, políticos y de género. Asimismo, se concluye que en las comunidades se construyen imaginarios de Dolores como símbolo, como madre sabia y como representación de la lealtad y la honestidad. El libro nos lleva a los significados que la memoria otorga a un personaje como Mama Dulu; muestra a esa Dolores que trasciende la rigurosidad histórica y se convierte en un ser sagrado, tanto como la propia Pachamama.

Verónica Salgado (Quito, 1976) es licenciada en Comunicación Social (2002) por la Universidad Central del Ecuador, diplomada en Migración y Desarrollo (2009) por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y magíster en Comunicación (2016) por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Ha trabajado en comunicación popular y pública en cargos como directora de la Radio de la Asamblea, coordinadora de los medios legislativos y secretaria de Comunicación de la Función Legislativa.



9789942837462