

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Sociología

Construcción de las masculinidades indígenas: assembleístas emblemáticos de la
Sierra, Hatun Kara y Apuk Sara, a partir de sus vidas políticas

Ángel Hatari Sarango Saca

Asesora: María Cristina Malong Cielo

Lectores/as: María Salguero y Carmen Rodríguez

Quito, marzo de 2023

Índice de contenidos

Resumen	7
Agradecimientos	8
Introducción	9
Capítulo 1. Debates teóricos a partir de la construcción social de género y masculinidades	15
1.1. Género y Masculinidades	15
1.1. Masculinidades hegemónicas	17
1.2. Masculinidades subordinadas en la política: lo público	20
1.3. Masculinidades indígenas.....	23
1.5. Estado del arte	25
1.5.1. Masculinidades indígenas en América Latina y Ecuador	25
1.6. Conclusiones del Capítulo 1	38
Capítulo 2. Líderes y lideresas indígenas en la política ecuatoriana	39
2.1. Participación indígena por género en la política ecuatoriana	39
2.1.1. Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN).....	42
2.1.2. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONIAE)	44
2.2. Apuk Sara del pueblo Urku	46
2.3. Hatun Kara del pueblo Cocha.....	49
2.4. Primeras comparaciones entre las trayectorias de <i>Apuk Sara</i> y <i>Hatun Kara</i> y conclusiones del capítulo.....	52
2.5. Metodología.....	54
2.5.1. Enfoque	54
2.5.2. Nivel.....	54
2.5.3. Método	54
2.5.4. Técnica.....	54

Capítulo 3. Construcción masculina del líder <i>Apuk Sara</i>, a partir del entorno privado y público	57
3.1. Experiencias de vida y la masculinidad del líder <i>Apuk Sara</i>	57
3.1.1 Las primeras huellas de <i>Apuk</i> y sus masculinidades en el ámbito comunitario y familiar	57
3.1.1.1 Ámbito familiar.....	57
3.1.1.2 Ámbito Comunitario	60
3.2. La subordinación y la insubordinación de las masculinidades del indio <i>Apuk Sara</i> en la religión y en la educación.....	62
3.2.1. Formación catequista	62
3.2.2 Educación militar	64
3.2.3. Vida universitaria.....	65
3.3 Patriarcados, subversiones y masculinidades indígenas en el ámbito político-comunitario.....	66
3.4. Construcción de la masculinidad política: Del sujeto indio al indígena <i>Apuk Sara</i>	70
3.4.1. Formación política y organización local desde la mirada masculina indígena.....	70
3.5. La praxis de la masculinidad Indígena en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).....	74
3.6. El rostro masculino en el levantamiento indígena (1990)	78
3.7. El Pachakutik, un espacio para fortalecer el patriarcado y las masculinidades indígenas	79
3.8. Conformaciones de las masculinidades indígenas a lo largo de la vida: desde perspectivas públicas y privadas.....	81
3.8.1. Implicaciones de la masculinidad de <i>Apuk Sara</i> en la vida política.....	81
3.9. Conclusiones sobre la conformación de la masculinidad indígena de líderes indígenas	87
Capítulo 4. Construcción masculina del líder <i>Hatun Kara</i>, a partir del entorno privado y público	89

4.1. Relatos de vida de <i>Hatun Kara</i> : Nacer y ser hijo de madre soltera e indio, deslegitima la masculinidad de <i>Hatun Kara</i> en el ámbito familiar y comunitario	89
4.2. Masculinidades subordinadas del indio <i>Hatun Kara</i> en el ámbito educativo/religioso y fincas de haciendas	93
4.3. Construcciones masculinas en los procesos organizativos de Imbabura (<i>Inti Tayta</i>) ...	97
4.4. Patriarcado, colegialidad y masculinidades indígenas	100
4.5. Masculinidades indígenas en lo político/público en el ámbito nacional y estatal	103
4.5.1. Masculinidades interculturales en una organización nacional de Ecuador. (FENOCIN).....	104
4.5.2. La Constituyente del 2008: un espacio para instaurar leyes machistas y fortalecer el patriarcado.....	106
4.5.3. La Asamblea Nacional: legislación y masculinidades.....	107
4.6. El Parlamento Andino: un campo para edificar la masculinidad y el patriarcado.	110
4.7. Conformaciones de las masculinidades indígenas a lo largo de la vida: desde perspectivas públicas y privadas.....	111
4.7.1. Las implicaciones de la masculinidad política de <i>Hatun Kara</i> para su vida privada	111
4.8. Conclusiones del capítulo 4.....	113
Capítulo 5. Interpretaciones y conclusiones generales	116
5.1. Análisis comparativo de las masculinidades indígenas de los políticos <i>Apuk Sara</i> y <i>Hatun Kara</i>	116
Conclusiones	125
Referencias	128

Lista de ilustraciones

Tablas

Tabla 2.1 56

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Ángel Hatari Sarango Saca, autor de la tesis titulada *Construcción de las masculinidades indígenas: asambleistas emblemáticos de la Sierra, Hatun Kara y Apuk Sara*, a partir de sus historias de vida, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de especialización maestría, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2023.



ANSEL HATAKI
SARANGO SACA

Angel Hatari Sarango Saca

Resumen

El presente estudio aborda la importancia de la construcción de las masculinidades indígenas en el Ecuador, a partir de las historias de vida de los líderes históricos: *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, quienes son los sujetos de estudio en esta investigación de enfoque cualitativo. Para ello, se toma como base la pregunta de investigación ¿cómo se construyen las masculinidades de líderes indígenas emblemáticos de la Sierra, *Apuk Sara* y *Hatun Kara* a partir de sus vidas políticas? En este sentido, los principales hallazgos determinaron tres aspectos centrales: primero, los liderazgos indígenas de *Apuk Sara* y *Hatun Kara* se construyen con base del apoyo de las comunidades y organizaciones indígenas; segundo, se homogeniza a la colectividad invisibilizando el aporte y liderazgo de las mujeres indígenas; y finalmente, sus masculinidades indígenas se dan forma en el contexto de la política estatal en la que los pactos interculturales confluyen bajo una lógica patriarcal y machista. Así, las conclusiones demuestran que partir de estos tipos de masculinidades indígenas, en las organizaciones (CONAIE y FENOCIN), en sus partidos políticos, y en los levantamientos indígenas confluye un estado fuerte de exclusión hacia el género femenino invisibilizando su condición como igual frente al varón. Además, existe una especie de pacto intercultural entre etnias cuando se trata de asumir su poder contra ellas y que, en cambio, la masculinidad indígena se ve confrontada cuando se relaciona con el mestizo, con quien existe un pacto ficticio momentáneo de apoyo cuando está presente la figura del poder en la política.

Agradecimientos

Este trabajo de investigación ha hecho realidad gracias al apoyo de *Apuk Sara* y *Hatun Kara* que aceptaron compartir sus experiencias de vida, desde la construcción social de la masculinidad indígena. A sus familiares y amigos que hicieron posible y visible la situación de la masculinidad indígena desde lo público, privado y comunitario. Agradecer a los y las docentes de la Universidad FLACSO por compartir sus conocimientos. *Pay Shunkulla* mamita Asunciona Saca, papito Segundo Sarango y a *Kuymi Tambaco* por apoyarme y estar pendiente de mí. Asimismo, agradezco a mis compañeras y compañeros de estudio por sus saberes compartidos.

Introducción

Hablar de masculinidades indígenas en el Ecuador no es fácil y no es común, porque a muchos hombres indígenas les cuesta reconocer sus conductas machistas que están naturalizadas e inmersas en la cultura; por tanto, en el presente estudio se analiza la construcción social de las masculinidades indígenas de *Apuk Sara*¹ y *Hatun Kara*,² a partir de sus vidas políticas. Se elige a estos dos personajes porque tienen una larga trayectoria política dentro del Ecuador.

Este trabajo es una contribución a los estudios políticos latinoamericanos desde la mirada de la construcción social del género y masculinidades. En este sentido, la investigación aporta al campo de la política para que tanto los hombres indígenas como los no indígenas construyan otras formas de ser hombres, sin dejar sus raíces culturales, ni sus luchas sociales. A la vez, es importante deconstruir esas masculinidades indígenas y coloniales violentas que hasta hoy en día llevan interiorizadas en sus prácticas cotidianas.

Se propone aquello, porque muchas mujeres indígenas siguen viviendo en condiciones de violencias patriarcales en los distintos espacios del hogar, la comunidad, y también en espacios públicos y políticos. Una herencia que la han venido pasando desde hace mucho tiempo atrás, pero hoy se ha comenzado a visibilizar.

De acuerdo a investigaciones desarrolladas como la de Díaz-Cervantes (2014), la dominación de las mujeres por los hombres latinoamericanos pasa por las competencias entre hombres, en el sentido de medir la hombría. En el caso de Sudamérica, específicamente en Ecuador, los hombres indígenas son influenciados tanto por el modelo del sistema colonial y también por los principios de la filosofía andina: *ama killa* (no ser ocioso), *ama shua* (no robar) y *ama llulla* (no mentir).

En este contexto, una serie de líderes masculinos indígenas han tratado de catapultarse en el ámbito público para convertirse en autoridades y, de tal forma, tener poder de dominar al otro u otra, pero también en el interés de ser autoridad para apoyar a sus pueblos hacia el bien común.

Hasta la actualidad, en la acción política hay más participación de hombres que de mujeres; por tanto, en el Ecuador y, sobre todo, en los pueblos indígenas, la mayoría de hombres

¹ Apuk Sara es un nombre seudónimo usado únicamente para esta investigación.

² Hatun Kara es un nombre seudónimo usado únicamente para esta investigación

indígenas lideran las organizaciones políticas; por ejemplo, en el Movimiento Pachakutik y en otros partidos políticos existe esta tendencia. Esto refleja la desigualdad de género que existe en la política ecuatoriana en general, no solamente en la política indígena ecuatoriana.

Frente a esta realidad social, el presente estudio tiene como objetivo general analizar la construcción de las masculinidades de los líderes indígenas emblemáticos de la Sierra, *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, a partir de sus historias de vida. Asimismo, dentro de los objetivos específicos se propone analizar: (1) el contexto político que catapultó la inserción de los indígenas en el Estado, desde una perspectiva histórica y de género; (2) la construcción de la masculinidad indígena de *Apuk Sara* a partir de su historia de vida; y finalmente (3) la construcción de la masculinidad indígena de *Hatun Kara*, a partir de su historia de vida.

Cabe resaltar que los nombres de *Apuk Sara* y de *Hatun Kara*, y de los pueblos del que proceden, del pueblo Urku y del pueblo Cocha, respectivamente, son seudónimos en *kichwa* que se usan solamente para esta investigación. Además, se ha ubicado seudónimos a los personajes abordados como a los pueblos a los que pertenecen, en tanto, el interés es mostrar sus vidas y no a quienes sobresalen en ellas; además, de mantener anonimato, en tanto, son personajes públicos.

Así, en los objetivos se toma en cuenta a *Apuk Sara* y *Hatun Kara* porque tienen una larga trayectoria política, por lo tanto, estos dos personajes permiten analizar lo que interesa en esta tesis en función de la pregunta de investigación: ¿cómo se construyen las masculinidades de los líderes indígenas emblemáticos de la Sierra, *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, a partir de sus vidas políticas?

La construcción de la masculinidad indígena de *Apuk Sara* y *Hatun Kara* se evidencian en el escenario político a partir de tres formas: primero, la masculinidad indígena de *Apuk Sara* y *Hatun Kara* que se construyen con base al apoyo de las comunidades y organizaciones indígenas. Segundo, se homogeniza a la colectividad invisibilizando la participación y el liderazgo de las mujeres indígenas; y finalmente, sus masculinidades indígenas se dan forma en el contexto de la política estatal en la que hay pactos patriarcales interculturales entre montubios, afros, indígenas y mestizos.

Estos tres hallazgos principales conducen al argumento central de esta tesis que refiere a la existencia de un sistema patriarcal en toda raza, etnia como esfera, tanto pública como privada, que con el tiempo y antes de la Colonia se ha venido transformando con más fuerza. Para evidenciar este argumento se discute las teorías de la construcción social de género y

masculinidades, y su relación con la sociológica política y se implementó una metodología de investigación cualitativa.

En términos teóricos se ha elegido trabajar con teóricos como Connell (2005) conforme asume el concepto de masculinidades hegemónicas y una apuesta teórica del término género. En Bourdieu (1998), a partir de su investigación sobre la dominación masculina estableciendo una comparación del poder, constitutivo de una sociedad, que se manifiesta en las cosas y los cuerpos.

Desde Guasch (2006) se estudia la construcción social del género en perspectivas de los varones. Seguidamente, se trabaja con Nicolás Schongut (2012); y Luis Bonino (2002), quienes estudian la construcción de la masculinidad hegemónica vinculados al poder, violencia e identidad; categorías ancladas a las masculinidades de los hombres indígenas. Para comprender el concepto de hegemonía y vincular en los estudios de género y masculinidades indígenas se aborda la temática sobre la hegemonía cultural en Gramsci (1999).

Asimismo, desde un enfoque latinoamericano se articula el trabajo de Núñez (2015), quien desde una perspectiva de género invita a pensar que el hombre y su masculinidad reproduce una serie de afectos sobre sus cuerpos, pero la hombría no ha permitido desarrollar el afecto en las personas, sino ha convertido en seres humanos insensibles.

En este punto, Díaz (2014, 359) desde la mirada étnica mexicana plantea que es necesario articular a los hombres indígenas en los discursos de género, “en función de probar la existencia de la diversidad genérica, invisibilizada y reprimida por la vigencia de sistemas simbólicos, que evidencian particularidades de la masculinidad hegemónica y la dominación masculina indígena”.

Posteriormente, desde Bolivia se trabaja a partir del aporte de Andrew Canessa (2007), quien discute la construcción subjetiva del indio por dentro, y del indio por fuera. Desde un enfoque de género comunitario se apoya de la investigación de Paredes (2010) y Cabnal (2014), quienes discuten el entronque patriarcal entre el patriarcado ancestral y el patriarcado colonial. Para las investigadoras, el entronque es fruto de la colonia, y a partir de ello surgiría el racismo, discriminación, explotación de tierras y expropiación de cuerpos de los pueblos originarios. Asimismo, señalan que el entronque permite que se consolide y se convierta solo en un sistema patriarcal basados, principalmente, en la violencia y explotación.

Desde Ecuador se trabaja con Fernando Larrea (1999) porque estudia la construcción de masculinidad indígena de Ancelmo X, en el escenario político local y finalmente “desde la semántica de la dominación” se trabaja con Andrés Guerrero (1991) porque estudia las relaciones de poder, violencias y opresiones durante el proceso de huasipungo, en el país andino.

A parte de tales reflexiones teóricas, se ha implementado para la investigación una metodología cualitativa, sobre todo basado en el método de historias de vida. Este método es el eje principal en donde la gente construye sus conocimientos a partir de su existencia de vida hasta la situación en la que se encuentra. En las historias de vida, se detallan “las emociones y los afectos, las desilusiones los fracasos, y el lenguaje corporal y el no verbal que los seres humanos siempre recordamos, dado que los episodios referidos están vivos en el sujeto, como si ocurrieran en el momento presente” (Jurgenson 2009, 126).

Es así que el interés de abordar la vida pública como privada de los personajes en estudio obedece a la necesidad de visibilizar las prácticas patriarcales que no han escapado de la vida y costumbres de los pueblos indígenas. Añádase al hecho de que frente a la posibilidad de acceder a entrevistar a *Hatun Sara* y *Apuk Kara*, el proceso investigativo permitió obtener importante información sobre el tema abordado; un factor que facilitó el desarrollo del trabajo académico. Para ello, dentro del estudio se utilizó el enfoque cualitativo tomando como base la técnica de la entrevista a profundidad y el método historia de vida dirigido a dos personajes indígenas: *Hatun Sara* y *Apuk Kara*.

Una vez detallada la metodología, se estructura los contenidos de la investigación a partir de los siguientes capítulos:

El Capítulo I tiene dos apartados. En el primero, se analiza la construcción social de género y masculinidades y su relación con la sociología política, a partir de los diferentes tipos de la masculinidad: género y masculinidades; masculinidades hegemónicas; masculinidades subordinadas en la política y en lo político y, finalmente, se categoriza y analiza los conceptos de la masculinidad indígena.

En el segundo, se desarrolla el estado del arte y se conceptualiza la construcción social de las masculinidades indígenas en América Latina y, sobre todo en el Ecuador, a partir del patriarcado histórico en las poblaciones andinas; la relación patriarcal en el sistema hacienda o huasipungo; vivencias masculinas en la familia indígena y, por último, se estudia las masculinidades indígenas en la política Latinoamérica.

En el Capítulo II se describe la metodología utilizada en el presente estudio en el que se destaca el enfoque, nivel, método, técnica y herramientas de investigación.

En el Capítulo III se explora a profundidad los resultados obtenidos tras la aplicación de la técnica de la investigación resaltando el tema de la participación indígena por género en el campo de la política nacional, a partir de dos líderes políticos históricos; *Apuk Sara* de pueblo *Urku* y *Hatun Kara* del pueblo *Cocha* quienes son sujetos de la investigación.

En la primera entrada se plantea analizar a los hombres indígenas en la participación política partidista, para el cual, se estructura en dos partes: participación indígena por género en la política ecuatoriana. Dentro de ello, se hace una pequeña reseña histórica de los líderes/lideras indígenas y de las organizaciones sociales del Ecuador; y finalmente, se estudia la masculinidad en la política ecuatoriana.

En la segunda entrada, se aborda a los personajes *Apuk* y *Hatun*, quienes tienen diferentes formación organizativa y política, sin embargo, han dejado huellas importantes para el movimiento indígena del Ecuador; por lo tanto, en la primera parte del capítulo se contextualiza el lugar espacial del pueblo *Urku* y *Cocha*, a partir de los roles de género en el entorno político y económico.

En el Capítulo IV, desde un enfoque género y masculinidades, se discute el análisis de caso de *Apuk Sara*, a partir de su historia de vida en el ámbito privado y público. En lo privado se interpreta las primeras huellas de *Apuk Sara* y su construcción masculina en el ámbito familiar, religioso, educativo, militar y la construcción del patriarcado en lo político. En lo público se discute la construcción de la masculinidad política: del sujeto indio al indígena *Apuk Sara* tomando en cuenta su formación política, organización local, dentro de su activismo en la dirigencia de la CONAIE y militante del partido Pachakutik hasta desembocar en el ámbito privado de la familia.

El Capítulo V discute el análisis de caso de *Hatun Kara*, a partir de su historia de vida y su construcción masculina en el ámbito privado y público. En lo privado, por un lado, se explica la masculinidad subordinada de *Hatun Kara* por razón de etnia, clase y género. Además, se discute la construcción masculina de este personaje a partir del ámbito familiar, comunitario, educativo, religioso, hacienda y organización. En lo público también se estudia la construcción de la masculinidad indígena en el ejercicio del poder político, desde una organización nacional, asamblea constituyente 2008, Asamblea Nacional y Parlamento

Andino como campos de poder para identificar las masculinidades indígenas y pactos patriarcales.

Posteriormente, se señalan los principales hallazgos que emergen de las similitudes de las experiencias de ambos personajes, no solo en el ámbito privado como el hogar, sino también en lo público como figuras políticas. Aunque ambas realidades en la conformación de la familia son distintas, donde en uno de ellos existe la figura paterna y en la otra destaca la materna, en ambas también permea fuertes rasgos de machismo y exclusión hacia el género femenino.

También se observa en sus experiencias, que existe confrontación con otras masculinidades cuando estos hombres indígenas se relacionan con los mestizos y, finalmente, se da cuenta que cuando los personajes analizados se introducen en el ámbito público y político, existen pactos entre hombres de diversas culturas que les permiten consolidar sus posiciones de políticos indígenas.

Capítulo 1. Debates teóricos a partir de la construcción social de género y masculinidades

El presente apartado desarrolla categorías centrales como género y masculinidades, el tema de masculinidades hegemónicas desde el aporte de Bourdieu y Gramsci; y masculinidades subordinadas y masculinidades indígenas. Seguidamente se trabaja el estado del arte tomando como base la temática sobre Masculinidades indígenas en América Latina y Ecuador. A continuación, se explica en detalle.

Así, las temáticas expuestas introducen a la idea central del estudio: analizar la construcción de las masculinidades indígenas expresadas en *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, cuya función central es profundizar la dinámica de dicha construcción desde aspectos como el género, masculinidades hegemónicas y subordinadas hasta desembocar en las masculinidades indígenas, punto clave para comprender cómo se conformó el sistema patriarcal.

1.1. Género y Masculinidades

La categoría de género se asume como una construcción social que contrario al sexo (que refiere a características biológicas y funcionales del aparato reproductor masculino y femenino), mantiene un rol en la sociedad conforme a las diferencias sexuales claramente biológicas de una persona (Hardy y Jiménez 2001). Dicha construcción social describe una serie de características económicas, sociales como psicológicas que se observan en comportamientos y acciones puntuales otorgándole así atribuciones culturales y sociales a lo que es ser hombre o mujer. En este marco, el género se basa sobre la construcción de realidades y subjetividades como elementos de dominación (Pérez y Quesada, 2016), punto último entendido como relaciones de poder unilaterales con base a la dominación masculina frente a la sumisión femenina (Hardy y Jiménez 2001).

Sobre lo expuesto, la categoría de género se ha convertido en una herramienta útil y analítica en los debates actuales que realiza el campo de las ciencias sociales y que se ha basado sobre dos puntos centrales: las diferencias entre los sexos, y la articulación de las relaciones de poder entre el género femenino y masculino; pero, además, como fuente para entender la subordinación de la mujer en el proceso de construcción de identidades y la organización social (Scott, citado por Núñez 2018).

Bajo esta perspectiva, la construcción de género mantiene una serie de mandatos, a modo de reglas disciplinarias, que surgen a razón de la asociación que se realiza entre hombre y masculinidad conforme la categoría masculinidad hegemónica, que son sostenidos y reproducidos socialmente tanto por los varones como por las mujeres (Pérez y Quesada,

2016), repitiendo de generación en generación a partir de las formas de crianza como de socialización entre los individuos. Así están: no expresar emotividad, ni afecto, no ser débil ni reflejar dependencia, tener buen rendimiento sexual, ser proveedor y mantener una paternidad distante, entre otros.

Lo expuesto concuerda con el pensamiento de Badinter (1993), para quien la idea se asocia con el llamado patriarcado, donde desde esta visión el hombre se asume como más valiente, más inteligente, más racional, más creador, y más fuerte; y del que para Bourdieu (1998), ser hombre implica mantener el poder.

Así, la verdadera masculinidad se refiere específicamente a lo que el varón asume en la sociedad bajo parámetros o patrones aprendidos transmitidos de generación en generación (García y Zapata 2018), que se construye sobre creencias de la llamada ideología moderna del género sobre la que Connell (2003) menciona, cuyas creencias orientan a entender, por ejemplo, que la homosexualidad al no seguir los cánones normados y naturalizados por la sociedad respecto a la masculinidad, no es un hecho natural constituyendo así como parte de una minoría perversa.

Dicha construcción inicia en el mismo momento del alumbramiento al enseñarles a controlar sus emociones y que va fortaleciéndose en la relación con la familia, la escuela y los medios de comunicación que difunden la idea de que deben demostrar su virilidad y no reflejar sus emociones (Hardy y Jiménez 2001). Sobre esta perspectiva, la masculinidad se muestra alienada; y que para Guasch (2006), la misma implica renunciaciones, negaciones como sufrimientos que le obligan a mantener su estatus de un hombre verdadero.

Así también el género se muestra vulnerable entendiéndose, por ejemplo, cómo en la construcción de la masculinidad expresada a partir del desempeño corporal, para Connell (2003) dicha vulnerabilidad se manifiesta al momento de no sostener su desempeño corporal, ya sea por causa de un accidente que le provoque alguna discapacidad física; por cuanto al verse el varón expuesto ante esta situación, este tiende a sobreponerse asumiendo desde la posición de su potencial sexual o a la de generar situaciones de independencia y control sobre los otros.

La masculinidad está matando así al género desde su lado espiritual, con categorías o mandatos atribuidos a dicha masculinidad con relación al alcoholismo o la violencia (Halloway 2017); donde para Hardy y Jiménez (2001), al entender que la identidad genérica influye en la salud del varón, el cuerpo se expone a constantes riesgos, o los busca, al

desarrollar la violencia como medio para infundir en la mujer respeto donde, incluso, en el ámbito laboral este asume actividades más peligrosas con relación a ella y que, en efecto, requieren de fuerza y resistencia que inmediatamente es asociada con la masculinidad.

Para superar esta situación, Rivera, Kazandjian y Winterfox (2017) plantean como propuesta una transformación dirigida a hacer a los hombres más humanos, en una lucha por dismantlar las desigualdades como la discriminación reflexionando la masculinidad desde las relaciones con las mujeres y con los hombres mismos; donde para dar fin al desequilibrio entre géneros hace falta aprender a vivir en función de la igualdad que inicia con el nacimiento.

Además, el hombre debe entender que para que se evidencien estos cambios también implica reflexionar que aquellas ventajas de poder que el sistema patriarcal ha impuesto en las sociedades, en la práctica los convierte en prisioneros de estereotipos que los atan en un espacio artificialmente construido (Hardy y Jiménez 2001).

Lo expuesto, para Pérez y Quesada (2016) sugiere entender también que más allá de los mandatos de género que han sido impuestos en la sociedad y practicados durante mucho tiempo, aquello involucra fortalecer políticas públicas centradas en desarticular aquellas prácticas excluyentes que fomentan la desigualdad.

Elisabeth Badinter (citado por Pinilla 2012) sugiere rechazar la idea de la masculinidad asociada a la hegemonía, a lo único y universal lo que, en efecto, significa asumir una posición donde no existe un modelo universal masculino, y que tampoco la masculinidad se asuma como la esencia sino como una ideología que claramente justifica la dominación que se aprende pero que también puede ser cambiada.

1.1. Masculinidades hegemónicas

En palabras de Connell y Messerschmidt (2005), la idea de masculinidad hegemónica ha influido ampliamente en el pensamiento con relación al género, los hombres y la jerarquía social donde, en esencia, según señalan Pérez y Quesada (2016), el término refiere a un modelo que básicamente se impone y reproduce una serie de prácticas llevando a su naturalización y que son obligados para el hombre, aunque a simple vista no parezca.

El término es asociado, de igual forma, con su matriz dominante de relaciones de poder donde son impuestas por el sistema patriarcal, que a decir del Fondo de Población de las Naciones Unidas (2016), se constituye en el proceso de socialización donde se internalizan valores,

roles y normas; y cuyo modelo dominante involucra prácticas, expectativas de ser hombres, como subjetividades.

Ahora bien, es importante resaltar el aporte que Gramsci (1999) hiciera al estudio de la hegemonía, cuyo término fue acuñado en su célebre obra “Cuadernos desde la cárcel”, quien entenderá que la palabra hace alusión a la imposición de una determinada concepción y visión del mundo sobre la base de un grupo social con control político, espiritual pero también moral y que, en efecto, sirve para explicar con mayor amplitud sobre el tema de las masculinidades hegemónicas.

Así, el líder italiano develó la esencia misma de la racionalidad política del modo de producción capitalista como el dominio de la burguesía donde entendió la palabra hegemonía como un tipo de dominación más o menos consensuada, no justificada por los sujetos subalternos (Acanda 2007). Esto implica, a decir de James C. Scott, teórico politólogo, en el sentido gramsciano que existe una ausencia de conflicto; es decir; la aceptación pasiva de las estructuras de dominación, donde la aceptación involucra reducir los conflictos sociales y la protesta, cuestión que, según Scott, no sucede.

La crítica se aplica en los momentos en que las relaciones de poder excluyen las formas abiertas de resistencia y protesta, pero para que se excluyan estas formas de resistencia (o se legitime la hegemonía ideológica) es necesario, por ejemplo, que los sujetos consideren que la resistencia abierta implique un riesgo innecesario ante terribles represalias o que estén desengañados ante fracasos anteriores.

Bajo esta perspectiva, Bourdieu (1998) entenderá que en este proceso se pone de manifiesto la violencia simbólica, la misma que se instituye a partir de cómo el dominado se ve en la obligación de aplicar una serie de categorías construidas a partir de la visión del dominador, quien forja en el trayecto su naturalización conllevando a la mujer a callar y resignarse donde, incluso, a su decir el varón también es víctima de la representación dominante, aunque no lo piense así.

Ahora bien, en palabras de Guasch (2006), la masculinidad hegemónica se construye sobre la base de la homofobia y el sexismo, donde, a su decir, tanto las mujeres como los homosexuales (quienes vulneran las normas de la masculinidad) se constituyen como los *otros*, quienes por su condición mantienen un estatus inferior a nivel social, siendo el machismo una de las tantas formas que adopta la masculinidad bajo un carácter estereotipado.

Para Pérez y Quesada (2016), en cambio, esta se construye en función de tres negaciones: no ser mujer, no ser bebé, no ser homosexual; aspectos que pueden anular según la teoría hegemónica de la masculinidad, la identidad alcanzada pero que conlleva a una serie de privaciones como el de la imposibilidad de manifestar sus emociones frente a los demás.

Connell (2005) (citado en De Martino 2013), al hacer una crítica sobre la masculinidad hegemónica, entiende que el concepto no alude a un personaje masculino real, por cuanto es producto de un juego de normas sociales preestablecidas y que aunque para Guasch (2006) dicha masculinidad sea volátil tiene gran eficacia, donde como resultado de la presión social obliga al varón a cumplir con las normas de género para que pueda gozar de los beneficios y privilegios derivados de las mismas; privilegios que le son otorgados solo a aquellos que siguen dichas normas ancladas a ciertas formas de poder; por lo que bajo esta perspectiva la idea de masculinidad hegemónica está estrechamente relacionada a la idea de heterosexualidad y, por ende, en oposición a otro tipo de masculinidades: las subordinadas.

Sobre este pensamiento, la masculinidad hegemónica presenta dos funciones bien marcadas. Por un lado, la denominada masculinidad externa que no es otra cosa que el dominio del varón sobre la mujer y, por el otro, la llamada masculinidad interna, es decir, aquella donde un grupo minoritario de hombres ejerce poder sobre otros hombres (Demetriou 2001, citado en Diez 2015).

Se entiende así que la construcción de la masculinidad no se da solo en función de la subordinación de la mujer sino también sobre la subordinación de otras masculinidades donde, incluso, la hegemónica se concibe sobre la base de un ideal de población blanca, urbana, heterosexual reflejando así una asimetría en las relaciones de poder que garantizan, por efecto, la posición dominante del varón y, por ende, la subordinación tanto de la mujer como de otros géneros como lo menciona Bard (2016) reflejando así una sociedad androcéntrica, donde el varón es el centro.

Bajo esta perspectiva, la masculinidad hegemónica es producto de una serie de procesos sociales históricos como de la organización social de relación entre los géneros; donde como modelo establece cómo deben y no deben actuar los varones, y quienes pueden asumirse como tales teniendo que someterse a una serie de pruebas permanentes que reflejen su carácter masculino, sinónimo de hombría, pero también de virilidad (Bard 2016).

En definitiva vale resaltar el aporte que Gramsci (1999) hiciera al campo de la hegemonía, que aunque para De Martino (2013) centró sus estudios sobre las luchas sociales y clases y no sobre masculinidades o género; puso en evidencia que términos como el estudiado en el presente apartado conllevan un cierto dominio social que ha logrado alcanzar, más allá de la disputa por ostentar el poder en la vida privada; pero que en palabras de Marqués (1992) (citado en Pérez y Quesada, 2016) la masculinidad que ha sido institucionalizada como idealizada, se constituye en un modelo donde se manifiesta el poder, pero bajo relaciones asimétricas.

Como estrategia de dominación que ha resultado efectiva, en tanto invisible pero asumida pacíficamente por la sociedad; ha sido justificada pero también sostenida por aquellos que se interesan por mantener dicho modelo hegemónico conllevando, según Connell (2005) (citado en Diez 2015) al consentimiento de gran parte de las sociedades en las distintas etapas de la historia.

En todo caso, y asumiendo una posición crítica sobre el tema, se hace necesario reforzar el colectivo de varones anti patriarcales, quienes entienden que es posible adjudicarse la posición de ser varones siendo vulnerables acentuando su capacidad de sentir y reflejarlo como también asumir un rol de padres, lo que está acompañado a una fuerte voluntad política de renunciar a una serie de privilegios que la masculinidad hegemónica oferta (Bard 2016). Esto, sin embargo, es un desafío largo y doloroso, sobre todo cuando existen también otro tipo de masculinidades, es decir, las subordinadas en campos como la política.

1.2. Masculinidades subordinadas en la política: lo público

Para Connell (2005) (citado en Pinilla 2012), en contraposición a las masculinidades hegemónicas se encuentran las otras masculinidades, las mismas que refieren a la masculinidad subordinada en su relación al sistema dominante, la masculinidad cómplice donde los hombres se benefician del sistema patriarcal, y la masculinidad marginada con relación a estructuras de clase y raza manifestada específicamente en los grupos étnicos.

A decir de Pérez y Quesada (2016), las llamadas masculinidades subordinadas se entienden como aquellas manifestaciones masculinas pero que se ubican en un plano secundario e inferior, y en contraposición a las masculinidades hegemónicas, cuyo modelo se impone y reproduce naturalizando una serie de mandatos sobre la construcción de género.

La palabra subordinación está compuesta por una serie de identidades que se entienden son masculinas pero que no encajan dentro de los parámetros de la hegemonía masculina, siendo un claro ejemplo de ello los llamados hombres metrosexuales o gay, quienes con sus acciones rompen el esquema normalizado del verdadero hombre dejando de lado el ideal del varón viril, fuerte y descuidado (Toro 2008).

El ejemplo expuesto de este tipo de masculinidades que lo representan los homosexuales, conlleva a una serie de actos discriminatorios a razón de la lógica homofóbica; donde para Faur (2007) (citado en Chiriboga y Paz 2019) se los considera femeninos o *afeminados* y que, en sus palabras, asumirían, por ende, una posición de inferioridad, del que dicha preferencia sexual claramente se aleja del modelo hegemónico que ha preestablecido una serie de normas a seguir.

En este punto, la categoría de inferioridad es explicada a partir de cómo se construyen las masculinidades subalternas, las mismas que a decir de Pérez y Quesada (2016) la manifiestan afectivas, no competitivas, no heterosexuales lo que, en efecto, no encaja con el modelo hegemónico conllevando así a una serie de discriminaciones como actitudes excluyentes de las que grupos bisexuales, lesbianas, homosexuales y bisexuales son objeto; pero también aquellos donde se los tacha de afectivos como los dedicados a la labor doméstica y que son catalogados como “mandarinas”, al menos en países como Ecuador.

Lo expuesto devela una problemática al relacionar las masculinidades hegemónicas con las subordinadas entendiéndose así que al asumir que la hegemonía hace uso del ejercicio del poder, surge la inquietud: cómo se explican las prácticas en que el poder como la dominación se manifiestan, si ambos trabajan sobre mecanismos que no son detectables a simple vista, y que gran parte de las veces se hallan bajo un orden natural con el que actúan, pero que son comportamientos claramente discriminatorios y obviamente excluyentes (Schongut 2012).

El punto expuesto permite desarrollar la idea de contrato sexual sobre el que Pateman (1995) basa su pensamiento, quien comprende que el término *contrato* provoca relaciones de dominación anclado a la subordinación, donde dicho término es parte de la categoría masculina, del sistema patriarcal; y que la mujer por su condición, por ende, es excluida de este contrato entrando al ámbito público como tal, reflejando así esos rasgos discriminatorios y excluyentes que le pertenecen a la masculinidad hegemónica.

Ahora bien, el romper los cánones establecidos por la masculinidad hegemónica, significa para Toro (2008) asumir un alto costo social pero también personal que conlleva a la marginalización, evidencia que dicha masculinidad necesita asumir un estatus de dominación y que sea reconocida socialmente como, en efecto, ha sido así; por lo que la subordinada al alejarse de dichos cánones se asume como incompleta, femenina por seguir un modelo donde impera el afecto, centra su atención en el ambiente familiar.

Se acerca, según Echeverría (2016), a un espacio donde en el ámbito político, involucra la defensa de derechos humanos donde se pongan de manifiesto la necesidad de equidad y solidaridad; dos elementos contrarios al prototipo masculino hegemónico.

Dentro del proceso histórico, la humanidad da cuenta de una serie de luchas sociales como los movimientos feministas, indígenas como de gays y lesbianas, entre otros; que en la década de los setenta dirigieron sus luchas por acabar con aquellas estructuras hegemónicas que reducían muchas libertades de los colectivos y que, en efecto, replantearon o pusieron en debate la idea del patriarcado, el rol de la familia, el papel de la mujer como objeto de opresión pero, además, reformularon la idea del ámbito de lo público (asociado al varón) y privado (con relación al género femenino).

Aquello significó un cuestionamiento claro del modelo hegemónico de la masculinidad poniendo en tela de duda la normatividad de la heterosexualidad (especialmente de parte de los grupos homosexuales), donde aquello reflejó un enorme avance con relación a cambios sociales como libertades en las que los grupos subordinados habían alcanzado (Donoso 2015); lo que conllevó a que los propios hombres cuestionaran su masculinidad (tomando como base los cánones de la masculinidad hegemónica), al plantearse que existían otras formas de asumirse hombres reflejando así una crisis de la masculinidad convencional, al no poder sostener claramente su tesis.

La crisis de la masculinidad hegemónica también se asume desde el rol que con el tiempo con la mujer ha ido asumiendo en el ámbito público. Esto en vista, de comprender que en muchos de los hogares el varón ya no es la fuente única del sustento económico del hogar, por lo que uno de los rasgos de dicha masculinidad que refiere a ser el único proveedor se va desdibujando en la sociedad actual lo que, en efecto, afecta su masculinidad como el poder que la sustenta, y cuyos patrones preestablecidos en los tiempos actuales claramente van perdiendo vigencia.

Ahora bien, Segato (2016), es muy crítica sobre las relaciones de poder asimétricas en las que la mujer ha tenido que pasar a lo largo de la historia donde, a su decir, ha existido indiferencia de parte de los Estados por proveer espacios de igualdad frente al varón. Esto se explica, por ejemplo, en la división sexuada del trabajo donde el varón ha asumido tradicionalmente un rol en el ámbito público y el género femenino en el ámbito privado lo que, en efecto, la ha relegado a un segundo espacio. Pero ¿cuál es la situación sobre las masculinidades indígenas? a continuación se explica.

1.3. Masculinidades indígenas

Para introducirse en el tema, es importante mencionar que las masculinidades indígenas desde el contexto mexicano se asumen como aquellas prácticas que mantienen rasgos homosexuales o lésbicos, rasgos que claramente la masculinidad dominante los asume como inaceptables. Es a partir de ahí, donde Salvador (2018) destaca que las civilizaciones antiguas llevaban a cabo dichas prácticas pero que con la conquista española fueron ocultadas llevando, incluso, a castigos introduciendo así una cultura homofóbica pero también el sistema patriarcal al negar la homosexualidad como parte de las prácticas ancestrales de los pueblos originarios de América Latina.

Bajo este contexto, desde la perspectiva mestiza, la masculinidad ha sido devaluada por el solo hecho de ser indio (Andrade y Herrera 2001), donde aquello sugiere una posición discriminatoria y excluyente que a lo largo de la historia este grupo ha sido objeto, donde para Quijano (2000) (citado en Menjivar 2017), la categoría raza ha constituido ese elemento que ha fundado la colonialidad enfocada en la idea de superioridad de unos sobre otros construyéndose así en América Latina una masculinidad desde su categoría hegemónica: el poder de unos sobre otros y que ha sido institucionalizada por los estados naciones.

Ahora bien, la dinámica del poder colonial anclado a la idea de masculinidad, en palabras de Menjivar (2017) ha significado un cruce analítico que devela dos posiciones bien marcadas. La primera, que tiene que ver con la dinámica del poder colonial en su intención de transformar la masculinidad indígena y, la otra, centrada en devaluar dicha masculinidad para afirmar la hegemónica.

Como se aprecia, en el contexto indígena la masculinidad convencional se ha introducido en sus formas de ver el mundo tomando como base la categoría raza, donde bajo el contexto de la Colonia los colonizadores se ubican en una posición jerárquica de masculinidad inferior.

Es importante resaltar que las masculinidades indígenas están también determinadas por cómo los distintos estudios han dirigido la mirada más específicamente a las masculinidades que se gestan en el ámbito urbano. Esto quiere decir que dichos estudios han relegado a un segundo plano las manifestaciones masculinas en el campo rural, donde la mujer indígena o la mujer campesina se ha convertido en el personaje más marginado de los grupos marginados (Ortiz 2017).

Sin embargo, a su decir, al referir la idea de masculinidades subordinadas, los campesinos también han sido relegados a un segundo plano, aunque no en la misma medida que la mujer, en tanto pertenecen a un sector económicamente catalogado como desfavorecido, pobre, marginado; lo que pone en evidencia cómo las masculinidades indígenas en el campo se reproducen de manera diferente a las masculinidades que se manifiestan en la ciudad, entendiéndose que este sector no necesariamente dominan a la mujeres sino también dominan a la naturaleza, asumiendo así una posición autoritaria con las mismas características que tiene la visión de Occidente.

Por otro lado, Ortiz (2017) entiende que el sistema patriarcal no proviene de las prácticas indígenas ancestrales sino más bien del sistema capitalista que se instauró en la época de la Colonia y continuó a lo largo de la historia, donde dicho sistema obligó, o más bien forzó a establecer un tipo de relación entre hombre y mujer y que claramente desfavoreció al género femenino.

El problema en este punto, para Ortiz (2017), es que los estudios sobre las prácticas de las masculinidades indígenas a la par de Occidente, en el contexto indígena también se observa una serie de otras masculinidades. Lo complejo del caso en dicho contexto es que la construcción de esas otras masculinidades se forma sobre el peso de la colonización; y cuyas prácticas desde la visión hegemónica ha significado un proceso de aculturización forjando su masculinidad sobre la base de la subordinación.

Como se aprecia, dentro del primer apartado se ha expuesto los distintos tipos de masculinidades que van desde la hegemónica, es decir, conforme ha ido construyendo el pensamiento occidental hasta aquellas masculinidades indígenas que frente al mestizo se muestran subordinadas. Sin embargo, se hace necesario abordar cómo se ha ido construyendo teóricamente la masculinidad indígena y no indígena, temática que se explica a continuación.

1.5. Estado del arte

A continuación, se revisan investigaciones que estudian las masculinidades indígenas, particularmente en América Latina y Ecuador. En estos estudios, se responden a interrogantes como: ¿cuál es el origen del patriarcado indígena y sus transformaciones masculinas?, ¿cómo se estructura la masculinidad en la política Latinoamericana? y ¿cómo la masculinidad se encuentra encarnado en nuestras subjetividades?

Para resolver dichas preguntas se exponen dos apartados. En el primero, se analizan las teorías de la construcción social de género y masculinidades, a partir de las teorías críticas anglosajonas, europeas y latinoamericanas en tres partes: a) género y masculinidades; b) masculinidades hegemónicas; c) masculinidades subordinadas en la política/lo público y, finalmente se analiza conceptos de las masculinidades indígenas.

En el segundo, el estado del arte, desde donde se conceptualiza la masculinidad indígena en América Latina y Ecuador en cuatro segmentos: a) el patriarcado histórico en poblaciones andinas; b) la relación del patriarcado en el sistema hacienda o huasipungo; c) vivencias masculinas en la familia indígena; y, finalmente d) las masculinidades indígenas en la política Latinoamérica.

1.5.1. Masculinidades indígenas en América Latina y Ecuador

1.5.1.1. Patriarcado histórico en poblaciones andinas

La relación entre hombres y mujeres se aprecian desde el periodo incaico. Así, se conoce como *Tawantinsuyo*,³ a las cuatro regiones (*chinchaysuyo*,⁴ *collaysuyo*,⁵ *antisuyo*⁶ y *continsuyo*),⁷ donde dominó el imperio Inca durante 1438 y 1533. Los países hacia donde se expandió el imperio han sido Colombia, Ecuador, Perú, Chile, Bolivia y Argentina; en cada país con distinta expansión. Si bien el imperio incaico es conocido por sus artesanías, textiles, arquitectura entre otros, es importante saber cómo era la vida de los hombres incas y mujeres incas en cuanto a las actividades cotidianas y prácticas especiales.

³ Tawantinsuyo es un nombre compuesto que proviene de dos voces quechuas, “tawa”: cuatro y “suyo”: nación o estado, en : <http://ccat.sas.upenn.edu/romance/spanish/219/05conquista/tawantinsuyo.html>

⁴ Noroeste del tawantinsuyo.

⁵ Sureste del tawantinsuyo.

⁶ Noreste del tawantinsuyo.

⁷ Oeste del tawantinsuyo.

Probablemente, cuanto se evoca al patriarcado, algunas poblaciones, en particular, indígenas defienden alguna posición cultural indicando que el patriarcado aparecería y se instauraría desde la llegada colonial; sin embargo, hay evidencias de que el patriarcado no solamente es colonial, ni ha habido únicamente un entronque patriarcal, más aún hay indicios que muestran un patriarcado incaico.

Según Bustamante (s/f), en el imperio Inca los hombres eran quienes tenían más poder y las mujeres eran las que debían someterse a los principios y estipulados alrededor de los cuales se regía las relaciones entre hombres y mujeres y la vida misma del imperio. Como ejemplos de sometimiento era la existencia de la *acllawasi*;⁸ en esta casa permanecían las mujeres que eran reclutadas entre 8 y 12 años de edad con tres finalidades específicas: trabajar para la fabricación de textiles, elaborar chicha, y para la reciprocidad entendida como entrega de mujeres a gobernantes que desearan de esposas o concubinas.

Las mujeres de la *acllawasi* tenían que ser las más bellas y vírgenes y no podían hacer lo contrario a lo que se señalaba porque podían ser asesinadas. La virginidad era considerada sagrada. Había clasificaciones de mujeres según el aspecto físico, color de piel y aptitudes. Además, ellas eran consideradas, según Bustamante (s/f), como objetos de obsequios y regalos para caciques y guerreros como muestra de reciprocidad.

Cuando eran ancianas, ellas tenían que volver a sus casas para ser madres y cuidar el hogar (Gómez 1382), mientras que los hombres estaban destinados a la caza de animales, arquitectura, a la medicina y eran guerreros que combatían con otros pueblos. Los caciques estaban destinados a tener matrimonios secundarios con las mujeres conquistadas. Ellos por ser las cabezas y tener ciertas libertades podían tener relaciones exogámicas con mujeres otras mujeres que no era su esposa (Poole y Harvey 1988).

Aunque había mujeres, esposas del inca, quienes tenían estatus, no tenían el mismo poder que tenían los hombres. A ella se las llamaba Coyas, eran esposas hermanas de los incas. En otras palabras, el Inca para seguir con la dinastía y pureza de sangre se casaba con su hermana, quien era considerada, en palabras de españoles, reina. Se festejaba a las reinas en el mes de septiembre, a quienes se les atribuía a la divinidad que le tenían a la luna denominando *Colla Raymi*.⁹ El acto del matrimonio entre un hermano y hermana o madre e hijo no era considerado, desde la población inca, como incesto; para ellos lo más importante era su

⁸ Término en quechua: Casa de las elegidas.

⁹ Fiesta de la luna.

dinastía y la continuidad de la pureza de sangre. Si se rompía ese marco, la sangre ya no sería pura.

Las Coyas eran consideradas hijas del sol y de la luna. De alguna manera tenían algún tipo de poder, pero no igual al poder que ejercía el Inca. Deborah Poole y Penélope Harvey (1988) mencionan que las mujeres de alto rango podían tener el privilegio de tener acceso a la tierra y control de los productos, y solo en casos excepcionales podía haber mujeres curacas. A pesar de que Coyas tenía el control del grupo de las mujeres que estaban en la *acllawasi*, no podía tener la “jerarquía de conquistas” (Poole y Harvey 1988, 280) como los tuvo los hombres: ellas no podían tener múltiples matrimonios ni escoger castos para mantener el poder o para afirmar la feminidad.

En cuanto las funciones que tenían tanto hombres como mujeres se evidenciaban en las atribuciones que tenían frente a las deidades. Había deidades masculinas de los cuales se ocupaban de la organización del *ayllu*; y deidades femeninas de las que se preocupaban por el control de la tierra y los productos. Hombres y mujeres sabían a cuáles deidades había que ofrecer culto. Un ejemplo es la Pachamama, las mujeres; y el trueno, los hombres Deborah Poole y Penélope Harvey (1988).

Así, hasta 1492 llaga la invasión española a América Central y Sur. En este periodo, algunas prácticas como el casamiento entre hermano y hermana eran considerado incesto; las mujeres elegidas para el culto eran llamadas “vírgenes del sol” (Bustamante s/f); las Coyas eran llamadas reinas; e incluso el concepto de complementariedad, reciprocidad e interdependencia que practicaban los Incas se modifica.

De esa manera, en esta época ocurre una transición de conceptos y prácticas, que como consecuencia fueron transformadas en otras formas de representar al patriarcado; es decir, no solamente hay un encuentro o entronque patriarcal como señala Paredes (2010) y Cabnal (2014) sino que, a más de eso, las relaciones patriarcales se manifiestan de otras maneras.

Como se vio en párrafos anteriores, en el periodo incaico es lo masculino, desde donde se ejerce dominio, tiene privilegios y ejerce poder; mientras que lo femenino se queda designado a cumplir las funciones que ya estaban dispuestas. Pero, en la época colonial las prácticas patriarcales tienen otras entradas como lo son la religión y todo lo que exigía en cuanto a la creencia cristiana.

Al encuentro violento de culturas, Cabnal (2014) denomina el entronque entre el patriarcado ancestral y el patriarcado colonial. Este entronque sería el punto desde donde se fortalecería el

patriarcado. Por su parte, Paredes (2010) señala que, el entronque es fruto de la colonia, y a partir de ello surgiría el racismo, discriminación, explotación de tierras y expropiación de cuerpos de los pueblos originarios. En suma, Paredes señala que el entronque permite que se consolide únicamente, en un solo sistema patriarcal basado, principalmente, en la violencia y explotación.

De todas maneras, es importante recalcar que en la época incaica las relaciones de género no siempre eran justas: el poder, el territorio, las mujeres, el estatus, la moral siempre estaban en disputa; la división sexual del trabajo también se evidenció; es decir, se manifiesta un patriarcado incaico. Por lo tanto, al llegar la colonia ese patriarcado se transforma en otro que tienen elementos coloniales y pre coloniales. En estas dos épocas, las mujeres siguen siendo quienes tendrán que sujetarse a las imposiciones ya dispuestas por hombres colonos y hombres del imperio Inca.

Durante la colonia, las mujeres tuvieron que escaparse y esconderse para no ser atrapadas por los colonos. Ellas resintieron frente a esa violenta intromisión; sin embargo, muchas no lo lograron. Eran consideradas, por ofrecer cultos a sus deidades, brujas, puesto que adorar a las deidades eran actos paganos que iban en contra de la religión cristiana, su dios y toda la colonia (Poole y Harvey 1988).

Según las mismas autoras antes mencionadas, en la época colonial se vive una reconstrucción del pasado andino. Esto quiere decir, que la población invadida no dejaba atrás algunas prácticas como curanderas y otras prácticas porque desde su necesidad esa era una forma de resistir. En todo ese proceso, lo que han hecho los españoles es darle otra significación y, por tanto, darle cambio a todos los elementos, creencias, costumbres y pensamientos desde la visión o ideología occidental. En efecto, se ha aprovechado de los mismos elementos del pasado para apropiarse y resignificar desde la perspectiva y conveniencia colonial.

Es así que, las relaciones de género entre el pasado y el presente solamente se ha transformado en el transcurso de tiempo. Como se ha visto, en la época incaica hubo relaciones injustas entre hombres y mujeres; después sigue habiendo en la época colonial, en la república y en la actualidad. En cada periodo el patriarcado ha estado y está de distinta manera.

Después del proceso de colonización, durante los procesos de independencia republicana y, sobre todo, en los proyectos de modernización, la violencia y el patriarcado se ha naturalizado en los estados nacionales de toda América Latina. Particularmente, Ecuador es uno de ellos.

En esta parte, se pondrá énfasis en la época de los *huasipungokuna*.¹⁰ periodo en el cual, se intenta relacionar el sistema de latifundios y el patriarcado.

1.5.1.2. La relación del patriarcado en el sistema hacienda o huasipungo

Esta época sucede inmediatamente después de que los españoles se apropiaron y resinificaron algunos elementos, símbolos, conceptos y prácticas a su conveniencia y desde el interés cristiano. Así, los y las que sobrevivieron, resintieron y quedaron del pasado andino pasan a ser indios naturales o propios de los que llegaron a apropiarse de las tierras más fértiles. En este tiempo, las relaciones patriarcales continúan, pero tendrán otra configuración, en el cual aún traen rasgos patriarcales incaicos aglutinados con los de los españoles.

La época de los *huasipungokuna* fue sin lugar a dudas otro momento que ha marcado la vida de las poblaciones indígenas en Ecuador. Aquí, el patriarcado se caracteriza por una fuerte relación de clase, raza y género, sin dejar de pensar que, desde la época Inca, las relaciones, principalmente, se basaban en clase y género; mientras que en la colonia las relaciones se basaban en clase, raza y género.

A pesar de que no existe referencias bibliográficas específicamente que discutan sobre el patriarcado en el sistema de *huasipungokuna*, el trabajo de Guerrero (1991, 11), en “la semántica de la dominación” habla acerca del sistema de las haciendas en Ecuador; aunque no analiza las relaciones de género o la configuración del patriarcado, este texto es importante para entrar al análisis de las relaciones de género, mediante las relaciones de poder que se ejercía en tiempos de *huasipungokuna*. Así, desde el análisis del poder en el sistema de haciendas, entonces, se introduce a la discusión sobre el tipo de patriarcado que se ejerce en este tiempo.

Se propone analizar las relaciones de poder porque en el sistema hacienda se combinan poderes: ser rico, terrateniente, mayordomo mestizo y hombre. Esta unión de poderes son características patriarcales, desde donde permitió a los hacendados, a la iglesia y al Estado ejercer violencias inhumanas hacia los indios; sin olvidar que las violencias pueden ser o fueron distintas a los indios hombres y las indias mujeres.

En esta parte, se hará referencia a las poblaciones indígenas como indios e indias, puesto que así se identificaban a las poblaciones ancestrales en esas épocas. No obstante, aún hay grupos

¹⁰ Huasipungo es un término quichua: significa la puerta de la casa si pensamos en una traducción; pero si la interpretamos quiere decir cuidadores/as de tierras o casas.

y personas que denominan indios o indias como forma de discriminación. Así, con esta aclaración, en esta sección se problematiza la interdependencia del patriarcado occidental y el patriarcado indio.

En la hacienda se visibiliza el sistema patriarcal a partir del despojo, la dominación, la violencia (física, psicológica, sexual, simbólica), la herencia colonial e inca de la noción de propiedad, el machismo, la división sexual del trabajo y la distribución desigual de la tierra. La mayoría de las tierras e indios/as estaban a nombre de sus amos o hacendados. Todas las propiedades que tenía el amo estuvieron a su nombre y no a nombre de sus esposas.

En los estudios de Guerrero (1991), si se le da una entrada desde la categoría de género, se evidencian claramente diferentes formas de violencia, con características patriarcales. Entre ellas se pueden analizar a los indios en las haciendas de Imbabura: estos eran sujetos subordinados/as de los hacendados, mayores o mayordomos. Si los indios no cumplían o no obedecían con los reglamentos del patrón eran castigados por el mayordomo.

El mayordomo obedecía lo que el amo le ordenaba. Si el indiecito no salía a trabajar en las fincas del hacendado les despojaban de sus *huasipungokuna* o, a la vez, los días sábados en el patio de la casa del hacendado, donde estaba la cruz y la capilla, les arrodillaban y les castigaban con látigo,¹¹ hasta sangrar. Una vez castigados, el *husipunguero*¹² tenía que decir “Dios se lo pague su merced patrón” (Guerrero 1991, 198).

Asimismo, Guerrero (1991) en uno de sus entrevistas describe a los hacendados como hombres que pensaban que los indios no sentían dolor, no lloraban y que no tendrían sentimientos; se los catalogaba como machos comparando con los animales. Estas opiniones, claramente, declaran los rasgos colono-patriarcales con los cuales se los veía a los indios e indias de esas épocas. El patriarcado se encuentra encarnado en el cuerpo y en la memoria de los hacendados, sin olvidar que las mujeres-esposas, hijas, madres hermanas también ejercían violencias hacia los hombres y mujeres indias.

Los terratenientes ejercían violencias crueles en nombre de Dios. Mencionar a Dios como el Ser Supremo que justificaría las violencias que ellos/as ejercían era el pasaje y el derecho con el que no sentirían ningún remordimiento. Las violencias eran físicas, psicológicas, económicas, patrimoniales, sexuales y raciales.

¹¹ El látigo simboliza la autoridad del dueño de la hacienda que ejercía violencia castigando al indio para que no sea desobediente.

¹² La persona que era huasipungo.

Estos acontecimientos se evidenciaban cuando golpeaban a las personas clasificadas como indias, violaban a las mujeres indias, compraban indios de otras haciendas como que fueran animales. Además, los indios debían pagar por ocupar ese pequeño suelo dentro de las haciendas. Las niñas y adolescentes indias, antes de su matrimonio, eran obligadas a ceder una noche para violarlas sea por los curas, mayordomos o dueños de las haciendas.

Como se ha notado hasta esta parte, en la época de las haciendas y *huasipungokuna* el patriarcado sigue manteniendo a las mujeres como fuerza de trabajo gratuito y explotado. Las mujeres siguen siendo, como lo fueron en el periodo incaico y colonial, objeto sexual para satisfacer los deseos de hombres. El ejercicio del poder, así como se venía dando, continúa en esta etapa desde los hombres solamente.

En ese sentido, el patriarcado no solamente se ha fortalecido, sino, además, se ha transformado puesto que sigue manteniendo el mismo sistema de opresión. Por ejemplo, en la etapa incaica, los Incas tenían más poder que las mujeres, aunque también había mujeres esposas de los Incas, que no era igual distribuido el poder. En la presente etapa pasa lo mismo, los hombres, dueños de las haciendas, seguido de los curas, tenientes políticos y mayordomos eran quienes decidían totalmente el destino de las mujeres; aunque también de los hombres indios, pero, de distinta manera. En ese caso, las mujeres, parientes de los hacendados, curas, tenientes políticos y mayordomos eran las que también ejercían poder y violencias sobre las mujeres y niños/as indias; es decir, ellas, las de la clase “civilizada” tenían poder, pero no como su esposo, padre o hermano.

A pesar de que, a las mujeres, desde épocas incaicas y después en la colonia, no se las ha reconocido, así como a los hombres, ha habido mujeres que han sido protagonistas en la historia latinoamericana y del Ecuador. Ejemplos de los protagonismos de las mujeres son Manuel León, Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, quienes vivieron en tiempos de *huasipungokuna* y fueron víctimas de ese sistema.

Frente a tanta violencia ejercida desde el poder patriarcal, colonial y racista hubo algunas rebeliones, justamente, convocadas y lideradas por las mujeres antes mencionadas a finales del siglo XIX. Sin embargo, no eran solamente las mujeres indias las que en la subversión eran torturadas sino, además, los hombres indios como Daquilema que fue asesinado en el periodo García Moreno (Lucas 2000).

Es así que no se puede esconder una historia como muchas, puesto que hasta la actualidad se extienden los tentáculos de tan crueles violencias. En una entrevista hecha por Guerrero (1991) a una hija de un ex hacendado recuerda que a los indios los mayores les calificaban como indios sucios. Cuando el indio alzaba la voz en contra del hacendado, el mayordomo ordenado por el hacendado, con un acial o látigo les reventaban la espalda y el trasero. Del trasero de los indios brotaba sangre, así como una mujer que va a menstruar. “Eso era lo más jodido. Bravos eran los mayordomos [...]. Con acialito que hacían de palo [...] cuereaban para (que) tengan miedo para que hagan el trabajo igualito” (Catucuamba *exhusipunguero* citado por Guerrero 1991).

Como se puede notar en algunos ejemplos sobre cómo eran las relaciones entre indios/a y blancos/as/mestizas, los indios, frente a los hombres blancos/mestizos y ricos eran explotados y subordinados. El hombre blanco mestizo infantiliza cruelmente a las masculinidades de los hombres indios; los usan como si no tuvieran sentimientos; es decir, no había ningún punto de comparación para ubicarlos a los dos como hombres. Incluso, aquel indio que empezaba a ser cruel, dejaba de hablar quichua, recién podía ser considerado hombre y macho (Guerrero 1991).

En el caso de las mujeres indias, la explotación, esclavización y subordinación no solamente será desde los amos y las amas sino, además, por los indios. La división sexual del trabajo en esta época sigue vigente desde tiempos incaicos y pasando por la colonia. Las indias, conocidas como *wasikamas*,¹³ tenían el deber de cumplir con trabajos domésticos como preparar chicha para las fiestas de San Juan y otras fiestas religiosas; así como lavar, tejer, hilar, coser, cocinar y cuidar y criar hijos/as, los siete días a la semana (Cuatucuamba 2017, citado en Libretos de la radionovela basados en la obra de Raquel Rodas Morales); además tenían que estar dispuestas para satisfacer los deseos sexuales de los amos, mayordomos y curas. Ese último acontecimiento también se encontró, aunque de distinta manera, en la época del imperio Inca.

Aunque la división del trabajo se mantenía vigente como un acontecimiento histórico, no podemos generalizar y acusar a todos los indios como violentos, dominantes o que no colaboraban en los quehaceres domésticos, así recuerda (Cuatucuamba 2017, citado en Libretos de la radionovela basados en la obra de Raquel Rodas Morales, 14): “mi tayta Rafael fue el mejor de todos los maridos (...) mi mamita dolores y mi tayta Rafael se querían mucho,

¹³ Cuidadoras de la casa.

si ella hilaba, él tejía, si ella tostaba el grano, él molía en la piedra. Desde que eran peones en la hacienda iban juntos a la siembra y a la cosecha”.

Ahora bien, después de haber revisado las relaciones entre hombres y mujeres en distintos tiempos y atravesadas por categorías de raza y clase; en la época de *huasipungokuna* aparece una configuración del patriarcado que responde a la época. De esta manera, se concluye que se encontró con un patriarcado indio debido a que el sistema patriarcal se manifestó de la siguiente manera: los hombres blancos-mestizos ricos subordinaban a los hombres indios y pobres; pero no solamente eran hombres, sino, además, las mujeres blancas-mestizas adineradas. Probablemente, como consecuencia de esa violencia los indios ejercen poder patriarcal sobre las mujeres y sus hijos/as indias.

Se concluye que el patriarcado es histórico y se ha extendido a lo largo del tiempo, adaptándose a cualquier cultura, geografía, territorio y espacio. En este sentido, se debe tomar en cuenta que antes, durante y después de la colonia y hasta la actualidad, el patriarcado ha venido transformándose y por eso, es importante hablar sobre el patriarcado indígena.

1.5.1.3. Vivencias masculinas en familias indígenas contemporáneas

Hablar sobre las vivencias o la vida de los hombres indígenas no es muy fácil: hay muchas formas de ser hombres a pesar de que solo pensemos en una población específica, mucho más compleja se torna cuando pensamos en hombres en general. En específico, en este apartado me referiré a hombres indígenas y rurales de la región Sierra ecuatoriana.

La masculinidad que caracteriza a los hombres indígenas está marcada por una historia en la que la colonia y la época de la hacienda configuraron el patrón de hombre en poblaciones indígenas (Olavarría y Parrini 2000). Por lo tanto, la masculinidad indígena actual tiene rasgos históricos de opresión y dominación que vienen dados por influencias externas, y que se quedaron instaurados en las familias indígenas.

Incluso, las formas cómo fueron tratados los hombres: infantilizados, maltratados, interiorizados y desvalorados, fueron las mismas usadas para tratar a las mujeres por los hombres indígenas. Obviamente, sin suprimir la parte patriarcal ya ejercida en épocas pre-haciendas y pre-coloniales.

Al considerarse ese antecedente de herencia patriarcal y el ejercicio de poder para subordinar y dominar, los hombres indígenas, dentro de sus familias, no están exentos del ejercicio de poder para dominar. Es así que, y según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC)

(2019) la población indígena y afrodescendiente se encuentran en los dos primeros lugares en cuanto a haber vivido violencia en algún momento de la vida y/o en distintos ámbitos.

Lo que hace notar el INEC (2019), es la sobrevivencia del patriarcado con la característica de ser indígena. Con esto se quiere decir que, en las poblaciones indígenas actuales, las relaciones entre hombres y mujeres siguen siendo asimétricas. A continuación, se notará algunas asimetrías desde distintos ámbitos: en el ámbito familiar sigue habiendo la división sexual de trabajo, las violencias físicas, psicológicas, patrimoniales, económicas y sexuales. En el ámbito social/comunitario siguen siendo los hombres quienes lideran al ser escogidos, en su mayoría, cabildos o representantes de las comunidades, por lo tanto, son ellos quienes toman decisiones sobre temas relacionados a trabajo comunitario, justicia indígena y otros temas emergentes; en el ámbito económico son los hombres quienes están obligados a sustentar la familia y es considerado cabeza de hogar, además es quien tiene trabajo remunerado; en el ámbito patrimonial, hay muy pocas mujeres que tienen propiedades, la mayoría de las propiedades siguen estando en nombre de los hombres.

Por todo lo antes mencionado, se propone pensar y problematizar sobre la existencia de un patriarcado indígena. Algunos acontecimientos importantes que hay que visibilizar en el patriarcado indígena es la permanencia del alcohol en exceso, la existencia de las violencias desde la colonia. Sin olvidar también que hay acontecimientos que han venido fortaleciéndose y transformándose desde el imperio Inca como, por ejemplo, la división de roles en la sociedad y en la familia: las mujeres tenían que hacer chicha para las fiestas y trabajos domésticos en general, cuyas características permanecen hasta ahora.

Actualmente, el patriarcado indígena no solamente se caracteriza por los ejemplos antes mencionados, sino que, además, los hombres indígenas han dado un salto hacia el poder social, económico y político. En efecto, hay indígenas que ya tienen estudios universitarios y posgrados, autoridades de gran nivel dentro del Estado y algunos empresarios; asimismo, las mujeres también han empezado a ocupar espacios públicos tanto estatales como privados.

Sin embargo, la naturalización de la violencia hacia las mujeres sigue más vigente que nunca, que incluso los hombres indígenas, después de haber accedido a espacios de poder social, económico y político han transformado sus masculinidades indias a masculinidades indígenas actuales; por lo tanto, el patriarcado indígena se configura a partir de principios y raíces incaicas, coloniales, republicanas y modernas neoliberales. En el patriarcado indígena la religión o las regiones son elementos que fortalecen al patriarcado, Además, el Estado a través

de sus instituciones ha forjado a la transformación de las masculinidades indígenas dominantes y subordinantes.

Finalmente, en el apartado siguiente describiré la participación política de las poblaciones indígenas puesto que, es desde ahí, desde donde se analiza la transformación de las masculinidades indígenas.

1.5.1.4. Masculinidades indígenas en la política Latinoamérica

Hasta los años ochenta, las poblaciones indígenas no eran reconocidas como actores políticos actuantes en las coyunturas importantes de los países latinoamericanos. Solamente, eran pensados como seres dedicados al trabajo agrícola, al trabajo local, al campesinado y a las organizaciones locales, pero, desde los años ochenta, lo indígena deja claro que han empezado a transformarse, y que un ejemplo de esa reconfiguración era la participación en la vida política (Espinoza 2016).

Los principales países, que en los años ochenta empiezan la reconstrucción de una nueva identidad indígena, son México, Ecuador y Bolivia (Espinoza 2016). Después de largos años invisibilizados/as en la participación política y asuntos de interés relacionados al ámbito público, se desatan las cadenas que limitaban el liderazgo indígena en espacios distintos al de la agricultura, ganadería, artesanías y trabajos en general, dedicados a personas, cuya riqueza de la que gozaban servía solamente para continuar con la explotación y esclavización de quienes trabajaban para ellos.

En el caso de México, el movimiento zapatista es la fuerza que demanda los intereses propios y deliberados por ellos mismos, cuyas demandas evocan la dignidad y derechos de los pueblos indígenas. Las organizaciones y el movimiento indígena toman fuerza en Ecuador, no solamente en búsqueda de la devolución de tierras que les fueron arrebatadas sino, además, en la construcción de un Estado que los reconozca como sujetos de derechos proponentes activos.

En otras palabras, las poblaciones indígenas, incluidas las de Bolivia y el expresidente Evo Morales, a través de las organizaciones locales y nacionales, proponían la reconstrucción del Estado, pero con características plurinacionales, multiculturales e interculturales, de esa manera, dejarían atrás un Estado monocultural (Espinoza 2016) y (Bengoza 2019).

Desde que las organizaciones y movimientos indígenas perdieron el miedo y su miedo se transformó en fuerza para cuestionar, reclamar y exigir el reconocimiento como pueblos distintos y, a través de este, la garantía de los derechos desde una perspectiva particular, que garantice la diversidad dentro de un mismo Estado, los indígenas despiertan el orgullo y la pertenencia étnica. En medio de esta disputa por ganar poder en espacios políticos se construye una nueva identidad indígena, en el que la política latinoamericana se encuentra con una nueva categoría, lo étnico indígena.

A partir de ese encuentro, lo étnico indígena ya no es el mismo que fue en años anteriores, porque se empiezan a formar otras identidades con los que se caracterizarían. Por ejemplo, ya no serían netamente agricultores, ganaderos/as o artesanos/as, sino, además, ciudadanos. Ciudadanos/as e indígenas. Esta nueva categoría conllevaría otras transformaciones como intelectuales e indígenas, urbanas y rurales y políticos e indígenas.

Estas reconfiguraciones dadas gracias a los espacios ganados en la educación, liderazgos y en puestos de poder dentro del Estado; no obstante, no fueron ni son, hasta ahora, proporcionales al porcentaje de poblaciones indígenas; es decir, han sido muy pocos los espacios en los que algunos indígenas han ocupado, especialmente, dentro del aparato estatal.

A pesar de que se han ganado espacios y la población indígena ha ejercido poder como actores políticos, una ausencia que aún es muy visible es la presencia de mujeres indígenas como actrices políticas que encabezan organizaciones locales y nacionales. Así como puestos altos de toma de decisiones. En este sentido, tanto como en México, Ecuador y Bolivia, los referentes históricos que han aparecido como figuras públicas indígenas han sido hombres.

En México con el movimiento zapatista, el que ha sido nombrado como líder y representante de este movimiento ha sido Emiliano Zapata; en Ecuador, representantes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (en adelante CONAIE), y la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (en adelante ECUARUNARI) y otras organizaciones han sido también únicamente hombres; en Bolivia, a diferencia de los dos países antes mencionados, tuvieron un presidente, un hombre indígena *aymara*.

Aunque en la historia política latinoamericana no se ha nombrado a las mujeres como representantes o lideresas, es imperante empezarlas a nombrar y reconocerlas como tal, ya que siempre estuvieron, pero las han negado y desconocido como actrices importantes en la construcción de la política latinoamericana. El olvido y ese desconocimiento hacia las

mujeres no es casualidad, es consecuencia de una sociedad patriarcal del que las poblaciones y los territorios indígenas no hacen excepción.

La política indígena latinoamericana, por lo tanto, se ha configurado desde una presencia más masculina que femenina. En las sociedades patriarcales, el poder y la autoridad (García y Zapata 2018) se relacionan con la masculinidad. Para el caso de los hombres indígenas, cuando llegan a los espacios de poder y autoridad ocurre una transformación identitaria: de una identidad indígena a otra política e indígena. Como consecuencia, la masculinidad de los hombres indígenas, en espacios de poder, también se encuentra reconfigurada.

Cuando se habla de participación política, se habla también de jerarquías y de relaciones de poder, por lo tanto, para las poblaciones indígenas entrar a escenarios, históricamente destinados para hombres blancos, mestizos y con posibilidades económicas, significaba ganar espacios desde donde también empezaba a ejercer poder.

El poder que le otorgaría al hombre indígena la posibilidad de ejercer una masculinidad dominante y subordinante, que venía ya marcada desde los hombres blancos, mestizos, religiosos y hacendados. De esa manera, la masculinidad indígena, en la vida política, no marca tanta diferencia con la masculinidad blanca-mestiza en la manera subordinante cómo se relacionan con las mujeres, en la heterosexualidad, y en las prácticas desde las relaciones solamente duales y binarias.

Sin embargo, con lo dicho en líneas anteriores no se quiere homogeneizar pensamientos sobre la masculinidad: en las poblaciones indígenas podemos encontrarnos con diversas y diferenciadas formas de ser hombres; es decir, se hablaría de masculinidades (Díaz-Cervantes 2014). Es más, la masculinidad puede verse diferenciada por razones de tiempo, cultura, religión, zonas, edades, etc. La masculinidad puede estar en constantes cambios como respuestas a factores externos e internos.

Los hombres indígenas al tener poder político, también se han beneficiado del poder social y económico; por lo tanto, ganar espacios de poder, representa cambios en la masculinidad indígena. Así, si bien, la masculinidad se entiende a partir de los roles y atribuciones designados para hombres, y estos transmitidos de generación en generación, la masculinidad indígena requiere de análisis más amplios y profundos, sin sesgos culturales, ni conceptos binarios y heterosexuales, si no, además desde los distintos géneros e identidades sexuales que también existen en las poblaciones indígenas.

1.6. Conclusiones del Capítulo 1

En conclusión sobre el capítulo uno, se determina que el sistema patriarcal confluye previo a la conquista española, sin embargo, solo a partir de la Colonia este sistema comienza a construirse un modelo ampliamente excluyente no solo entre hombre blanco e indígena, sino también hombre, en general, hacia la mujer; donde la masculinidad hegemónica determina acciones que obligan al varón indígena a subordinarse quedando relegada en el proceso el género femenino; pero que conforme alcanza mayor notoriedad en el campo de la política, el indígena manifiesta una transformación en su masculinidad siempre y cuando obtenga un nivel de poder que le facilite igualar su condición frente al mestizo.

Se entiende así que el desarrollo del capítulo permite comprender, con mayor profundidad, aquellos antecedentes del sistema patriarcal que en comunidades como la indígena también se manifiestan para entender la construcción de la masculinidad indígena. Relaciones de poder entre género femenino y masculino que, como se dijo en el párrafo anterior, no es herencia de la conquista española (en el caso de Ecuador) sino conlleva esta práctica desde la cultura incaica. La diferencia está en el modo de asumir este patriarcado y las consecuencias generadas en ambos períodos.

Capítulo 2. Líderes y lideresas indígenas en la política ecuatoriana

En esta entrada se analiza a ciertos líderes y lideras de diferentes pueblos y nacionalidades del Ecuador que han venido luchando, a partir de la colonia en contra de las opresiones y conquistas dominantes, con la finalidad de alcanzar libertad, derechos, identidad política y democracia. Asimismo, se interpreta a dos organizaciones sociales; CONAIE y FENOCIN) que han sido claves para que el movimiento indígena ecuatoriano hoy tenga sus derechos.

A partir de estas dos organizaciones, también se describe a dos líderes políticos que han catapultado en el ámbito público o en el Estado, que eran conocidos como indios y ahora como indígenas que son los sujetos de la investigación. Finalmente, se hace un breve análisis acerca de las masculinidades en la política populista ecuatoriana.

Lo expuesto en los párrafos anteriores permite comprender cómo dentro del ámbito público se van forjando esas relaciones de poder entre el varón y la mujer, pero también entre indígena-indígena e indígena-mestizo; una situación constante sobre el que la mujer indígena y el varón indígena han tenido que sobrevivir frente al sistema patriarcal: quizá para ellas frente a una doble situación de discriminación; y cuya construcción de la masculinidad indígena también halla dificultades.

2.1. Participación indígena por género en la política ecuatoriana

En la existencia de relaciones de género a partir de un grupo de líderes y lideresas indígenas de pueblos y nacionalidades de Ecuador que han luchado para que los pueblos indígenas tengan libertad y derechos; se aprecia una serie de luchas y renombres que se encuentran en la figura pública y política más hombres que mujeres; entre ellos, en las primeras rebeliones frente a la conquista colonial y opresión se encuentra como uno de los líderes históricos “Rumiñahui”.

Este personaje, es hijo del gobernante Inka Huayna Kapak creyente del dios sol (masculino) y de la diosa luna (femenina) (Poole y Harvey 1988). Él en 1535 durante la conquista luchó contra el sistema colonial dominante. Era un inca guerrero, fuerte como la piedra,¹⁴ que luchó y dio su vida por defender los territorios del Estado Tahuantinsuyo. Él durante sus luchas decía que, es preferible morir luchando antes que aceptar la esclavitud y el sistema colonial. Decía

La piedra es dura, así como el nombre en kichwa Rumi significa piedra y Ñahui significa ojo. Que se denominaría en castellano “ojo de piedra”. Frente a esta realidad, yo le considero que Rumiñahui era un hombre valiente que luchó a favor de los pueblos originarios.

que los colonos no son ningún Viracochas, son ladrones que nos quieren robar nuestras tierras, tesoros y mujeres (Lucas 2000).

Pero, los colonos masculinos no solo han invadido sus tierras, tesoros y mujeres, sino también han oprimido el cuerpo de Rumiñahui, su hombría y su masculinidad. Su masculinidad frente a los hombres colonos fue deslegitimada, reprimida. Sin embargo, Rumiñahui antes de morir ha dicho que, “el fuego no muere, la memoria... la aviva, la hace caminar por el viento de los años... la renace en las rebeliones que vendrán” (Lucas 2000, 175).

El mensaje de Rumiñahui en la literatura de Lucas (2000) se puede afirmar que se hizo realidad porque Rumiñahui (al igual que otros gobernantes) encendió el fuego para que la nueva generación siga luchando en contra de los criollos coloniales quienes nos han esclavizado por razón de clase, etnia y género. Sin embargo, Rumiñahui, al igual que otros gobernantes incas se han descuidado de las luchas de las mujeres: eso significa que en el imperio inca hubo relaciones de poder entre hombre y mujeres, en la cual, el hombre con su poderío tenía la capacidad para dominar a las mujeres y ellas tenían que obedecer lo que diga el inca, Bustamante (s/f).

Según Gómez (1382), en su literatura menciona que en el imperio inca no es visible la participación de las mujeres en los poderes del *tawantinsuyo*; aparecen más hombres que mujeres, por tal razón, durante la conquista colonial los enfrentamientos de lucha se dieron más entre hombre que mujeres. Muy poco hubo la participación de las mujeres originarias, pero si hubo la presencia de mujeres blancas, así como la reina Isabela. Una mujer, al igual que los hombres colonos tuvo poder para invadir toda América.

A partir de un hecho colonial, los procesos de dominancia hacia los pueblos originarios no han cambiado. En el caso del Ecuador durante los procesos de independencia republicana, modernización, neoliberalismo y posneoliberalismo aparecen nuevos líderes indígenas en el escenario político luchando a favor de sus pueblos.

En 1578 aparece *Jumandi* quien lideró algunas rebeliones con la finalidad de defender los territorios de los pueblos nativos de la amazonia, pero frente a su liderazgo la justicia española, lo asesinó. Su cuerpo y, sobre todo, el cráneo lo mantuvieron por varios años en la plaza principal de la ciudad de Quito, para que la gente lo observe y no sigan rebeldes los indios. Sin embargo, frente al asesinato de *Jumandi* e injusticias sociales surgieron nuevas rebeliones en otras provincias:

En 1760 San Miguel de Molleambo; 1764 Riobamba; 1768 Cualaceo; 1777 Cotacachi; 1778 Guano, Otavalo y Cayambe; 1781 Alausí... Hoy la Amazonía ecuatoriana está dividida entre las grandes empresas petroleras, madereras, agrícolas o mineras. Se han contaminado ríos, exterminado especies animales y vegetales, y varios grupos indígenas están a punto de extinguirse (Lucas 2000, 176).

Frente a estas revelaciones la lucha continua. En 1871 cuando se está desarrollando el Estado republicano los pueblos indígenas de la sierra, entre ellas, la provincia de Chimborazo cansados de tanta tortura y odio apoyan al Fernando Daquilema para que lidere algunos levantamientos en contra del gobierno conservador Gabriel García Moreno (Lucas 2000).

El mandato del pueblo permitió a Daquilema estar al frente del pueblo. Desde niño veía en la hacienda de *Tungurahuilla*¹⁵ como los hacendados les castigaban (con látigo) a su pueblo y, sobre todo, a su papá. Conocía el sufrimiento de su comunidad, es por eso que el líder indígena Daquilema asume con valentía el mandato de su pueblo para seguir luchando en contra del racismo y tortura.

A su lucha, también se unió Manuela León, ella es una de las primeras mujeres indígenas del Ecuador que se catapultó en el ámbito público. Su nombre era casi desconocido por la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, en 2010 la Asamblea Nacional de Ecuador le proclamó a Manuela como una de las mujeres guerrera (“heroína”) y a Daquilema como el “héroe” porque los dos encabezaron acciones de lucha en defensa de los pueblos y sobre todo de los territorios de Chimborazo.

Como se ve, la lucha de Manuela y Daquilema es simbólica para la sociedad ecuatoriana porque los dos no lucharon por sus intereses personales, sino a favor de todos los pueblos oprimidos, en contra del expresidente García Moreno. Sin embargo, los dos al atacar las políticas conservadoras de García Moreno fueron fusilados y torturados por orden del presidente.

A partir de esta masacre que vivió Daquilema y Manuela durante la consolidación de la época republicana surgieron, también nuevos líderes y lideras indígenas en distintas provincias y pueblos del Ecuador. En ella:

A inicios del siglo XX aparece en la figura pública una mujer indígena y luchadora del pueblo Cayambe: Dolores Cacuango. Ella desde niña sintió las masacres llenas de violencia que

¹⁵ *Tungurahuilla* es una hacienda que pertenece al cantón Colta, de la provincia de Chimborazo

vivieron su papá y su mamá en las haciendas de Cayambe. El sistema hacienda fue un centro donde se concentraba un sin número de violencias y explotación hacia los pueblos oprimidos. Es por eso que, Dolores desde Cayambe, su pueblo natal, luchó contra de los terratenientes para que les devuelva sus tierras y se garantice educación para los indios. Dolores luchó por una Educación Intercultural Bilingüe, institución en la cual está vigente dentro las políticas públicas del Estado ecuatoriano.

Además, ella estratégicamente formó parte de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Esta entidad a inicios del siglo XX aglutinó a todos los indios del país. Formó parte del partido comunista, organización en la cual, permitió a Dolores que se forme políticamente y se defiende con los funcionarios del Estado (Lucas 2000).

A su lucha también le acompañó Mamá Transito Amaguaña. Las dos lideresas son personas simbólicas no solo para los pueblos de Ecuador, sino para todas las personas del mundo. En 1944 cuando Velasco Ibarra era presidente, ellas realizaron la primera huelga campesina de indios con la finalidad de manifestarse para que el Estado realice la Reforma Agraria. Sin embargo, Dolores por su liderazgo de lucha, por ser una mujer rebelde frente a las injusticias fue perseguida políticamente por el Estado y encarcelada (Becker 2015).

A pesar de estas luchas irrenunciables, duró un corto tiempo para que los hijos/as de los huasipungueros/as o de los pueblos indígenas crezcan y continúen luchando; creando organizaciones locales en cada uno de los pueblos y provincias del Ecuador. De esta manera, se organizaron a nivel nacional; es por eso que, hasta la actualidad existen algunas organizaciones a escala nacional: entre ellas, la (FENOCIN y la CONAIE y otras organizaciones nacionales. Se nombra a estas organizaciones porque en cada una de ellas existe líderes y lideresas que han dejado huellas positivas y negativas para el movimiento indígena del Ecuador, es por eso que, se debe conocer de fondo la historia y la acción social que realiza la FENOCIN y la CONAIE.

2.1.1. Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN)

La Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), es una organización nacional que aglutina un sin número de organizaciones de base en cada una de las provincias. En 1960, se funda como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas FENOC, cuyo pensamiento político se centraba con la iglesia católica y la

cosmovisión andina. Sin embargo, en 1970, la FENOC se apartó de la iglesia católica y se centró en la lucha socialista (Becker 2015).

En 1989, la FENOC cambió su nombre por la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FENOCCI). Siete años más tarde, en 1996 frente a las protestas sociales y la crisis económica generada por el gobierno de Abdalá Bucaram se adoptó el nombre de FENOCIN.

Actualmente, esta entidad sin fines de lucro, se ha caracterizado por ser una organización incluyente, pero cada día por los dirigentes de turno, se está deteriorando. Cabe resaltar que esta organización en su debido tiempo ha luchado por la Reforma Agraria, Agua, Soberanía Alimentaria y, sobre todo, por la interculturalidad. De hecho, su objetivo como organización es luchar por un Estado Intercultural y Plurinacional (Becker 2015).

Frente a estos procesos históricos, la FENOCIN registra un sin número de dirigentes presidenciables solo de hombres antes que mujeres, entre ellos: Emilio Velasco, Mesías Tatamues y otros, pero con el tiempo surgen nuevos dirigentes que están disputando el poder en el escenario público.

Por ejemplo, Pedro de la Cruz fue expresidente de la organización indígena y a partir de esta organización fue funcionario en el gobierno de Rafael Correa (2008-2017); Luis Alberto Andrango, fue expresidente de FENOCIN y exfuncionario en el gobierno de Lenin Moreno; Santos Villamar, expresidente de FENOCIN; Franklin Columba, ex vicepresidente de FENOCIN y por esta organización fue embajador en el Estado Plurinacional de Bolivia, enviado por el presidente Lenin Moreno y actualmente preside la presidencia Gary Espinoza y Vicepresidente Hatari Sarango del pueblo Saraguro.

Según una dirigente de Educación Intercultural Bilingüe de FENOCIN, gracias a las luchas sociales de nuestros abuelos y abuelas, los varones han tenido la oportunidad, por un lado, mantenerse como dirigentes y, otros han tenido la suerte de formar parte de la política ecuatoriana. Sin embargo, ningunos de los dirigentes de esta entidad, hasta la actualidad, han apoyado para que una mujer encabece la presidencia de la organización indígena. Frente a este hecho considero que la FENOCIN es una institución casi solo de hombres, donde sus masculinidades se disputan por el poder político entre hombres indígenas, campesinos y negros.

Por su parte, también Digna Andrade dirigente de la mujer de FENOCIN dice que para cualquier evento o reuniones los que toman la posta, de manera interna, casi son los hombres. Ellos son los que deciden en las acciones políticas y económicas, La opinión de las mujeres casi no se valora dentro de la organización. No obstante, ellos marcan un discurso dirigido al público que la FENOCIN es una institución anti patriarcal, anticapitalismo que busca la interculturalidad y la complementariedad entre hombres y mujeres de diferentes pueblos del mundo. Este discurso como tal, suena bonito, pero en la práctica se evidencia todo lo contrario.

Para, Guamán (2022) la FENOCIN es una organización madre, en donde muchos hombres y mujeres se han formado políticamente, pero dentro de esta entidad hay ciertos dirigentes hombres que han tratado de utilizar a la organización como un medio para encontrar mujeres, como un medio para embriagarse entre los dirigentes, para minimizar e infantilizar a los jóvenes.

En realidad, en esta organización existe una infinidad de problemas; hay pocos líderes que realmente luchan por el interés del pueblo y el resto solo buscan poder para sus intereses personales. Este hecho no solo se da en esta organización, sino también en otras organizaciones sociales, así como la CONAIE.

2.1.2. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONIAE)

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONIAE) es la organización nacional más grande del país. Esta entidad se conformó a partir de los años 1980, con el nombre de Consejo Nacional de Coordinación de nacionalidades indígenas (CONACNIE). Luego, en 1986 en la ciudad de Quito, se conforma el actual nombre CONAIE, donde con el tiempo ha llegado a fortalecerse como resultado de las luchas continuas, de los pueblos y nacionalidades.

A finales del siglo XX la CONAIE realizó varios levantamientos en contra de los gobiernos de turno. El más representativo es de los años noventa. A él se unieron la mayoría de los líderes y lideresas indígenas de diferentes pueblos y nacionalidades. Buscaban adquirir derechos para la vida de los pueblos indígenas. Lucharon por la tierra, el agua, la Educación Intercultural Bilingüe, la autodeterminación de pueblos y desigualdad social (Macas 1992).

A pesar de estas luchas, en 1995 la CONAIE fundó por primera vez en la historia el Movimiento Político Plurinacional Pachakutik (MPK), lista “18” para participar en las

elecciones electorales y construir un Estado Plurinacional e Intercultural. Una vez estructurado, en 1996 y 1997 el Pachakutik, en su primera contienda electoral tuvo éxito, tanto a escala nacional y local:

Ocho de sus candidatos, seis de ellos indígenas, fueron electos diputados; también dos de sus candidatos indígenas fueron elegidos alcaldes en la Sierra, el economista Auki Tituaña ganó la elección para alcalde de Cotacachi, donde Alberto Andrango había servido previamente en el Consejo Municipal. En Chimborazo, Mariano Curicama, que fue alcalde de Guamote por la ID en 1992 cuatro años más tarde ganó la reelección con Pachakutik. En la Amazonía, Valerio Grefa, presidente de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), y Héctor Villamil, presidente de la OPIP, ganaron como diputados provinciales en sus respectivas provincias: Napo y Pastaza. Aún más significativo fue que el veterano líder de la CONAIE, Luis Macas, se convirtiera en el primer indígena elegido como diputado nacional” (Becker 2015,61).

Actualmente, la CONAIE se constituye por las tres organizaciones de tercer grado, en cada una de las regiones del país: en la sierra se ubica la Confederación de Pueblos y Nacionalidades Kichwas del Ecuador (ECUARUNARI); en la amazonia esta la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE) y, en la costa esta la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa (CONAICE). Estas organizaciones en cada una de sus regiones están estructuradas por las organizaciones de base, que aglutina una diversidad de pueblos y nacionalidades.

Como se puede apreciar, la CONAIE y su brazo político Pachakutik ha tenido éxitos en su primera contienda electoral. Pero, frente a este argumento es importante resaltar que, antes de que se constituya el Pachakutik ya había autoridades indígenas electos por otros partidos políticos, así como el caso de Mariano Curicama, él en 1992 ya fue alcalde de Guamote por Izquierda Democrática, cuatro años más tarde fue candidato por Pachakutik. O sea, a finales del siglo XX se comienza a presenciar la participación de los pueblos indígenas en el ámbito público y político.

Sin embargo, ellos casi no eran reconocidos por la sociedad blanca mestiza y, sobre todo, por las élites quienes se cuestionaban cómo un indio va a mandarnos. “No aceptaban porque de una u otra manera [...] hay gente todavía racista, gente que no llega a comprender que realmente hay que acatar la voluntad del pueblo” (Larrea 1999, 51).

Frente a estos criterios negativos que han generado la sociedad blanca/mestiza, la CONAIE y el Pachakutik no se han quedado estáticos, más bien y con más fuerza se han catapultado en el

ámbito público y político para exponer sus problemas sociales. Es por eso que, líderes y lideresas como: Antonio Vargas, Ricardo Ulcuango, Pepe Acacho, Huberto Cholango, Jorge Herrera, Jaime Vargas, entre otros han sido presidentes de la CONAIE, pero a partir de su dirigencia, también algunos de ellos han sido candidatos por el Movimiento Indígena Pachakutik (MPK) y otros han tenido la suerte de formar parte del Estado ecuatoriano, en diferentes gobiernos de turno.

De esta manera, como se puede apreciar la CONAIE, por ejemplo, registra un sin número de dirigentes presidenciables solo de hombres indígenas que de alguna manera unos han luchados a favor de sus pueblos y otros solo han estado por sus intereses personales; excluyendo a las mujeres del escenario público.

Hasta la actualidad, no hay una mujer indígena que haya encabezado la presidencia de la CONAIE. Frente a esta desigualdad se considera que esta organización es una entidad representada por hombres que, por mujeres, en donde sus masculinidades se disputan entre el poder organizativo, cultural y estatal. Una situación que se ha observado en los estudios sobre las masculinidades indígenas en otras partes de la región.

A partir de los levantamientos liderados por los líderes y lideresas antes mencionadas y organizaciones como la CONAIE y FENOCIN, algunos hombres indígenas se han catapultado en entorno político y público. En este estudio, considero solo a dos de ellos: *Apuk Sara* y *Hatun Kara*. Se elige a estos dos personajes porque son los que tienen una larga trayectoria política, que me permite analizar lo que interesa en este estudio: la construcción de las masculinidades indígenas en el Ecuador. En consecuencia, empiezo con dos pueblos indígenas el pueblo *Urku* y el pueblo *Cocha* y dos de sus líderes políticos más importantes, *Apuk Sara* y *Hatun Kara*.

2.2. Apuk Sara del pueblo Urku

Apuk Sara proviene del pueblo *Urku*, del sur de Ecuador. Nació a mediados del siglo XX, en medio de una zona verde eminentemente ganadera y productiva llena de culturas y tradiciones. Es el cuarto hijo de una familia campesina y ganadera. Creció en medio de una sociedad racista, colonial y patriarcal. Él al igual que otras personas indígenas ha sufrido discriminación por ser indígena y pobre, pero no precisamente por su género, así como las mujeres indígenas. Sin embargo, los hombres blancos/mestizos lo feminizaban por su cabellera larga.

El pueblo *Urku* tiene una diversidad de costumbres con características coloniales y ancestrales, es por eso que *Apuk Sara* desde que tuvo uso de razón ha aprendido de sus familiares algunas tradiciones y costumbres comunitarias que están marcadas con los roles de género: de su papá aprendió a trabajar en el campo cultivando los pastizales, recogiendo leña para cocinar, arar con los bueyes en la chacra, ir a las mingas comunitarias; mientras que, de su mamá ha aprendido a escarmenar la lana de oveja, lavar la ropa, cocinar y entre otras actividades domésticas. Estos roles en las comunidades indígenas están marcados en el inconsciente de la persona y naturaliza la heterosexualidad y la complementariedad patriarcal que excluye a las otras diversidades sexuales.

Siguiendo el mismo modelo de su familia, *Apuk Sara* inculca que la fortaleza es sinónimo de hombre y la debilidad le corresponde a la mujer: “me decía mi papá, los hombres tenemos que ponernos duro para trabajar y, así, sustentar a la familia, si estamos débiles la gente y la comunidad nos va decir ese hijo de tal persona es maricón o es vago” (*Apuk Sara*, comunicación personal 16 de abril de 2018); estos consejos tienen características machistas que permite a *Apuk Sara* seguir el mismo modelos de su papá.

Aparte de los roles de género, en el pueblo de *Apuk Sara* hay una infinidad de problemas sociales, uno de ellos, es el alcoholismo. Manuel Andrade, del Pueblo *Urku* menciona que, desde hace mucho tiempo se ha venido consumiendo con normalidad el alcohol. Ninguna autoridad hacía justicia a las chicheras o cantinas que habitaban en el pueblo. En tiempos del sistema hacienda las chicheras, el aguardiente fueron el principal líquido vital que permitió generar despojo y violencia no solo en el pueblo *Urku*, sino en otros pueblos indígenas del país.

A raíz de ello, Medina suscribe que en el pueblo *Urku*, la nueva generación ha heredado el consumo del alcohol; no hay muchos, pero en cualquier fiesta, reuniones o mingas comunitarias consumen el alcohol con la finalidad de evitar el frío o por costumbre se comparten, fruto de ello, existe violencias intrafamiliares, violaciones sexuales hacia las mujeres, problemas económicos, robos, divorcios, y desigualdad social.

Frente a esta realidad, *Apuk Sara*, creció en medio de una sociedad que consume abundante alcohol, por lo tanto, él en su adolescencia aprendió a tomar alcohol con sus amigos, cuando iban a pastar ganados en el campo. Al ver que *Apuk Sara* comenzó a tomar alcohol, el papá y la mamá le castigaron para que no siga ingiriendo alcohol y tome el camino de ser sacerdote.

El sueño de ellos era que *Apuk Sara* sea un sacerdote indígena, no obstante, ese sueño no se hizo realidad porque su hijo se convirtió en un político indígena.

Así, el personaje realizó sus estudios primarios en la escuela fiscomisional, del pueblo *Urku*. Sus estudios secundarios los realizó en el mismo pueblo, pero el bachillerato lo terminó en la ciudad de *Plata*.¹⁶ El pregrado, con una beca terminó de estudiar en una institución católica de nuestro país. Obtener esta formación para *Apuk Sara* no fue tan fácil porque a mediados del siglo XX la sociedad clasista y racista no dejaban que los indios en ese entonces se eduquen. Sin embargo, él frente a la desigualdad social y racial tuvo ese privilegio de estudiar por el apoyo de su papá, mamá y, sobre todo, la universidad terminó por el apoyo del sacerdote Hernán Malo quien garantizó una beca para culminar sus estudios.

En el transcurso de su formación educativa también estuvo siempre ligado con la carrera política y formación social. *Apuk Sara*, a los 17 años también fue catequista. Su promotor o su índole para predicar la palabra de dios fue el Monseñor Leónidas Proaño. Siguiendo el mandato de este sacerdote él comenzó a predicar la fe católica en algunas comunidades indígenas del Sur del País.

Este proceso de evangelización permitió a *Apuk Sara* se inserte en la vida política porque también veía que las injusticias hacia los pueblos no habían terminado. Es por eso que, *Apuk Sara* se asoció a la primera organización *Jatun* del pueblo *Urku*. Esta organización le acogió como secretario para que redacte las actas por lo que él sabía leer y escribir.

Seguidamente, en un encuentro de formación de lenguas indígenas a *Apuk Sara* le denominaron como Coordinador Nacional de Lenguas Indígenas. Es ahí donde *Apuk Sara* va tomando los primeros pasos de liderazgo y posición política. Luego, fue presidente de una organización regional cuya base es la CONAIE, y con el tiempo asumió la presidencia de la CONAIE.

Cuando *Apuk Sara* presidía la CONAIE se realizó el levantamiento indígena más representativo para los pueblos indígenas. En el cual, varios indígenas fueron reprimidos por el Estado. Pero, a partir de esa lucha, algunos líderes del movimiento indígena se han insertado en la vida política y pública. Así, como el caso de *Apuk Sara* por primera vez en la historia se insertó en la vida pública y fue Diputado Nacional a finales del Siglo XX, por el MPK.

¹⁶ Es un nombre seudónimo solamente utilizado para esta investigación.

Posteriormente, *Apuk Sara* durante el gobierno militar, fue ministro por un corto tiempo, este cargo de libre remoción permitió legitimar su imagen y su masculinidad en el ámbito público para ser precandidato a la presidencia de la república por el MPK, a inicios del siglo XIX.

Frente a estos espacios, se considera que *Apuk* por ser hombre y al estar en la función pública ha racionalizado su dominación política, excluyendo a las mujeres indígenas. En esta línea, Nancy Fraser (1993) considera que, las ocupaciones o cargos políticos en el ámbito público serán masculinistas porque a lo largo de la historia la estructura de la sociedad se ha destinado en lo público a los hombres y en lo privado a las mujeres.

De esta manera, Nancy Fraser (1993) acierta cuando menciona que la mayoría de hombres se encuentran en los espacios públicos exponiendo su hombría. Una situación que se ha observado en los estudios sobre las masculinidades indígenas en otras partes de la región. Es por eso que *Apuk Sara* desde joven ha venido luchando y exponiendo su masculinidad en el ámbito público (organizaciones sociales) y, sobre todo, en el Estado. Sin embargo, *Apuk Sara* al igual que otros hombres no indígenas se han descuidado de los derechos de las mujeres, del ámbito doméstico, en el cual, ellas son víctimas del sistema patriarcal y colonial.

En fin, al sistema patriarcal no le conviene que los hombres asuman las actividades domésticas, sino permite que los hombres por la fuerza de trabajo adquieran ingresos económicos para seguir dominando a las personas y así gozar de algunos privilegios masculinos. Es por eso que, *Apuk Sara* desde joven no compartía las tareas domésticas con la familia, peor cuando fue funcionario público, más bien, él se convirtió como el jefe de la casa que subsidia alimentos para su familia.

2.3. Hatun Kara del pueblo Cocha

Hatun Kara nació alrededor de las haciendas del pueblo Cocha, ubicado al norte del país, una población en donde se vivió y se vive una discriminación y subordinación hacia la población indígena bajo un sistema patriarcal. Él recuerda que en las haciendas había mucha violencia e injusticia hacia los pueblos indígenas. Por ejemplo, cuando su madre trabajaba en las haciendas los dueños le querían abusar sexualmente, y cuando no accedía tenía que trabajar como esclava. Es más, “los hijos de los hacendados le quitaban el sombrero de mi mamá para jugar haciendo pelota” (H. Kara, comunicación personal, julio 2021).

Este hecho demuestra que en tiempos de sistema hacienda las violencias sociales y la discriminación por razón de etnia, clase y género era innegable y nefasta, no solo en el pueblo *Cocha*, sino también en otros pueblos indígenas.

La opresión y tortura hacia los pueblos indígenas han llegado en un punto de declive, sin embargo, las violencias que han adoptado los hombres indígenas de los hacendados se refleja en las comunidades, en el pueblo *Cocha*, existe un alto índice de violencia contra la mujer, donde hasta el 2012 “consta en la categoría más alta de todas las veintidós provincias respecto a niveles de violencia intrafamiliar” (Janson 2012, 17) e incluso representa una tasa alta global de fecundidad, último índice que tiene fuertes implicaciones negativas de su participación en instancias como la política, económica y social; donde las estadísticas expresan una relación desigual de género en la participación de la mujer en la esfera pública lo que, en efecto, refleja aún una problemática evidente que merece ser abordada.

Por otra parte, el pueblo *Cocha* tiene una diversidad de culturas y tradiciones; una de las más destacadas es el *Inti Raymi* (fiesta del sol), que se celebra en el mes de junio y julio de cada año. El *Inti Raymi* es una de las cuatro fiestas que se celebra en el mundo andino. En esta fiesta existe la participación más de hombres que de mujeres porque es el tiempo masculino que representa el sol. Sin embargo, el último día de la fiesta es el *warmi punsha* (día de las mujeres), día en el cual solamente bailan las mujeres armonizando la alegría por las primeras cosechas que les brindó la pachana y el dios sol.

El *Inti Raymi*, se caracteriza como una de las fiestas rebeldes, en donde se disputan las masculinidades indígenas entre hombres ocasionando peleas rituales, derramamiento de sangre e incluso ha habido hasta muertos. Parte de esta fiesta también participan niños, es por eso que *Hatun Kara* desde temprana edad aprendió a bailar el *Inti Raymi* acompañado de su tío. El tío era su referente, le consideraba como su papá porque es hijo de madre soltera. Él “desde niño aprendió a bailar el *Inti Raymi*, este ritual es solo para machos porque ahí se baila y se toma. Siempre he sido capitán, el capitán es el que cuida a los demás hombres, pero para eso uno como hombre hay que pararse duro, sino quieren ver la cara” (H. Kara, comunicación personal, julio 2021).

Así, en esta población confluye la vida de *Hatun Kara*, quien es hijo de madre soltera y proveniente de una familia pobre, donde ha tenido que vivir varias formas de injusticia social en su pueblo con los hacendados. Frente a esta desigualdad étnica y de clase, él en su adolescencia decidió estudiar la primaria en una escuela fiscomisional, del pueblo *Cocha*.

El colegio estudió en el mismo pueblo, pero por falta de recursos económicos no pudo terminar sus estudios secundarios. Sin embargo, en el colegio fue presidente del consejo estudiantil. Luego, fue dirigente de su comunidad, y con el trascurso del tiempo se insertó en las luchas sociales que venía realizando una organización social (*Inti Tayta*)¹⁷ más importante del pueblo *Cocha*.

En 1980, cuando el expresidente Jaime Roldós Aguilera creó cursos de alfabetización *Kichwa* para que los pueblos indígenas se capaciten en el Instituto Nacional de Formación Social, en la ciudad Quito. *Hatun Kara* formó parte del proceso de capacitación y es ahí donde se encuentran por primera vez con *Apuk Sara*, Luis Maldonado y otros profesores que fueron encargados en capacitar a las personas que sabían leer y escribir. Pero, el curso tenía un objetivo, el objetivo era que, los alumnos una vez capacitados vuelvan a sus pueblos para que sigan alfabetizando en sus comunidades.

De tal forma, *Hatun Kara* una vez capacitado volvió a su pueblo y comenzó a alfabetizar en las comunidades. Él por ser capacitador se convirtió en profesor. Con el tiempo, *Hatun Kara* se hizo reconocido en las comunidades. La gente le comenzó buscar por todas partes a él para que sea padrino (de bautismo, confirmación, y matrimonio) de sus hijos e hijas. Actualmente, *Hatun Kara* tiene más 500 ahijados/as de distintos pueblos y nacionalidades y ellos han sido claves para que él se inserte en la vida organizativa y política.

De esta manera, *Hatun Kara* al igual que el líder *Apuk Sara* se insertó en la vida organizativa y función estatal. Fue presidente de la Organización (*Inti Tayta*) una de las organizaciones históricas para el pueblo *Cocha*. Luego, por el apoyo de esta misma organización y otras organizaciones provinciales filiales a la FENOCIN le eligieron a *Hatun Kara* como presidente. En esta organización, el líder indígena trabajó por los derechos colectivos de los pueblos indígenas, montubios, afros, negros y campesinos.

A partir de la vida organizativa, *Hatun Kara* a inicios del siglo XXI, se insertó en la función pública, en la cual, fue asambleísta constituyente, asambleísta nacional y parlamentario andino por el movimiento *minga*. *Hatun Kara* al estar en la función legislativa ha trabajado fuertemente en los proyectos como; soberanía alimentaria, agua, tierra, todo lo que consiste en derechos colectivos. Sin embargo, él desde la asamblea ha descuidado en apoyar los derechos de las mujeres y de la diversidad sexual. Por ejemplo, cuando la comunidad GLBTI y el

¹⁷ Este nombre es seudónimo, reemplaza a una organización social del pueblo Cocha, se utiliza únicamente en esta investigación.

colectivo de mujeres presentaron a la asamblea proyectos de leyes enmarcados en: matrimonio igualitario y la despenalización del aborto no fueron apoyados. Esto demuestra que su masculinidad está llena de prejuicios moralistas y patriarcales.

Finalmente, es importante destacar que en la vida de *Hatun Kara* en el ámbito doméstico ejerce algunas características del pensamiento patriarcal, en la cual, él es el caballero de la casa que subsidia recurso para su familia, desconoce el trabajo doméstico de su cónyuge. Pero, la esposa por amor a él y cumpliendo las normas que le garantiza el patriarcado sigue conviviendo junto a su conviviente.

2.4. Primeras comparaciones entre las trayectorias de *Apuk Sara* y *Hatun Kara* y conclusiones del capítulo

Una vez descritos los contextos y las trayectorias generales de *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, en este apartado se describe las diferencias, los alcances y las limitaciones de los dos actores políticos involucrados directamente en esta investigación. Estas descripciones basadas en sus trayectorias generales se explorarán con detalle en los siguientes dos capítulos, para entender cómo sus liderazgos han sido vividos por ellos y por personas cercanas a los dos, para mejor entender las experiencias y las implicaciones de la conformación de estas masculinidades indígenas.

Apuk Sara es del sur de Ecuador y *Hatun Kara* es del norte del país. Desde niños han desarrollado sus masculinidades siguiendo los modelos de la sociedad blanca/mestiza o de la misma sociedad andina o comunitaria. Sin embargo, los dos han tenido distintas trayectorias de vida política, en las cuales se puede diferenciar a continuación.

Apuk Sara es un intelectual indígena que tuvo posibilidades de estudiar desde niño por el apoyo de su Papá y Mamá. Es más, por ser un intelectual indígena y presidente de la CONAIE fue a escala nacional el primer hombre diputado indígena y asambleísta constituyente a finales del siglo XX. A partir de ello, también asumió algunos cargos públicos en diferentes gobiernos del Estado, mientras que, *Hatun Kara* es un hombre campesino, hijo de madre soltera que no tuvo posibilidades para estudiar la universidad por falta de recursos económicos. Sin embargo, fue dirigente de la FENOCIN, asambleísta y parlamentario andino a inicios del siglo XXI.

Como se puede observar, *Apuk Sara* y *Hatun Kara* se insertaron en la función pública del Estado con organizaciones diferentes, en tiempos distintos. A finales del siglo XX *Apuk Sara* fundó con sus compañeros indígenas la CONAIE y a través de esta organización fue el primer

hombre indígena que se insertó en el Estado, mientras que *Hatun Kara* no fundó la FENOCIN, solo se vinculó como militante, pero a partir de ello lideró tres periodos como dirigente de la FENOCIN. Y a inicios del siglo XXI formo parte del Estado.

Cuando el pueblo coloca gobernantes indios antes vistos como sujetos domésticos puso en conflicto a las masculinidades subordinadas. Como veremos en detalle en los capítulos siguientes, sin embargo, las masculinidades de los sujetos domésticos y, sobre todo, de los líderes se han reeditado con la masculinidad hegemónica.

En los casos de *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, antes de catapultar en figura pública y política sus masculinidades eran subordinadas por la sociedad blanca/mestiza. Pero, cuando asumieron cargos públicos en el Estado adoptaron el sistema burocrático institucional hegemónico, por lo que sus masculinidades se han reeditado y se han transformado en masculinidades hegemónicas en su función pública, por el rol dominante del Estado (Foucault 2009).

Se aprecia también en los capítulos que siguen que *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, cuando eran funcionarios del Estado o cuando estaban de dirigentes, se han descuidado en luchar por los derechos las mujeres. Aunque hoy en día existe un cierto grado de mujeres que han estudiado y han formado parte del Estado, de cada 10 mujeres indígenas, 8 se encuentran todavía en los espacios domésticos (barriendo, cuidado a sus hijos e hijas, lavando la ropa, planchando, etc...), mientras que los hombres indígenas por lo general están en el ámbito público.

Este es el caso de *Apuk Sara* y *Hatun Kara* y otros líderes, quienes desde jóvenes han venido luchando y exponiendo su masculinidad en el ámbito público, desde las organizaciones sociales hasta el Estado. Sin embargo, desde su espacio no han generado reconocimiento de la participación de las mujeres.

Conforme lo expuesto, el presente capítulo evidencia que la situación de la mujer indígena en Ecuador, sobre todo en el ámbito público, ha sido y todavía sigue siendo precaria. Conforme a las dos poblaciones de las que son pertenecientes los personajes en este estudio, se viven aún situaciones de discriminación y exclusión.

Esta situación se aprecia también en las vidas de *Hatun Kara* y *Apuk Sara* que, desde su infancia, a pesar de tener estructuras familiares distintas, en la práctica repiten el mismo sistema patriarcal y machista que también es fuerte en la población indígena; un hecho que refleja que en dicha población también existen rasgos de discriminación por razones de género contra la mujer. Un hecho que se repite constantemente en el ámbito educativo, religioso y político sobre el que ambos personajes trascienden en su vida pública, donde se

aprecia una construcción de masculinidades distintas dependiendo del contexto en el que se desenvuelven.

2.5. Metodología

2.5.1. Enfoque

Por efectos de factibilidad metodológica se procedió a utilizar el enfoque cualitativo, el mismo que en Sánchez (2019) se basa sobre el sustento de evidencias orientadas a describir con mayor profundidad el fenómeno en estudio hacia la comprensión y explicación del mismo, desde el uso de métodos y técnicas derivadas de sus fundamentos epistémicos, es decir, la fenomenología y el método inductivo. De tal modo, que el enfoque ha servido de sustento para el desarrollo del fundamento teórico y el posterior análisis de las entrevistas.

2.5.2. Nivel

Conforme la naturaleza y profundidad de la investigación se utilizó el método descriptivo y explicativo. El primero, de acuerdo a Guevara et al. (2020), se efectúa cuando en la investigación se describen los principales componentes del fenómeno en estudio y, la investigación explicativa trasciende hacia dar una explicación sobre las causas del fenómeno. Así, y conforme a lo expuesto, en la investigación sirvieron de base para describir y explicar el contexto espacial, los comportamientos y características de los hombres indígenas considerados como líderes de la región interandina del Ecuador; es decir, se contextualizan las historias de vida con descripciones de algunos fenómenos que se encuentran relacionados con los actores políticos y sociales desde una perspectiva de género.

2.5.3. Método

Como aporte del estudio se ha tomado en cuenta el método de investigación historia de vida, el mismo que de acuerdo a Vidanovic y Osorio (2018) sirve de base para exponer todo lo relacionado a las experiencias de vida bajo una revisión retrospectiva de su vida resaltando los matices más trascendentes del sujeto. De tal modo, que en la investigación ha sido utilizado para conocer aspectos importantes en la vida de *Apuk Kara* y *Hatun Kara*,

2.5.4. Técnica

2.5.4.1. Entrevista a profundidad

Para escoger datos empíricos y desarrollar las historias de vida, el estudio se basó sobre la técnica de la investigación cualitativa de la entrevista a profundidad. Esta técnica permitió ejercer un acercamiento cara a cara con los líderes indígenas; *Apuk Kara* y *Hatun Kara* en un lapso de 2 horas a la semana con cada uno, durante 35 ocasiones respectivamente para que expusieran sus sentimientos, sus experiencias de vida desde el entorno público y privado.

Seguidamente se trabajó con la entrevista semiestructurada. Esta técnica facilitó seleccionar a las 9 personas cercanas o confidenciales de los líderes indígenas: a la esposa de *Apuk Sara* se realizó dos entrevistas, a la hija dos entrevistas, a la nuera dos entrevistas y a la Blanquita y Fredy Sarango que son sus amigos se realizó dos entrevistas. En el caso de los familiares de *Hatun Kara* se realizó una entrevista a su hermana Michita, una entrevista a su esposa e hija y finalmente se realizó una entrevista a Luis M y Lauro P¹⁸ quienes son sus amigos. Para tener más información alternativa y así analizar el contexto y otras perspectivas sobre la construcción social de la masculinidad indígena de *Apuk Sara* y *Hatun Kara*.

2.5.4.2. La observación no participante

Se trabajó con la técnica de la observación para recoger datos sobre la vida de ambos personajes en los pueblos a los que pertenecen: profundizar sobre las costumbres de estos pueblos, su cotidianidad en el ámbito privado. Este proceso se realizó previo a las entrevistas realizadas en las comunidades de *Apuk Sara* y *Hatun Kara*.

2.5.4.3. Investigación documental

En la investigación documental se trabajó con documentos tanto personales como oficiales. Los documentos personales permiten conocer los sentimientos y sensaciones internos de cada persona (relatos de vidas o testimonios bibliográficos), mientras que los oficiales facilitan recoger, textos, documentos jurídicos y políticos emitidos por las organizaciones o instituciones públicas (Corbeta 2010).

2.5.4.4. Población y muestra

¹⁸ Todos los nombres que se mencionan son seudónimos por respeto a las personas que participaron en este estudio

Para efectos de facilitar la investigación se ha considerado utilizar códigos sobre las entrevistas realizadas. Así, a continuación, se describe en detalle la muestra tomada en cuenta en el presente estudio.

Tabla 2.1. Códigos/Seudónimos utilizados en entrevistas

ENTREVISTA	Código/seudónimo
Kuytza	Seudónimo
Mariana Sisa	Entrevistada 1
Lauro S	Entrevistado 2
Macas K	Entrevistado 3
Lauro P	Seudónimo
Michita	Seudónimo
Hirma G	Entrevistada 4
Blanca G	Entrevistada 5
Luis M	Entrevistada 6
<i>Sisa</i>	Entrevistada 7
<i>Poma</i>	Entrevistado 8

Elaborado por el autor.

Capítulo 3. Construcción masculina del líder *Apuk Sara*, a partir del entorno privado y público

3.1. Experiencias de vida y la masculinidad del líder *Apuk Sara*

En esta entrada se propone escribir y analizar a partir de las experiencias de vida del varón, la construcción social de la masculinidad indígena: conocer sus relatos de vida, sentimientos y emociones en el ámbito privado y comunitario, y en sus primeras formaciones religiosas y educativas. Este paso facilitará conocer con mayor profundidad cómo en *Apuk Sara* persiste una masculinidad subversiva, sumisa pero también impositiva que devela que, durante todo su trayecto hasta la actualidad, continúa el sistema patriarcal; y que en el capítulo 4 también se aprecia en *Hatun Kara*.

Para ello, a continuación, se expone, desde un enfoque de género, la historia de vida y la masculinidad del líder *Apuk Sara*, en el ámbito comunitario, familiar, religioso, educativo, militar y sus primeros pasos en la política conforme a dar cumplimiento al objetivo específico que refiere a analizar la construcción de la masculinidad indígena de *Apuk Sara*, a partir de su vida política tomando como pregunta base ¿cómo se construye la masculinidad indígena de *Apuk Sara* a partir del entorno privado y público?

3.1.1 Las primeras huellas de *Apuk* y sus masculinidades en el ámbito comunitario y familiar

3.1.1.1 Ámbito familiar

Como se ha visto en el primer capítulo, las teorías sobre la construcción social de género y masculinidades aportan con elementos para comprender la desigualdad y las estructuras patriarcales, y su relación con la feminidad y la masculinidad. Sin embargo, muchos de estos/as autores/as, han escrito desde un enfoque de género que no toma en cuenta los contextos muy distintos que viven las mujeres y los hombres indígenas del gran *Abya Yala*.¹⁹

En este sentido, es importante profundizar cómo se ha desarrollado la vida familiar de *Apuk Sara*, para comprender ese proceso de construcción social de las masculinidades indígenas, desde la vivencia de este personaje.

¹⁹ Para el pensador boliviano Takir Mamani, significa “tierra en plena madurez”, pero para otros autores indígenas, *Abya Yala* es sinónimo de *Americana Latina*.

Apuk Sara procede de una familia humilde y campesina del sur del país. Es un hombre conocido anteriormente como indio, ahora indígena o kichwa. Nació a mediados del siglo XX, en el pueblo *Urku*. Sus primeras huellas como hombre, desde niño ha adoptado las enseñanzas y sabidurías de su abuelo/abuela, papá/mamá y demás familiares. Ha acogido, también, los usos y costumbres de la comunidad. Para él, la comunidad y la familia “es toda una convivencia de vida entre unos a otros; se conoce quien es el enamorado/da, como viven los vecinos, así entre otros” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Ahora bien, una vez introducida la vida de *Apuk Sara* en el ámbito comunitario y familiar se procede a analizar los roles de género y su masculinidad en cada uno de ellos. La familia, como menciona *Apuk Sara*, es una convivencia de vida entre unos y otros. Sin embargo, como señala Silvia Federici (2006) también es la principal institución que socializa la división de poder tanto en las mujeres como en los hombres. Además, Segato (2010) menciona que es un medio más donde se construye el patriarcado, las opresiones y violencias en las personas indígenas y no indígenas.

De esta manera, dentro de la familia, no solo se construye el patriarcado, sino se construyen los patriarcados y las masculinidades porque en el mundo existen una diversidad de hogares con personas y culturas diversas y, en cada uno de ellos existe un patriarcado que ha venido desarrollándose de acuerdo al tiempo/espacio y, sobre todo de acuerdo a las historias de vida que tiene cada persona. Es por eso que, en el caso del Ecuador es importante conocer con más detalle la vida de *Apuk Sara* y cómo se empieza a construir su masculinidad desde su ámbito familiar.

Como se mencionó anteriormente, *Apuk Sara* nace a mediados del siglo XX, donde tanto los hombres como las mujeres de su familia – como de todos los pueblos originarios de Ecuador - eran oprimidos/subordinados en los espacios públicos por razones de etnia y clase; prácticas que aún están vigentes en la sociedad actual; sin embargo, en lo privado y comunitario y desde el entronque de culturas también se han venido conservando algunas prácticas patriarcales propias de los pueblos originarios (Paredes 2010), entre ellas, es el matrimonio de indios. *Apuk Sara* cuenta que, su papá para casarse con su mamá tenía que conquistar con aguardiente, primero al suegro, luego a la suegra para que ellos dispongan la hija que se case con él. *Apuk Sara* aduce que:

Mi mamá no le conocía ni bien a mi papá...para casarse... porque como digo, no es como ahora en este tiempo, primero se conocen; o sea, ya empezamos a twittear entre nosotros, así pues, antes que sepan los papás. Antes, en cambio, primero sabían los papás, luego los hijos;

entonces, mi mamá tampoco accede... casarse; o sea, cómo va a decir sí, sí, claro yo conozco y voy a casarme nomás, ella más bien sentía miedo porque todavía era guambra (período de la niñez), mi mamita (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Estas prácticas dominantes, no solo se daban en la familia de *Apuk Sara*, sino en la mayoría de los pueblos y nacionalidades de Ecuador. Es más, Morocho (2021) cuenta que anteriormente se reunían entre papás/mamás para hacer casar a sus hijos e hijas, a su gusto. “Los papás/mamás eran los que daban decidiendo el matrimonio de sus hijos/hijas: a veces hacían casar a las chicas muy jóvenes; de 13 años, o 14 años” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

En realidad, todos estos hechos son impuestos desde la religión porque los curas anteriormente y hasta ahora lo dicen: “los papás tienen que guiar, cuidar y decidir el futuro de sus hijos/as” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021). Es por eso que, algunos papás/mamás, anteriormente, no solamente forzaban el matrimonio de sus hijos e hijas, sino también tenían la posibilidad de elegir qué persona le conviene económicamente y socialmente; por lo general, elegían que el hombre o la mujer proceda de una buena familia; “que tenga bienes, que trabaje, que tenga ganado y sea respetuoso con la gente” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Es necesario resaltar que estos hechos socioculturales y dominantes, expuestos por *Apuk* eran visible en las comunidades indígenas del pueblo *Urku* hasta los mediados del siglo XX. Luego de ello, así como la cultura cambia, la nueva generación también va cambiando, van asumiendo otras experiencias de vida (entrevista Jumando Sarango 2021); es por eso que, la vida de *Apuk Sara* es más flexible que, de sus abuelos y abuelas, a *Apuk Sara* nadie le obligó que se case, sin embargo, su mamá no quería que se case con su primera pareja porque la nuera era *carishina*,²⁰manifiesta *Apuk Sara*.

Una vez dado los casamientos, consentidos y no consentidos de la pareja y sobre todo de la familia de *Apuk Sara*: la procreación era una parte fundamental del matrimonio. En este sentido, tomando como enfoque de género, el nacimiento de *Apuk Sara* su vida familiar. *Apuk Sara* nació en una casa humilde que construyó su papá, en la que también nacieron sus 4 hermanos y 3 hermanas. En total de la familia son siete.

²⁰ Es un término kichwa que impulsa al patriarcado indígena y no indígena. Menosprecia a las personas y, sobre todo, a las mujeres cuando ellas no cumplen sus roles de ser mamá, cuando no saben cocinar, lavar, planchar, así entre otras actividades.

Apuk Sara recuerda que, desde que tuvo uso de razón; o sea, desde que sus familias ya le calificaban como un niño varón, le enseñaban algunos roles y prácticas culturales que es natural en las comunidades indígenas del pueblo *Urku*, donde el hombre indígena, de acuerdo a su procedencia de vida y cultura, tiene que saber trabajar en el campo cultivando la tierra, cortando la leña, arando con los boyes la chacra y cuidando las vacas para sostener a la familia. La mujer indígena en cambio, no solo está al servicio del trabajo doméstico, sino también está en el campo cultivando productos, y realizando tareas de cuidado de sus hijos/as y al servicio de su marido.

3.1.1.2 Ámbito Comunitario

De acuerdo a la Real Academia de la Lengua Española (por sus siglas RAE) (citado en Padilla, 2019), el término comunidad hace mención de un conjunto de personas que tienen en común intereses y características como el idioma, las costumbres, los gustos, entre otros. Sin embargo, dentro de la cosmovisión indígena el término es un principio en donde se aprende a convivir, o bien “el motor del mundo indígena para aprender los valores culturales propios de la familia” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Ahora bien, la construcción de la masculinidad en el ámbito comunitario tiene como figura representativa el denominado mayoral. En este sentido, dentro de las comunidades indígenas del Ecuador, los mayoresales en el pasado cumplían una posición privilegiada y de trascendencia: la máxima autoridad, en tanto, bajo una representación política-comunitaria dirigían todas las actividades de una comunidad, siendo la figura masculina quien, con su trayectoria, respeto y credibilidad asumían el cargo de manera vitalicia.

Sin embargo, dentro de esta estructura jerarquizada, existía un grupo reducido de mujeres con autoridad que se enfrentaban a trabajos duros, donde colaboraban a los hombres en actividades de minga (forma de trabajo comunitario). Esto es lo que Canessa (2016: 9) denomina complementariedad, es decir, un trabajo conjunto dentro de la llamada economía doméstica donde:

Muchas tareas de la unidad doméstica requieren el trabajo tanto de mujeres como de hombres para ser realizadas cabalmente. Por ejemplo, para arar se requiere un hombre para dirigir la yunta de bueyes y una mujer para colocar la semilla. Estas tareas se denominan respectivamente como “de hombre” y “de mujer”. “Tanto hombres como mujeres expresan con claridad el valor positivo de la complementariedad.

Bajo este contexto, y de acuerdo a la historia de vida de *Apuk Sara*, la práctica comunitaria ha estado marcada por la presencia de la madre y el padre, donde en el caso personal acudía a todas las actividades junto con ellos, donde con su progenitor compartía las reuniones y mingas.

Uno empieza a vivenciar, digamos, esta forma de vida de la comunidad (...). Yo me acuerdo claramente cuando yo tenía 7,8 años yo me acuerdo claramente todo eso. Nos dejaban sentar y, obviamente, estamos escuchando qué estaban hablando, qué estaban escuchando, y lo poco que uno va escuchando va aprendiendo (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Dentro de esta práctica de convivencia, la minga ha sido “la institución más importante de la comunidad que fue pensada, implementada por los mayores, especialmente por los mayores” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021), donde para Belote y Belote (1994: 20) es considerada como una de las actividades más trascendentes dentro de las comunidades:

Se las organiza para realizar trabajos tales como arreglo de caminos, limpieza de acequias, construcción de la vivienda, limpieza de potreros comunales y otros; actualmente la gente va perdiendo esa noción de cooperación, especialmente en las mingas a nivel familiar, aunque existe una participación voluntaria para las mingas comunales.

Como en toda comunidad, la “minga y la fiesta cumplen una función de cohesión socio-política” (Belote y Belote, 1994, p. 20), donde dentro de la realidad de la comunidad de Saraguro, en el pasado también participaban las mujeres, quienes según *Apuk Sara* (2021) acudían en reemplazo del esposo si este no podía asistir, quien como había dado su palabra de honor debía cumplir de esta forma. Aunque en el caso de *Apuk Sara* cuando su papá no podía ir a la minga, él lo reemplazaba.

Ahora bien, la práctica de trabajo en minga que vivenció *Apuk Sara* iniciaba con la convocatoria que se la realizaba a través de la llamada quipa (o denominado también churo, un tipo de instrumento a modo de trompeta simple) desde donde cada comunidad era convocada por el mayoral varón (personas mayores), donde la reunión de los mayores era prácticamente la reunión de la comunidad, entonces ellos invitaban a la gente para decidir sobre temas de la comunidad, para las mingas, para decidir e incluso, era la autoridad máxima de la comunidad” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Bajo “un pensamiento de carácter colectivo” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021), los mayores eran quienes coordinaban para realizar las mingas, donde en las mesas para compartir el alimento también participaban las mujeres y los menores de edad. Sin embargo, para *Apuk Sara* (2021), la función de la mujer dentro de la minga estaba dada por atender con

la atención y preparación de la comida para los mingueros, pero, además, aquellas mujeres libres o que habían enviudado tenían la labor de llevar la comida hacia la mesa reflejándose una forma de cotejo, para quien, las mingas comunitarias eran una actividad central para poder conocer amigas o buscar algún pretendiente.

Con relación a las prácticas de justicia comunitaria donde se tratan problemas familiares, *Apuk Sara* (2021) comenta que la figura representativa eran los mayores, es decir, la figura masculina; donde como representantes de la comunidad eran quienes legislaban. En este sentido, para José Luis (2021), la práctica de la justicia no está contemplado el término castigo como se lo trata en Occidente. “Para el mundo indígena es volver a la armonía de la comunidad: es curación” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021)

Sin embargo, dentro de los problemas de familia en el contexto en el que *Apuk Sara* se desenvolvió gran parte de su vida ha estado presente el maltrato a la mujer, una situación que gran parte de la historia del Ecuador ha formado parte del ámbito privado, lo que no ha permitido que la justicia intervenga a favor del género femenino en situaciones de femicidio o violación, problemáticas que según *Apuk Sara* (2021), en el pasado no existía.

Como se aprecia, del ámbito familiar y comunitario del personaje en estudio se concluye que la influencia masculina de su padre, pero también la de su madre de prácticas patriarcales, han configurado en este un carácter que multiplica dichas prácticas, donde en situaciones comunitarias como la minga, tampoco escapa de aquello.

3.2. La subordinación y la insubordinación de las masculinidades del indio *Apuk Sara* en la religión y en la educación

3.2.1. Formación catequista

A diferencia de los aspectos mencionados en el apartado anterior en el que se analizó la vida de *Apuk Sara* desde el ámbito familiar y comunitario y en el que confluye en un contexto conocido por este personaje, el ámbito religioso significará una transición de un espacio de confort hacia la necesidad de confrontar su masculinidad al relacionarse con el mestizo; un hecho que forjará una masculinidad distinta.

Así, la construcción de la masculinidad de *Apuk Sara* dentro del ámbito religioso está dado por una formación basada en una alta influencia de su madre por infundir la fe católica en el personaje. Argumento que va en concordancia con lo planteado por Viveros (2002), para quien la figura materna “además de transmitir los patrones éticos de comportamiento individual, la madre infunde el conocimiento de los valores de la religión católica” (Viveros

2002, 184). Así también lo afirman Badillo y Alberti (2013, 57) para quien “la figura femenina, bien sea la madre o la abuela, es la principal promotora de fomentar la religión y actividades religiosas en jóvenes inclusive de manera obligatoria”.

En este sentido, recibió estos valores desde muy pequeño cuando era costumbre familiar infundir la religión basada en el rezó diario entre las 4 a 5 de la madrugada que debía cumplirse, caso contrario era objeto de castigo. Sin embargo, esta formación tuvo mayor impacto en *Apuk Sara* cuando por influencia especialmente de su madre es llevado a evangelizar a la comunidad siendo catequista desde muy pequeño para, posteriormente, aplicarse como cura a un centro eclesiástico en Loja. En el sitio, se aprecia una etapa de quiebre de la masculinidad del personaje cuando al tener contacto con curas mestizos la intención de estos es forjar en él una imagen masculina expresada básicamente en el corte de su cabello “para que sea hombre y se pueda expresar ante la gente” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

En este punto es necesario analizar dos aspectos esenciales en la construcción de su masculinidad. Primero, que está dado por reproducir el sistema patriarcal a partir de la religión argumento planteado por Hooks (2004), y que está expresado en el corte de cabello que para el mestizo es signo de hombría. Segundo, el choque de dos visiones distintas sobre la masculinidad donde en la cosmovisión indígena llevar el cabello trenzado y largo es símbolo de fortaleza espiritual, liderazgo y sabiduría.

En todo caso, este hecho marcará la dirección de mirar en *Apu Sara* la religión que se expresa en una suerte de rebeldía contra el sistema occidental por sentir que se subordina su identidad por ser indígena, y que dicha rebeldía es reforzada por la introducción, desde la influencia de Monseñor Leonidas Proaño, en la llamada teología de la liberación que, en esencia, transmite un mensaje de rebeldía ante injusticias de la que los indígenas históricamente han sido objeto.

Un hecho que al personaje le llevará a concluir que “en la religión no todo es bueno” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021) y que también será señalado como persona no grata dentro del entorno de la iglesia de su comunidad por asumir precisamente esa actitud rebelde que en palabras de Tamayo y Salazar (2016, 224), “la virtud a practicar en la religión autoritaria es la obediencia y el pecado cardinal, la rebeldía”.

Ahora bien, otro punto en el que se observa la construcción de la masculinidad en el ámbito religioso en *Apuk Sara* se aprecia en su introducción por la teología de la liberación que desde

la visión andina está dado por asumir al sol y la luna como astros complementarios, es decir, el sol representa al hombre y la luna a la mujer.

De fondo no admite otras identidades apreciándose así en el personaje en estudio la reafirmación de la heterosexualidad que en este aspecto se asemeja a la religión católica que tampoco admite otras identidades reafirmando así la idea patriarcal de la existencia de “un poder legitimado por la religión, que convierte a los varones en “vicarios de Dios” y portavoces de su voluntad” (Tamayo 2016, 177) en detrimento de la mujer misma y de grupos LGTBI.

3.2.2 Educación militar

La educación militar en la historia de vida de *Apuk Sara* está dada por la influencia amplia de la visión de occidente sobre la masculinidad. En este sentido, para Sánchez (2006, 139) la lógica militar en general se manifiesta a partir de un discurso que, a su decir, refuerza el método para la masculinización que se expresa en la violencia, donde en el caso de Occidente rituales como la militarización de la población joven está “encargada de instruir y preparar hombres para la obediencia, el combate y para una vida donde la violencia se volverá en su método de supervivencia” suponiendo así una transición de niño a hombre.

No obstante, la hegemonía es probable que se establezca sólo si hay alguna correspondencia entre el ideal cultural y el poder institucional, colectivo si no individual. Así, los niveles más altos del mundo empresarial, militar y gubernamental entregan un despliegue *corporativo* bastante convincente de masculinidad, todavía muy poco cuestionado por las mujeres feministas o por los hombres disidentes. El recurso exitoso a la autoridad, más que a la violencia directa, es la marca de la hegemonía (aunque la violencia a menudo subyace o sostiene a la autoridad) (Mireille 1994, 12).

En este sentido, el recorrido en la vida militar de *Apuk Sara* inicia por su ingreso a la escuela Militar mediante una beca, donde en aproximadamente un año y medio recibió instrucción militar bajo la dinámica de aprender a utilizar el arma para protegerse de la gente, pero además como instrumento para provocar miedo donde a partir de la lógica de Occidente se formaría como hombre con privilegios en comparación a la mujer reforzando así la idea de Sánchez (2006, 75), para quien “el género por su naturaleza social está cargado de poder y disciplinamiento, ya que sobre él se ejercen fuerzas que aspiran a la dominación de los cuerpos”.

Sin embargo, durante este proceso también se vería confrontado con la masculinidad mestiza, al reflejar en dicha formación actos de intolerancia de parte de los instructores y compañeros e, incluso, de la población misma puesto que al ser partícipe de un desfile tras haber obtenido el título de cadete militar con los más altos honores que le otorgarían ser el primer indígena abanderado, siendo en la ciudadanía la crítica negativa. Este punto conlleva a determinar que al existir la discriminación a un grupo en específico “conduce a la conformación de identidades étnicas subordinadas, según el nivel o estadio de conciencia de pertenencia o rechazo por el que cada individuo o grupo social transita” (Díaz-Cervantes 2014, 369).

3.2.3. Vida universitaria

Dentro de las mayores dificultades que *Apuk Sara* tuvo que pasar a lo largo de su relacionamiento con la cultura mestiza estuvo dado por la dificultad de hablar el español que, a su decir, le ha resultado más difícil aprender sobre todo en su trayectoria en el ámbito educativo. Añadido al hecho de la falta de apoyo económico dentro del entorno familiar en cuya situación no era de las más favorables para educar a los hijos.

Sin embargo, supo aprovechar las oportunidades de becas que pudiera conseguir en su vida universitaria para profesionalizarse que inició con sus estudios en la universidad Católica de Quito, desde donde aprende a convivir con las prácticas de la cultura mestiza que le resultó ampliamente complicado al inicio adaptarse con sus compañeros de aula porque se dio cuenta que existía “gente que tiene otro estándar de vida, hijos de cancilleres, embajadores” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021) que le llevaron a vivenciar un alto grado de discriminación.

El hecho provocaría una ruptura de su masculinidad al verse confrontada con su género, donde al entenderse que la lógica se centra en comprender que “el género es construido en medio de contextos sociales y culturales que producen múltiples formas de masculinidad, una de las cuales generalmente ejerce hegemonía sobre las otras” (Connell 2001, 11) referente que es aplicado usualmente con relación a la mujer, en el caso del varón frente al varón indígena produce un efecto de igual discriminación.

Es por esta razón que *Apuk Sara* decide cambiarse a la universidad Central del Ecuador desde donde vivencia amplias diferencias no solo en la metodología utilizada, es decir, en la Católica que estaba dada por ser transmisora de conocimientos hacia el uso de una metodología más activa y reflexiva otorgada por la Central y que, en efecto, refleja estar más

a fin a sus intereses; pero además, en el trato que recibiera al interrelacionarse con los demás donde develará diferencias entre uno y otro centro universitario.

En este sentido, Rufino-Díaz (2014, 374) afirma que “durante y después de la colonización los hombres indígenas han sido, generalmente, sujetos de criminalización, y no de derecho, lo que la mayoría de las veces es una expresión discriminatoria y racializante” (p. 374) llevando esta afirmación a entender que el único sujeto de derecho “será el individuo masculinamente blanco, excelsamente individual y libérrimamente autónomo, un sujeto a quien espanta la coloración y cromaticidad de las pieles” (Díaz-Cervantes 2014, 374).

La realidad de *Apuk Sara* en la vida universitaria le confrontó con esa masculinidad mestiza que en el caso de la Universidad Católica fue ampliamente marcada, no así en la Universidad Central, sitio en el que, aunque señala haber tenido compañeros indígenas hubo afinidad con los hombres mestizos.

En definitiva, dentro del ámbito de su vida universitaria se aprecia esa confrontación de masculinidades entre el patriarcado indígena y mestizo, pero no se aprecia la figura de la masculinidad del hombre frente a la mujer, del que no expresa dentro de su relato haya tenido afinidad o complementariedad con el género femenino al momento de formar parte de la cultura mestiza dentro de su carrera universitaria.

3.3 Patriarcados, subversiones y masculinidades indígenas en el ámbito político-comunitario

Es importante señalar que las masculinidades de los indígenas en el ámbito político y comunitario confluye bajo un sistema patriarcal, sin embargo, en la vida de *Apuk Sara* existe una situación de confrontación, cuando se relaciona con el mestizo aflorando en este una cuestión subversiva frente al sistema excluyente por razones de raza y etnia.

Así, es importante señalar, en palabras de Kuytza (2021),²¹ que “el patriarcado se asume como un sistema que es ejercido por los hombres en el hogar, en la universidad, en los centros de salud, la calle, las religiones. Todo esto tiene una conformación patriarcal” donde está presente mediante actos que lastiman a las mujeres, las han ubicado por debajo frente al varón. Kuytza (2021) señala además que la cultura es la que sostiene el sistema patriarcal a partir de las costumbres, donde “es un sistema que se recicla y se alimenta de los cambios

²¹ Kuytza significa Joven, es una amiga de *Apuk Sara*, se utiliza su nombre a manera de seudónimo por derecho a su integridad personal.

sociales e incluso de las revoluciones, porque esas luchas no han sido construidas desde, para y con las mujeres” (Guzmán y Triana 2019, 22).

Bajo este contexto, la entrevistada 1 (2021) comenta que dentro de las comunidades indígenas, en la década de los 60-70 empiezan a surgir una serie de luchas femeninas dirigidas a reclamar sus derechos, pero también para apoyar a los hombres la salida de la misión evangélica de protestantes que llegaron al pueblo *Urku*, donde figura la presencia de *Apuk Sara*, quien ya para los años 80 empieza a conformar las primeras bases de la CONAIE conjuntamente con indígenas del norte y de la Amazonía.

Sin embargo, dentro de esa lucha conjunta hombre-mujer indígena por revelarse al sistema religioso, donde se consiguieron algunas luchas, “se mantuvo el liderazgo para los hombres de la dirigencia” (entrevistada 1, comunicación personal, 2021). Esto pese a que muchas mujeres murieron en el trayecto llevándolas más bien a invisibilizarlas pero que, a su decir, “sin la lucha de mujeres no se podría mantener ningún proceso organizativo, pero no se ha podido hacer que las mujeres, con ese derecho que han dado ideas, ser tomadas en cuenta” (entrevistada 1, comunicación personal, 2021).

Lo expuesto obedece a la lógica del patriarcado indígena que dentro de la comunidad de Saraguro imperaba la figura masculina, un hecho que según afirma Cabnal (2014), en la vía remota y milenaria existía una convivencia territorial determinada por una relación espiritual, simbólica, cósmica y no por la apropiación de territorios.

De esa vida remota, basada en una interpretación relacional de la vida para la vida en reciprocidad, la convivencia, los saberes y la organización social comunitaria, nos lleva a creer en la posibilidad de que la convivencia entre cuerpos y relacionamiento entre pueblos y con la naturaleza no tuviera la impregnación patriarcal.

El problema surge, según Cabnal (2014, 8) cuando el patriarcal que, a su decir, no nace de manera natural se convierte en “algo aprendido y es algo que se construye de manera social y cultural, alguien, lo inventa, lo crea, se refuerza y se reproduce en el tiempo, por lo cual se hereda”. Una herencia que recibe *Apuk Sara* y es transmitida dentro de la conformación de la hoy llamada CONAIE, donde para la entrevistada 1 (2021), dentro de las luchas contra el sistema homogenizador de Occidente, expresado en figuras como la religión, si bien es cierto es latente y fuerte la presencia de la mujer, en la organización política de las comunidades indígenas es invisibilizada asumiéndose como un objeto para el fin, donde hoy en día “usan a la mujer poniéndose adelante en movilizaciones porque dicen que la policía no les va a atacar” (entrevistada 1, comunicación personal, 2021).

Para Kuytza (2021), dentro de las comunidades indígenas el patriarcado se expresa claramente desde la época de la Colonia a partir de la religión (especialmente) y la educación, donde:

Todo ha sido siempre en nombre Dios. Ellos decían que ellos estaban en la India (América) porque había oro, y hasta ahora ha sido en nombre de Dios en la religión. En nombre de Dios tienen que vivir con el marido, aunque te mate...En nombre de Dios no debes abortar, en nombre de Dios la mujer debe cumplir con sus roles (...) (Kuytza, comunicación personal, 2021).

Así el patriarcado indígena se manifiesta a partir de subordinaciones, dominaciones de las mujeres “frente a un discurso demasiado extremista, como el discurso andino, pachamamista, indigenista; discursos que siguen omitiendo la subordinación que existe dentro de estas poblaciones llamadas ancestrales o indígenas” (Kuytza, comunicación personal, 2021), donde en el ámbito familiar:

Las mujeres tenían capacidad y aún ahora, de decisión, de poder hacer que la pareja tenga respeto su decisión. Pero se fue degenerándose por la religión católica, domesticando casándose, que el hombre es jefe del hogar. Dice: esto manda Dios, y el poder fue desapareciendo y se fortaleció el poder del machismo (entrevistada 1, comunicación personal, 2021).

En este punto es importante señalar que, dentro del discurso ancestral, la entrevistada 1 (2021) señala que existe la ley de lo dual, donde surge la complementariedad entre hombre-mujer, es decir, el equilibrio entre ambos que, sin embargo, se ha ido perdiendo con el tiempo desde la perspectiva de entender que ya no hay el sentido de respeto por la mujer porque en el *Urku*, por ejemplo, la violencia se ha generalizado. “Ha existido ocultamiento y se ha normalizado” (entrevistada 1, comunicación personal, 2021), lo que en el caso de *Apuk Sara*, esta complementariedad se expresa en el aporte que tanto hombre como la mujer otorgan en el ámbito del hogar (lo privado). Se complementan al momento en que el varón participa en las tareas del hogar como él claramente lo ha manifestado sobre todo en su niñez con la figura de sus padres.

Sin embargo, en el ámbito de la política (lo público) ha estado en las comunidades indígenas del pueblo *Urku* ampliamente marcado por la figura masculina indígena que de acuerdo a Kuytza (2021), desde la época incaica la cabeza ha sido masculina especialmente existiendo aún rasgos de igualdad entre ambos géneros.

En la actualidad, en ámbitos como lo académico, religioso, económico y política han imperado la presencia del hombre donde “ha habido ausencia física de la mujer” (Kuytza, comunicación personal, 2021). Esto se afirma a razón de que se manifiesta que ella es débil, debe estar en la casa ya que son “menos capaces de ocupar un puesto público” (Kuytza, comunicación personal, 2021).

Ahora bien, para 1977, *Apuk Sara* llega ser dirigente de la CONAGNIE, luego, asumió la dirigencia de la CONAIE, en su trayectoria organizativa conoció al ex presidente de la República Jaime Roldós Aguilera con quien impulsó la Educación Intercultural Bilingüe desde la gestión de la política siendo el entrevistado 2, uno de los impulsores de esta educación metodológicamente hablando.

La década de los 90 para las comunidades indígenas en general significará una etapa importante de cambio en sus luchas sociales, donde surge el levantamiento indígena dominando la presencia masculina expresada en figuras como *Apuk Sara*, época que a decir de la entrevistada 1 (2021) con el levantamiento de 1990 la masculinidad indígena se resiste: se rebela, pero también se politiza.

Esta época significó la confrontación no solo contra el sistema capitalista y de Occidente sino también la confrontación entre masculinidades representadas entre el Estado y las dirigencias indígenas masculinas donde, poco a poco, el movimiento indígena alcanzaría mayor notoriedad en campos como la política del que *Apuk Sara*, a finales del siglo XX, fuera elegido como diputado por el Movimiento Pachakutik.

Comenta el entrevistado 2 (2021) que “solo el estudio académico de los indígenas ha permitido que el movimiento indígena sea fuerte, porque la intervención de compañeros no es como cualquier analfabeto, ya que es técnico, académico y diplomático. Eso nos ha permitido unir fuerzas”, donde *Apuk Sara* ha destacado especialmente en el ámbito de la política, un espacio del que hasta ahora sigue dominando el hombre, alcanzando luchas que le ha permitido visibilizarse y reivindicarse frente a la masculinidad mestiza.

Como se aprecia, en el personaje en estudio confluye esa herencia de una masculinidad construida bajo el sistema patriarcal, donde la mujer indígena es relegada a segundo plano, pese a que ella también ha formado parte esencial del alcance social de las luchas que se han gestado desde los años 60; sin embargo, ha sido invisibilizada, incluso por líderes indígenas como *Apuk Sara*, cuya lucha ha significado principalmente defender el derecho de las comunidades, y no de la mujer.

3.4. Construcción de la masculinidad política: Del sujeto indio al indígena *Apuk Sara*

Dentro del presente apartado se desarrolla la construcción de la masculinidad de *Apuk Sara* tomando en cuenta su formación política, organización local, dentro de su activismo en la CONAIE y Pachakutik e incluso en el levantamiento indígena.

Aquello facilita ahondar en la construcción de su masculinidad en el ámbito de la política, sobre todo, cuando ejerce de manera activa en las organizaciones políticas expuestas en el párrafo anterior, pero develando las viejas prácticas del sistema patriarcal. A continuación, se detalla.

3.4.1. Formación política y organización local desde la mirada masculina indígena

De acuerdo a Larrea (1999, 48), dentro del ámbito de la política como de otras prácticas culturales e institucionales, el ejercicio del poder se encuentra muy estrechamente ligado al despliegue de una forma de ser masculina dominante relacionada con el manejo de dinámicas de subordinación tanto étnica como de género. Así, a su decir:

El poder político supone una permanente construcción y puesta en juego de identidades, imágenes, percepciones, sentidos, actitudes, valores, palabras y prácticas para los actores; y, quienes están dispuestos a ejercerlo, deben a su vez someterse a representar, incorporar o enfrentar en su práctica política, un discurso dominante de masculinidad presente en la cultura política y en el ejercicio del poder.

En este sentido, dentro de la formación política de *Apuk Sara* contempla un sentido de masculinidad hegemónica, entendiéndose que la misma presenta como característica central a un individuo independiente, importante, activo, productivo, claramente heterosexual y autónomo según señala la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México (2018), pero también presenta rasgos de masculinidad subordinada.

Existen ciertos rasgos como la falta de un prototipo y estereotipo masculino hegemónico como capacidad económica no tan grande y un estado emocional anclado a una minoría, entre otros. Lo expuesto se refleja en el modo cómo *Apuk Sara* se formó políticamente desde muy temprana edad confluyendo entre ambos tipos de masculinidades:

La formación política, una parte digo yo se comienza desde la casa y otra parte en la comunidad y en la organización, porque siempre estado en las reuniones conjuntamente con mi papá. Yo, digo que la formación política viene desde la casa, desde el comportamiento de familia, de la comunidad, desde la educación y reuniones comunitarias. Obviamente yo he tenido oportunidades de encontrarme con la gente, con los mismos profesores del colegio, de

la universidad, con los compañeros de la organización de otros pueblos cuando había tomas de tierra. Eso va marcado, eso va tomando posición política. Uno va creciendo en la medida que se va sintiendo, haciendo conciencia de lo que uno va mirando a la realidad (*Apuk Sara*, comunicación personal,2021).

Así, su paso por la política se construyó conforme una realidad en la que las autoridades del Estado y la eclesiástica sometían a los pueblos originarios, razón por la cual, el pueblo *Urku* conforma una organización denominada *Jatum* del que el entrevistado formó parte como secretario de la organización redactando oficios o demandas que la misma realizaba en las asambleas:

Los cabildos se sentían contentos al ver que un chico sepa leer y escribir porque anteriormente la mayoría éramos analfabetos. Nuestros mayores no sabían mucho leer y escribir peor redactar un documento, es por eso que las autoridades coloniales y eclesiásticas vulneraban de nuestros derechos (*Apuk Sara*, comunicación personal,2021).

Es así que la organización *Jatum* fue creada con la finalidad de defender los derechos de los indios, quienes solían ser violentados por las autoridades gubernamentales y eclesiásticas, desvalorizando la hombría de los varones por el simple hecho de ser indígena o campesino e, incluso, en nombre de Dios, violando a las mujeres indígenas.

Como se aprecia, dentro del contexto expuesto en la formación política de *Apuk Sara* existe un alto grado de masculinidad subordinada, conforme se va fortaleciendo o replicando una cultura urbana, mestiza y de habla castellana por encima de la cultura rural india, del que fuera de su entorno son tratados, incluso, como indios feminizados según refiere Canessa (2016).

Dentro del campo de la llamada teología de liberación tuvo como proceso el reflexionar sobre la religión espiritual conforme la herencia que recibiera de parte del varón, es decir, su padre y abuelo permitiéndole ir formándose en la parte espiritual, educativo, cultural y político.

Por el contrario, dentro de este mismo contexto se observa un tipo de masculinidad hegemónico en *Apuk Sara*, quien resalta que para hacer frente a la discriminación y abuso del que el pueblo *Urku* era objeto, se refuerza la organización *Jatum*, pero representado mayoritariamente por hombres indígenas quienes eran los encargados de defender los derechos de las comunidades.

Las mujeres estaban dedicadas al cuidado de los hijos, la familia y del hogar, donde resalta que su deber fue defenderlas de la violencia con que las autoridades de la época ejercían, tomando un discurso más bien de hacer frente a las injusticias provenientes especialmente de los sacerdotes anclado a un ambiente de confrontación entre liberales y conservadores, siendo los primeros tratados con desprecio, del que *Apuk Sara* había formado parte en su etapa de músico Inti ñan.

Yo, con el grupo inti ñan, conocí algunos lugares del país, entre ello, también algunas compañeras mujeres de diferentes comunidades. Cada vez que iba a tocar encontraba con mujeres que me regalaban tortilla, una comida tradicional del pueblo Saraguro. Mis músicas eran centradas más al liberalismo indígena, pero mi música no les gustaba a los curas. Los curas decían a esos indios no les va recibir Dios en el cielo porque son comunistas (*Apuk Sara, comunicación personal, 2021*).

Esta experiencia, le servirá a *Apuk Sara* para fortalecerse dentro del ámbito político, pero por un lado conforme la construcción de una masculinidad hegemónica del que replicará las prácticas machistas, y por el otro, bajo un contexto de lucha por alcanzar igualdad frente al mestizo conforme un discurso donde el hombre indígena es quien lleva la lucha por delante, pero también es tratado con discriminación frente a su mismo género.

Bajo este escenario aparecerán así dos organizaciones, la denominada Federación Interprovincial de Indígenas del Pueblo *Urku* y la Coordinadora Interprovincial de Organizaciones Indígenas del Pueblo *Urku*. Estas dos organizaciones surgen hasta finales de 1986. En 1986 la Coordinadora Interprovincial se afilia a la ECURUNARI, ahora filial a la ECUARUNARI y CONAIE, mientras que la Federación Interprovincial en la década de los 90 se afilió a la FENOCIN y se quedaron con la FENOCIN hasta la actualidad.

La organización local se centrará así en conformar un grupo de lucha frente a procesos históricos altamente excluyentes, donde en épocas como la del ex presidente León Febres Cordero será uno de los grupos de dirigencia más fuertemente perseguidos conjuntamente con los estudiantes, campesinos y obreros. Bajo la lógica de la construcción de la organización local, donde *Apuk Sara* fue también dirigente de la Coordinación Interprovincial filial de la CONAIE, donde gran parte de los presidentes será del género masculino reflejando la inexistencia de equidad de género, ni mucho menos complementariedad. Esto refleja que dentro de este contexto confluye un patriarcado indígena en las organizaciones.

La problemática se ahonda aún más cuando dentro de la dirigencia masculina indígena ha imperado una organización con base a una lucha social en defensa de su población, pero en el ámbito privado ha ejercido violencia machista contra las esposas, donde en el discurso de *Apuk Sara* se refleja una visión patriarcal.

Sin embargo, también ha habido un aporte importante de las mujeres en las organizaciones locales de las comunidades indígenas, donde “las mujeres indígenas han tenido que empoderarse para generar cambios desde ellas mismas y así llegar a hacerse conocer entre los otros” (Males 2019, 19).

Comenta finalmente *Apuk Sara* que su formación política inició en el proceso de alfabetización, donde conoció a muchos profesores varones y mujeres y continuó en otras formas de aprendizaje político a partir de las asambleas de las organizaciones nacionales, donde señala que los mismos compañeros de Saraguro lo delegaban para ser partícipe de dichas asambleas que eran convocadas por la ECUARUNARI; por lo que se deduce en este punto que los mismos integrantes de la organización le otorgaban poder para que vaya construyendo su conocimiento y, a la vez, se vaya posicionando su masculinidad política en el ámbito público.

Ahora bien, es importante señalar que las organizaciones sociales en el Ecuador han sido claves para defender y exigir derechos para los pueblos y nacionalidades. Sin embargo, en las organizaciones sociales aparecen más hombres quienes toman decisiones y están en la palestra política, siendo muy raro que acojan el criterio de las mujeres.

En este sentido, a modo personal, las organizaciones sociales son un escenario de lucha creado por hombres y mujeres, pero dentro de ella hay una disputa de poder más entre hombres que mujeres. Por ejemplo, en las asambleas de las organizaciones quienes más hablan son los hombres que mujeres, por lo que el criterio de las mujeres no está valorado, puesto que de por medio persiste el machismo indígena.

Además, en las organizaciones han ejercido la presidencia más hombres que mujeres. Esto sucede porque la misma gente le da el poder para que presida como autoridad indígena, donde la autoridad indígena es el máximo representante de toda la comunidad o pueblo, lo que significa que también es representante de una mujer. Frente a esta realidad, y con la finalidad de sensibilizar el poder en igualdad de condiciones, como autoridad indígena debería también incluir diversidad de géneros.

Por otro lado, es importante hacer una autocrítica al manifestar que algunos hombres indígenas que forman parte de las organizaciones, han utilizado a la organización para minimizar a las mujeres o para simplemente cotejarlas y así sentirse más hombres. Además, los hombres en la organización miden sus fuerzas de quién sabe más o tiene menos valentía para pelear en lo público con la gente, siendo un pecado que un hombre llora en las organizaciones sociales, puesto que si llora todos se burlan emitiéndole calificativos despectivos.

Además, en las organizaciones, los hombres indígenas mayores, no dan mucho espacio para los jóvenes, no valoran el criterio de los jóvenes. Estos, al igual que las mujeres, son subordinados por los dirigentes. En las organizaciones no hablan de la diversidad sexual, no apoyan las luchas de la comunidad LGTBI; todavía les falta hacer conciencia por las otras exigencias sociales.

En el caso de *Apuk Sara*, la misma organización Coordinadora Interprovincial o la gente del pueblo *Urku* le ha dado poder para que se vaya formando políticamente conforme la línea de una hombría indígena en lo público, donde dentro de las organizaciones sociales tuvo privilegio de ocupar puestos en espacios políticos.

Así mismo, por estar en los espacios públicos y organizativos descuidó de su familia, optó su vida más en concentrarse en la gente en general que en su propio hogar. Es ahí donde hay un abandono de paternidad hacia los hijos y esposa, del que incluso al tener mayor notoriedad dentro de las organizaciones sociales siguió la misma línea del machismo, donde el poder fue cambiando su hombría.

3.5. La praxis de la masculinidad Indígena en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) con 35 años de vida organizativa, la más grande del país; ha mantenido una lucha marcada por un Estado Plurinacional e Intercultural y, sobre todo, por defender los derechos de los pueblos y nacionalidades del Ecuador. Así mismo, según Males (2019) ha sido una de las organizaciones que se ha interesado por incluir a la mujer en la política, del que se han generado distintas propuestas con enfoque a visibilizar su lucha, frente a los abusos de las que han sido objeto no solo por pertenecer a una clase socio económica de nivel bajo y ser parte de una etnicidad indígena, sino también por su condición de ser mujer.

Sin embargo, desde que se creó la CONAIE, hasta la actualidad, en lo público existen más rostros de hombres que mujeres. Por ejemplo, en la COANIE, no habido presidentas mujeres, solo han existido hombres. Las mujeres solo llegaron a ser dirigentes de baja jerarquía.

Dentro de este contexto, la lucha del género femenino ha estado marcada por una serie de dificultades no solo frente a una sociedad patriarcal ecuatoriana, que al asumir una posición activa en la política les ha significado varios retos, sino porque al interior de la propia CONAIE también han tenido que enfrentar, pese a que la misma presenta interés por la inclusión.

En este sentido, la experiencia de una de las mujeres dentro de este ejercicio de ser partícipe activa en la toma de decisiones de la organización revela que también existen fuertes rasgos de machismo indígena frente a ellas, tal como lo señala el entrevistado 3 (2021, cuyo relato revela cómo se construye la masculinidad en la CONAIE, y en esta la de *Apuk Sara*, y cómo ha influido la masculinidad de este dirigente indígena hacia otros sectores sociales.

Manifiesta así que cuando algún varón llega a la dirigencia o se halla en un puesto de la función pública, contrario a que trabaje con y para la gente, se concentra en fortalecer relaciones sentimentales con las mujeres indistintamente. Lo expuesto devela que aún se vivencian estas prácticas machitas dentro del entorno de las comunidades indígenas y claramente fuera de ellas, pero también en la organización política.

Yo, veía a un compañero dirigente de la CONAIE que tenía su hija y su esposa, pero él no respetaba a su familia, andaba con diferentes mujeres, algunas mujeres, no sé si por plata o porque tiene poder también se prestaban para estar con los dirigentes. El dirigente me decía si me llama mi esposa le contestas y le dices que me fui a una reunión, pero en realidad no se iba a la reunión. Digo esto porque yo manejaba la agenda de él y no tenía ninguna reunión, más bien se iba a tomar con sus allegadas/allegados y luego se iba a amanecer en un hotel con su amante (Entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Sin embargo, para el entrevistado 3 (2021) esta práctica ha sido reforzada por la complicidad de la misma mujer que sabiendo del estado civil del varón lo ha seducido llegando a ser su moza, por lo que concluye que existe falta de respeto entre ambos géneros, pero a su decir todo debe iniciar desde el hombre, quien debe generar espacios de respeto iniciando por sí mismo.

En todo caso esta fue la razón principal para que empezara a alejarse de la CONAIE, ya que, pese a que se involucró de manera activa en la lucha social por alcanzar igualdad de condiciones para los pueblos indígenas, la organización develó fuertes rasgos de machismo. Un hecho que también se reflejó en la figura de su padre, *Apuk Sara*, quien desde su infancia vivenció aquellas prácticas machistas de convivir con una y otra mujer que, pese a que resalta su lucha por trabajar a favor del país, su infidelidad le generó decepción ya que, por ejemplo, “luego de estar mi papá con mi mamá, se casó con la sobrina de mi mamá. Eso me duele” (entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Ahora bien, la presencia de la mujer indígena ha sido cada vez más notoria en ámbitos como la política, sus aportes continúan al margen de la figura masculina y, según Méndez (2009: 1), obstaculizados con el argumento erróneo de su falta de experiencia, desconocimiento del manejo del poder y falta de liderazgo; por lo que no ha pesado “el hecho de que ellas también hayan sido las movilizadoras y organizadoras de los distintos movimientos indígenas”, como así varios estudios sobre el movimiento indígena lo han develado.

En conclusión, cuando una persona es dirigente de una organización social, así como mi papá, se transforman, se hacen famosos, se hace conocido porque es un buen orador, porque tiene labia, porque tiene poder político, social y una parte económica. ¿Quiénes les garantizan poder? Son las mismas organizaciones bases de la CONAIE que está estructurado por hombres y mujeres de diferentes pueblos y nacionalidades (Entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

De lo expuesto, el hombre al estar en una organización social como la CONAIE, por un lado, le permite ser parte activa dentro del ejercicio de la política que se expresa en el ámbito público, pero para el entrevistado 3 (2021), está construyendo una política partidista y, por el otro lado, “como eres famoso, tienes la facilidad de encontrar mujeres, tienes la capacidad de estar cerca de los gobiernos de turno” (entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Se entiende así que dentro de la organización se replica la práctica machista, donde en el caso de *Apuk Sara* refleja a la misma lógica construyendo su masculinidad en detrimento de la mujer que no solo se ve dentro de su dirigencia en la CONAIE sino también en su ámbito familiar, donde en este último el entrevistado 3 (2021) considera que ha estado dada por no valorar el trabajo y apoyo que en su entorno el género femenino le ha brindado.

Claro como tu mujer está ocupada en la casa, cuidando a tus propios hijos/as buscas una mujer que no esté ocupada. Para un hombre con una mujer sola, sin hijos es más fácil, más divertido. La mujer sola tiene más espacio para cuidar al hombre, vestirle y servir todo lo que quiera el hombre (entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Así, a lo largo de la historia, las mujeres por ser del sexo femenino han tendido desventajas frente a los hombres. En el caso de la CONAIE las mujeres indígenas han sido utilizadas para usos políticos, para el cuidado de los hijos/as de los líderes, trabajo doméstico y son ellas las que están en la primera línea de las manifestaciones defendiendo a los hombres para que no exponga con la policía. No obstante, el esfuerzo y trabajo de las mujeres no son tomados en cuenta por parte de algunos hombres indígenas. La lucha de las mujeres casi es oculta en el movimiento indígena, casi no se habla.

La CONAIE y las otras organizaciones sociales, como sus dirigencias; casi no han hablado sobre los problemas de las mujeres que están viviendo en cada uno de sus territorios; por lo tanto, la nueva generación genera la necesidad de cambiar ese pensamiento machista puro que existe en el movimiento indígena.

Si se quiere hacer un cambio social, primero los hombres deben cuestionarse y limpiar sus prejuicios machistas que están naturalizado en sus subjetividades y en las acciones cotidianas. El problema es que se continúa practicando una cultura machista que en el caso de *Apuk Kara*, al tener amplia influencia hacia otros sectores sociales indígenas también han replicado esta práctica marcada por:

Una opresión y subordinación que está profundamente y poderosamente arraigada en la organización de la sociedad, lo cual no es consecuencia del azar o de otros factores como la biología o la socialización en roles del sexo. Es una estructura primaria de poder que se mantiene de manera intencionada y deliberada (Cagigas 2000, 308).

Sin embargo, es importante que las nuevas generaciones de las comunidades, especialmente los hombres indígenas, renuncien a sus privilegios marcados en todos los espacios sociales, mientras que las compañeras mujeres siguen en desventaja. Por ejemplo, en la familia, en las comunidades y organizaciones indígenas hay hombres que no respetan a sus parejas, son infieles, algunos hombres a las mujeres les obligan tener sexo, si la mujer no accede son maltratadas o violadas; por lo que urge la necesidad de tener conciencia y respetar principalmente a las mujeres y niños. De ninguna manera se puede obligar si una mujer no quiere tener sexo, más bien el hombre debe controlar sus emociones y respetarlas.

Así mismo, es necesario generar un ambiente de respeto con los hijos, con la familia, con la comunidad y sobre todo en los trabajos domésticos y, así dar menos trabajo para las compañeras mujeres. Los hombres históricamente han tenido más libertad y privilegios, las mujeres también deben tener ese espacio, por lo que es importante acompañarlas en sus luchas sociales para que así alcancen justicia, libertad, seguridad y paz buscando el *Sumak Kawsay*, pero para eso se debe cambiar el estatus social donde no haya racismo, violencia y saqueo hacia la madre tierra y las mujeres del mundo.

3.6. El rostro masculino en el levantamiento indígena (1990)

El contexto histórico de la lucha indígena por alcanzar igualdad de condiciones ha estado marcada por una serie de levantamientos que solo a partir de 1990 empieza a visibilizarse la mujer como protagonista y actora visible de las comunidades como lo afirma Méndez (2009), para quien a partir de esta fecha comenzaron a surgir en el espacio público ya sea como candidatas para cargos de elección popular o como funcionarias del gobierno de turno. Así mismo, “en las luchas, los plantones, las tomas de tierras, las mujeres indígenas han estado presentes como madres, como esposas, como hijas, como abuelas y como líderes” (Méndez 2009, 46).

Sin embargo, y pese a este cambio importante para ellas, todavía coexisten prácticas de diferenciación de género al interior del movimiento indígena, donde continúan siendo subordinadas sin reconocimiento claro de sus pensamientos y aporte al desarrollo de las comunidades en su capacidad de dirigentes y como líderes, apreciándose esta diferenciación también en los levantamientos que muchas de las veces han sido invisibilizadas, incluso, desde los mismos medios de comunicación que ha resaltado la figura masculina atendiendo al modelo patriarcal, donde se entiende un levantamiento que se expresa en el ámbito público.

Debe ser dirigido por el hombre resaltándose constantemente su aporte al reconocimiento del indio por la sociedad colonial y que 1990 significará un hito importante para que posteriormente en la Constitución del 2008 se alcanzaran algunas luchas indígenas como el reconocimiento de los pueblos originarios, donde destacaron figuras como la de *Apuk Sara*, quien fuera uno de los perseguidos por el gobierno de la época.

Durante el levantamiento de 1990, la masculinidad de *Apuk Sara* era desprestigiada infantilizada, subordinada por parte del Estado y la sociedad dominante, pero al mismo tiempo la posición masculina y política de *Apuk Sara* era poderosa para la comunidad indígena porque la gente le respaldaba en todo el territorio de los pueblos de Ecuador. Por su

liderazgo, en los levantamientos indígenas y respaldo de la gente, su masculinidad se volvió poderosa frente a lo público, a tal punto de que en la actualidad es reconocido por los estados nacionales del mundo.

Así, el aporte de *Apuk Sara* en el levantamiento de alguna manera, por un lado, si bien es cierto ha ayudado a los pueblos a que tengan mayor visibilización, por el otro, se ha descuidado las luchas de las mujeres indígenas, que ha devenido en un objeto para alcanzar notoriedad; por lo que dentro de los levantamientos indígenas coexiste una diversidad de masculinidades que se disputan entre los hombres indígenas, unos más machos y otros más débiles.

Los machos son considerados por el público los más fuertes, los más guerreros, mientras que, los débiles son considerados como maricones dejando de lado la figura femenina, donde los gobiernos de turno generaron espacio para escuchar a los movimientos indígenas en el Ecuador, “pero no se ha puesto gran relevancia a la voz de la mujer indígena” (Males 2019, 17).

Lo mismo ha sucedido con la dirigencia indígena del que destaca la figura de *Apuk Sara*, quien continúa manteniendo un tipo de masculinidad subordinada frente al de su mismo género, pero una masculinidad hegemónica frente a la mujer indígena.

En conclusión, a partir de los levantamientos indígenas se han ganado derechos y libertad para los pueblos indígenas. Sin embargo, las mujeres no han sido valoradas por su aporte en este campo, en donde más bien se aprecian luchas de poder masculino entre hombres indígenas, negros y mestizos, y que en el caso de los hombres indígenas generalmente son quienes usualmente se enfrentan a la Policía y las Fuerzas Armadas, o al menos eso es lo que reflejan los medios de comunicación, donde usualmente se presentan manifestaciones en donde son heridos o fallecen más hombres indígenas que mujeres.

3.7. El Pachakutik, un espacio para fortalecer el patriarcado y las masculinidades indígenas

Pachakutik, es una institución conformada por indígenas y sectores populares, pero, así como todos los partidos políticos busca tener poder desde la sociedad civil para alcanzar un espacio en la función pública. Ha reclutado y adoptado líderes indígenas y no indígenas para que les representen en las elecciones seccionales y presidenciales.

Desde sus inicios, el partido político ha sido dirigido por representantes hombres más que mujeres indígenas, aunque en 2021 lograron alcanzar la primera dignidad una mujer como presidenta en la Asamblea Nacional, el segundo poder del Estado. Sin embargo, esta realidad ha sido una constante en los distintos partidos y movimientos del país donde pese a la llamada paridad en los cargos públicos, aún se privilegia la presencia masculina.

En el caso de Pachakutik, el partido ha sido construido por hombres indígenas de diferentes pueblos y nacionalidades, donde hasta hoy aún son quienes deciden el destino de Pachakutik; donde unos acogen por conveniencia política a las mujeres y a otras las destituyen. Además, en su interior se puede observar una lucha de poder entre hombres; por lo que:

Si bien las mujeres indígenas están ocupando en las últimas décadas posiciones importantes en lugares de decisión, esta participación se ve dificultada por muchos factores. Persisten condiciones estructurales desventajosas, que sumadas al racismo y al patriarcado que atraviesan nuestras sociedades, aumentan los obstáculos que tienen que enfrentar las mujeres en general para la participación política (CLADEM 2014, 6).

Lo expuesto conlleva a entender que existen masculinidades diversas que llevan a la competencia en ganar elecciones entre hombres y mujeres, pero, quienes están más en la palestra política son los hombres intelectuales y no intelectuales, tanto del campo como de la ciudad; donde en el caso del pueblo Saraguro han optado por la política porque es la única forma de generar ingresos y vivir de esta.

En el caso de la figura política de *Apuk Sara*, cuando llegó a ser el primer hombre indígena en alcanzar el puesto de diputado por el partido Pachakutik, por un lado, fue alagado no solo entre su gente sino también por los mestizos; aunque también existieron quienes asumían una posición racista al señalarlo dentro del Congreso Nacional como indio; sin embargo, le reconocieron como un hombre peligroso para el Estado republicano.

Por el otro lado, su presencia reforzó al partido de Pachakutik, en tanto, aumentó el interés de hombres y mujeres por ser parte de la vida política y seguir sus lineamientos como líder tomando como base uno de sus pensamientos clave: que “la comunidad es la institución histórica que se constituye en el pilar fundamental de la resistencia indígena y es el componente vital de nuestra identidad” Macas (2001) (citado en Lorente 2005, 13) pero también fue objeto de crítica dentro de las mismas comunidades, especialmente de aquellos que no concordaban con su lineamiento político llevándolo a minimizarlo.

Como se aprecia, dentro del mismo partido el tipo de masculinidad en *Apuk Sara* se encuentra confrontada entre su mismo género deviniendo en constantes prácticas por mantener el poder, pero frente a otros esta masculinidad se encuentra en conflicto al enfrentarse a rasgos de exclusión y discriminación por ser indígena; pero en el caso de la mujer, casi no se observa confrontación, sino más bien invisibilización dentro de Pachakutik.

Decae más bien en un sistema burocráticos dentro de un sistema patriarcal y colonial en ser hombres o autoridades indígenas prepotentes que dominan a los mismos hombres y mujeres de su territorio, donde resalta la figura de *Apuk Sara*, quien a finales del XX alcanzó la dignidad de ser diputado nacional, luego se candidatizó a ser candidato a la presidencia de la República del Ecuador.

Finalmente, el partido Pachakutik desde que se formó ha presentado características patriarcales que está conformado por masculinidades diversas, donde en su interior han transformado su masculinidad cuando han alcanzado alguna dignidad, es decir, a partir de la confrontación entre grupos de su mismo género por mantener el poder, y donde las mujeres si bien es cierto en Pachakutik ha sido la oportunidad para visibilizarse, se han mantenido aquellas que han optado por no ser madres o esposas, es decir, no asumir el ámbito de lo privado dedicado al trabajo doméstico y al cuidado de los hijos.

Frente a esta realidad, en el partido hay un patriarcado vivo, donde los hombres intelectuales orgánicos como *Apuk Sara* siguen liderando y dominando a las mujeres, y a los mismos hombres se les infantiliza por ser débiles y analfabetos. Además, en el campo de la política cuando se desarrolla en territorio indígena existe una especie de política partidista, es decir, muchos de los líderes indígenas se apoyan en la población para alcanzar un puesto, pero cuando lo obtienen simplemente se olvidan de sus promesas de campaña. Una situación que también se observa en la sociedad mestiza.

3.8. Conformaciones de las masculinidades indígenas a lo largo de la vida: desde perspectivas públicas y privadas

Dentro del presente apartado se describe la construcción de la masculinidad indígena en el personaje en estudio tanto en el ámbito público a través de la política, y en el ámbito privado desde su entorno familiar; por lo tanto, aquí interesa conocer cuáles han sido las implicaciones de la construcción de su masculinidad en ambos espacios.

3.8.1. Implicaciones de la masculinidad de *Apuk Sara* en la vida política

Dentro del ámbito público expresado en la vida política de *Apuk Sara*, el tipo de masculinidad que refleja el líder indígena está dado por la lógica del sistema hegemónico, que a decir de Demetriou (citado en Diez 2015, 80), se identifican dos funciones de masculinidad hegemónica:

La primera daría cuenta de la “hegemonía externa” de la dominación masculina sobre las mujeres; la segunda es una “hegemonía interna” de ascendencia social de un grupo de hombres sobre todos los otros hombres. Por tanto, la masculinidad no se construye únicamente en relación a la subordinación femenina, sino también por la subordinación de otras formas de masculinidades.

En este sentido, dentro de un primer momento se observa en el líder indígena un tipo de masculinidad subordinada, donde para la Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México (2018), dicha subordinación se aprecia desde una minoría que no se identifica con el prototipo masculino, cuando el personaje en estudio se ve confrontado con otros de su mismo género. Así, para *Apuk Sara* se refleja una actitud de lucha por lograr que las comunidades indígenas asuman espacios políticos o en la función pública como un derecho que todos y todas tienen entendiéndose que:

Hasta los finales de los años ochenta del siglo XX, casi no había participación de compañeros/as indígenas en la función pública del estado por elección popular o libre remoción. Los blancos/mestizos, históricamente, en todo el proceso colonial y republicano, en nombre de Dios nos han venido gobernado el país, explotando nuestros territorios, recurso natural y discriminando nuestra identidad por razón de etnia, clase y género (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Situación que le llevó a labrar su trayecto en la política para forjar espacios de igualdad y reconocimiento indígena pero no distinguiendo claramente si la mujer merecía también alcanzar esta igualdad.

Así cuando en 1996 llegó por primera vez en la historia de un indígena a ser Diputado Nacional, por el Movimiento Pachakutik listas “18” de aquel entonces, vivenció la discriminación especialmente de la gente blanca/mestiza que se burlaban de su identidad. “Mi discurso político era “*ni una hacienda en el Ecuador*”, frente a esta consigna los hacendados me querían matar. Muchas de las veces me escapé de morir por defender los derechos de los pueblos indígenas” (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021); por lo que tuvo apoyo de parte de los sectores populares, especialmente del movimiento indígena.

La gente decía *Apuk* eres nuestro líder, nuestro héroe, eres nuestra voz, defiende nuestros derechos. Yo, obedecía lo que la gente me encomendaba. Y claro, sin embargo, la población restante, en este caso la gente blanca/mestiza, por un lado, los compañeros mestizos que eran diputados, me respetaban, me incluían en sus actividades, valoraban mi identidad, me reconocían como un hombre líder de los pueblos indígenas. Pero, de algunos diputados sentí desprecio, odio. Escuchaba que decían, como es posible que un indio esté en el congreso, los indios deben estar en el campo, este espacio es solo para hombres de bien que verdaderamente representamos al pueblo. Por otro lado, igualmente la gente blanca/mestiza de la pequeña burguesía decían, como es posible que un indio llegue a ser nuestra autoridad, decían; hay que destituir al indio de *Apuk* porque el congreso no es para indios. O sea, los blancos mestizos no querían que un indio llegue al poder porque yo era un peligro para el poder estatal y capitalismo (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Dentro de esta lectura, coexiste la necesidad por alcanzar notoriedad debiendo reforzar su masculinidad frente a los de su mismo género, especialmente, los mestizos/y blancos tomando como discurso la lucha indígena, un punto fuerte en *Apuk Sara* para consolidarse como líder, donde a su decir:

En lo público hay que demostrar que somos fuertes, guerreros, así como nuestros abuelos porque si demostramos débiles la gente nos va reír, nos va decir inútiles. Claro que internamente nos da miedo, nos coge la debilidad, pero como hombres debemos aguantarnos y no hacer sentir a la gente que estamos nerviosos, en lo público (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Se entiende así que en el ámbito público, surge en *Apuk Sara* la necesidad de reforzar su identidad pero conforme la lógica de mantener su masculinidad demostrando a los demás la fuerza indígena como sus raíces guerreras, comprendiéndose para Larrea (1999, 48) que “el ejercicio del poder político está mediatizado permanentemente por un conjunto de valores, concepciones, procedimientos, percepciones y prácticas en las que se expresa la dominación masculina” conllevando claramente a invisibilizar la presencia de la mujer dentro del entonces Congreso Nacional donde:

Los hombres blancos/mestizos se peleaban por el poder unos por defender al gobierno y otros por defender al pueblo. Los diputados del partido social cristiano eran rebeldes, se creían los más machos, los sabidos, querían pelear a puñetes cuando la gente no coincidía con sus ideales. En el Congreso Nacional siempre hubo una lucha de poder entre hombres, es un espacio para medir fuerzas políticas, para ver quién es el más sabio, el más hombre o más macho. El más macho era el que presentaba propuestas, el que peleaba con los compañeros

diputados, el que tiene mujeres hermosas, el que sabía todo y el que negociaba puestos con el gobierno de turno. En suma, el Congreso Nacional o la Asamblea Nacional han sido escenarios de disputa representados solo por hombres, existe diversas masculinidades que están disputando el poder político y patriarcal (*Apuk Sara*, comunicación personal,2021).

Sin embargo, resalta que frente a las críticas que como ministro tuvo en la presidencia de Gutiérrez al tacharlo de mujeriego o indio vendido como señala, siempre sintió el apoyo de su familia que continuó tras dejar de ser ministro y que también se reflejó en el respeto que, a su decir, tenía la gente sobre él. Así mismo, como candidato a la presidencia, al contrario de sus adversarios, le resultaría más complejo asumir, en tanto, todavía el país aún vive fuertes rasgos de racismo.

No era mi interés ser candidato. Mi candidatura presidencial surge por el apoyo del movimiento indígena, a finales del siglo XXI. Para llegar a la presidencia nos aliamos con algunos partidos de izquierda, menos con los revolucionarios. Sin embargo, no obtuvimos el triunfo. Los revolucionarios con los Novoas pasaron a la segunda vuelta. De estos dos candidatos los ganadores fueron los revolucionarios. En segunda vuelta el movimiento indígena apoyó a los Revolucionarios, sin embargo, cuando llegaron al poder desconocieron la lucha del movimiento indígena.

Cuando era candidato, por un lado, sentí que mucha gente me discriminaba por ser hombre indígena de clase pobre. Los opositores políticos me decían no podemos permitir que los indios lleguen al poder; si los indios llegan al poder no vamos tener democracia, por lo tanto, tenemos que controlar el poder para que los indios no nos gobiernen. No vamos permitir que el estado republicano se convierta en un estado plurinacional porque los ecuatorianos somos bien republicanos (*Apuk Sara*, comunicación personal,2021)

Resalta así el amplio apoyo que tuvo de su familia no solo en esa época sino también dentro del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, en cuyos cargos estaban liderados más por varones que por mujeres. Así concluye que, pese a que ha descuidado el hogar, también ha asumido tareas conjuntamente con su esposa destacando que la familia siempre será el eje central para conseguir logros en lo público.

Un hombre indígena de campo no tiene los mismos privilegios que un hombre que está en el poder. El hombre de campo sigue teniendo dificultades económicas porque el Estado no genera políticas públicas a favor de los más pobres, pero cuando yo llegué a la función pública era un privilegio porque tienes mejores oportunidades de vida para vivir con la familia. Existe una transformación rotunda, el Estado te da todo, seguridad, viáticos, sueldo, menos mujeres, las mujeres aparecen en el camino. Yo viajaba mucho a diferentes países, me trataban como

rey, pero cuando dejé el poder del Estado, se regresa como antes; pierdes credulidad política y los privilegios del Estado (*Apuk Sara*, comunicación personal, 2021).

Se puede apreciar en este párrafo la construcción de una masculinidad hegemónica que constantemente también coexiste en *Apuk Sara*, sobre todo cuando alcanza un estatus económico que le permitió tener nuevas experiencias, cuando señala que en su camino se han cruzado mujeres reflejando, en este punto, rasgos machistas, cuya práctica incluye “una serie de comportamientos estereotipados de supremacía masculina, de dominio y control, cuyas manifestaciones son diversas y tienen impacto diferenciado en las personas a quienes se dirige” (Comisión Nacional de los Derechos Humanos de México 2018, 1).

Ahora bien, la construcción de la masculinidad en *Apuk Sara* dentro del ámbito privado está dado por una posición bien marcada del machismo, con relación a la interacción con su familia, donde el entrevistado 3 recuerda que su padre siempre se encontraba ocupado en las movilizaciones, reflejando así una protección más bien femenina reflejada en su madre:

Mi mamá me ha contado que, cuando estaba embarazada ha sido difícil su vida porque mi papá pasaba ocupado en las organizaciones, estaba dirigiendo en la CONIAE y tenía que viajar bastante porque estaban preparando el levantamiento de 1992. Nunca he hablado con mi papá sobre ese momento, pero yo sí creo y siento que fue un sacrificio para él dejar sola a mi mamá en la casa embarazada y estar en las organizadoras sociales. Es por eso que yo digo “lo personal es político”, porque uno deja a la familia abandonada y sacrifica mucho por conseguir algo. No solo para uno, sino como sociedad (entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

El entrevistado 3 (2021), comenta así que pese a ese abandono que sufrió desde muy pequeña, su madre siempre le apoyó desde el hogar, incluso cuando fue objeto de varios atentados del que *Apuk Sara* sufrió a razón de los constantes levantamientos indígenas que lideraba; por lo que ha sentido que por ser hija de *Apuk Sara* la vida le ha resultado más complicada.

A esto se añade al hecho de que la figura paterna no siempre estuvo presente en su vida generando, más bien, un sentimiento de rechazo al político como al ser humano que en el ámbito privado reflejó fuertes rasgos machistas, pero que, sin embargo, aprecia su lucha indígena como también su interés por confrontar esa masculinidad hegemónica que tuvo que llevar al relacionarse con el mestizo/blanco que se vio reflejada en la discriminación por ser indio.

Aun así, el entrevistado 3 (2021) resalta que en su padre coexistió esa subjetividad de superioridad del hombre frente a la mujer, en vista de haberse criado una sociedad

patriarcal/colonial, donde en el caso de los pueblos indígenas, también existen patriarcados que dominan a las mujeres y hombres:

Es por eso que, las mujeres por su identidad sexual son las más afectadas; son violentadas y discriminadas por los hombres y sus familiares y comunidad. A nosotros los hombres indígenas nos han enseñado que debemos ser fuertes, machos, más no maricones. Si un hombre llora, en la comunidad los mismos hombres lo califican como débil, marica. Además, dicen frases como, “ponte duro, los hombres no lloran, solo las mujeres lloran”. Estas prácticas son naturalizadas en las poblaciones indígenas (Entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Esta lógica machista de superioridad también la vivenció por ser hija de *Apuk Sara*, puesto que durante su etapa de enamoramiento fue tachada como mujer fácil, pero también de parte de los pueblos indígenas que, a su decir, se aprecia incluso antes de la conquista española, donde:

El machismo indígena puro viene desde la colonia incaica. En ese tiempo los Incas tenían mujeres por escoger; ellos escogían solo mujeres bonitas, jóvenes de la misma sangre. Eso significa que antes de la Colonia ya había un machismo puro y con la aparición de la conquista el machismo indígena y colonial se atraviesan diversas formas de patriarcados durante la conquista y todo el proceso republicano hasta la actualidad. Ahora la mayoría de los hombres indígenas se hacen dirigentes y se convierten igual que los incas de tener una infinidad de mujeres en diferentes pueblos. Los hombres indígenas al igual que los incas solo buscan mujeres bonitas y solteras para tener solo sexo, como que las mujeres fuéramos un objeto (entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Ahora bien, dentro del ámbito de la familia, el entrevistado 3 (2021) señala que vivenció el alto grado de machismo en su padre, quien dejó a su madre para casarse con la sobrina de esta reflejando así una actitud de posesión sobre la mujer. Comenta:

La sobrina de mi mamá estaba casada con otro hombre, ellos no tenían dinero estaba económicamente superar mal, no tenían trabajo. Al ver que la sobrina no tenía trabajo, mi mamá le dice que sea secretaria de mi papá en el Congreso Nacional. Entonces, ella va a trabar con mi papá y empieza ver que obviamente que mi papá tiene plata gana bien y le atrapa a mi papá. Mi papá también tiene la culpa por ceder estar con ella, tal vez porque estaba más joven, una chica más bonita. Frente a este hecho mi mamá sufrió mucho. Mi papá le hizo sufrir mucho a mi mamá. Mi mamá le rogaba a mi papá que no vaya, sin embargo, con el tiempo mi mamá se cabrió y no quiso saber nada de mi papá (entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Concluye así que su padre no fue responsable con su hogar, no compartía con sus hijos e, incluso, cuando alcanzó una posición económica más importante tampoco sintió el apoyo repitiendo la misma lógica machista, aunque también en sus inicios colaboraba en las tareas del hogar:

Hay cosas en papá que es de admirar y hay cosas que también hay que criticar. Mi mamá nunca me ha dicho tu papá es un maldito mujeriego o tal cual. Nunca me ha dicho nada. De ese lado ha sido respetuosa. Solo me dice ya eres grande tú mismo te has de dar cuenta (Entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Aunque en definitiva *Apuk Sara* nunca llegó a ejercer violencia física, en cambio sí transmitió tanto a su ex mujer como a sus hijos rasgos de violencia psicológica y emocional lo que, en efecto, refleja que dentro del ámbito privado la construcción de su masculinidad está dada por el ejercicio del poder sobre la mujer indígena.

3.9. Conclusiones sobre la conformación de la masculinidad indígena de líderes indígenas

Del análisis expuesto a lo largo del tercer capítulo puede darse cuenta que la lógica machista interviene en toda la vida de *Apuk Sara* desde su infancia, cuando dentro de las tareas que su padre ejercía acompañaba más a su padre de quien heredó esa lucha por la igualdad, pero también de su madre, y que sin embargo persistió en el líder indígena aquellos rasgos de superioridad expresado en su interés por obtener justicia.

Sin embargo, dentro de su vida universitaria se aprecia un fuerte sentido de discriminación frente a la figura de *Apuk Sara* como indígena, donde le lleva a confrontarse a la masculinidad hegemónica proveniente del mestizo/blanco, etapa en la que se aprecia la construcción de masculinidad confrontada frente a su mismo género, pero de otras clases sociales o posiciones económicas, lo que significará mayor dificultad para convivir en la sociedad mestiza.

Ya en su vida política se aprecia un discurso ampliamente manejado sobre la lucha indígena por obtener igualdad, donde será pieza clave en los 90 por alcanzar posteriormente reconocimiento en la Constitución del 2008, donde será valorado por muchos como un líder importante, pero también por otros como enemigo, especialmente en la época en que surgieron los levantamientos que incomodaron a la clase política.

Se construye en esta etapa de su vida, una masculinidad también confrontada con el género incluso dentro de la misma comunidad indígena, y que dentro de su dirigencia en la CONAIE

como en Pachakutik desde donde alcanzó mayor notoriedad en el ámbito público, reflejará fuertes rasgos machistas. En este sentido, para el entrevistado 3 (2021), las organizaciones indígenas y las instituciones políticas no se han dado el tiempo para discutir y cuestionar que el sistema patriarcal está ligado al poder político y económico:

Inocentemente el patriarcado está acabando con la vida de las mujeres, de los mismos hombres y de la madre naturaleza. Los patriarcados se entrecruzan en las organizaciones sociales; es un sistema que domina a todos, pero está más centrado en los hombres. Por ejemplo, el patriarcado quiere que el poder se centre en una persona y así domine al otro: el hombre domine a la mujer o viceversa, pero generalmente el patriarcado se centra más en los hombres; busca que el hombre pueda tener sexo con diferentes mujeres. Mientras más sexo tenga el hombre, el patriarcado le considera que es un gran hombre (entrevistado 3, comunicación personal, 2021).

Este último punto refleja cómo en la vida privada de *Apuk Sara* estuvo marcado por fuertes rasgos machistas, puesto que si bien es cierto se convirtió en líder indígena que ha luchado por la justicia social, en cambio, descuidó el hogar. Esto pese a que siempre tuvo el apoyo de su familia, especialmente de su primera mujer que le acompañó con la crianza y cuidado de sus hijos. Esto demuestra una carencia de su presencia en lo privado, pero sí fuertemente en lo público pero que en ambos escenarios ha construido una masculinidad cambiante.

Como se aprecia, la masculinidad indígena de *Apuk Sara* en el entorno privado y público se construye conforme el sistema patriarcal y machista que en la población indígena también está presente; donde en la figura del personaje en estudio resalta la educación de su padre y también de su madre, quien le introduce en el mundo religioso, un ambiente en donde también se repite el sistema patriarcal hasta llegar al ámbito público, desde donde su masculinidad termina por fortalecerse conforme prácticas machistas que llegan, de igual forma, a organizaciones indígenas como la CONAIE.

Capítulo 4. Construcción masculina del líder *Hatun Kara*, a partir del entorno privado y público

Dentro del presente apartado se desarrolla la vida de *Hatun Kara* conforme su ámbito privado y público, desde lo familiar, lo comunitario y la política; elementos importantes para conocer cómo va formándose su masculinidad en los mismos. Elementos que posteriormente servirán de base para determinar similitudes y diferencias con *Apuk Sara*, de quien ya se ha realizado el análisis. Así, se toma como objetivo específico analizar la construcción de la masculinidad indígena de *Hatun Kara*, a partir de sus vidas políticas tomando como base la pregunta de investigación ¿cómo se construye la masculinidad indígena de *Hatun Kara* a partir del entorno privado y público?

4.1. Relatos de vida de *Hatun Kara*: Nacer y ser hijo de madre soltera e indio, deslegitima la masculinidad de *Hatun Kara* en el ámbito familiar y comunitario

Hatun Kara es de una comunidad del pueblo Cocha.²² Es hijo de una mujer a quién él reconoce como valiente por haber luchado con su maternidad, sin la responsabilidad y apoyo de la persona quien sería su padre biológico. En términos de él mismo, es hijo de madre soltera. Es el primer hijo de los dos siguientes que nacerían después de al menos 8 años. Así, su madre, de ascendencia indígena, joven y trabajadora doméstica en una zona urbana del mismo cantón al cual pertenece su comunidad es obligada, por el mandato de la maternidad, a ejercer su rol biológico que como mujer debía cumplir como tal, la crianza, el cuidado y la protección de quién era su hijo, pese a las condiciones de precariedad en las cuales se encontraba.

Sin embargo, aquí surge un punto de quiebre del rol natural que usualmente el varón debe asumir dentro del ámbito público, y la mujer en lo privado, es decir, al cuidado y crianza de los hijos, cuando la madre de *Hatun Kara*, al nacer su hijo si bien es cierto toma un tiempo para recuperarse por la gran labor de parto que acabó de tener, no va a trabajar como empleada doméstica durante una semana.

Ante la falta de la figura masculina en el hogar enseguida debe acudir a trabajar. El niño que acabó de nacer se queda al cuidado de la abuela materna quien lo cuida, alimenta, carga y enseña a comunicarse en la lengua propia, quichua, y su madre sigue muy pendiente de su hijo y le enseña el español.

²² Por derecho al anonimato, este nombre es ficticio.

Por otro lado, hablar de quién sería el padre de *Hatun Kara* es un asunto muy delicado según se ha podido conversar con sus familiares. De hecho, casi nadie puede cuestionar directamente la ausencia y la irresponsabilidad porque posiblemente ni siquiera sea de conocimiento de muchas personas, de quien sea el padre; pero la madre sí ha sido muy cuestionada, criticada, discriminada y violentada por la comunidad y por la familia, debido a su embarazo y su maternidad sin antes haberse casado.

En este sentido, claramente se evidencia que el sexo define el peso social y cultural sobre la responsabilidad del cuidado y la crianza del niño, que es más legítimo estar casada para tener hijos/as; de lo contrario, la crianza y el cuidado y, además, la deslegitimidad y la discriminación recae solamente sobre la mujer.

La cuestión de la discriminación por ser madre soltera, incluso, va más allá del ser mujer porque el hijo también siente diferencias en el trato hacia él por ser hijo de una mujer que aún no se había casado. Es así que en entrevista con *Hatun Kara*, su tío le pegaba a su madre por ser madre soltera. De hecho, para la familia era una vergüenza porque toda la comunidad no mostraría total respeto hacia la familia al cual pertenece la mujer.

Este es un rasgo que en términos de Monsiváis (2010) (como se citó en Guttman (s.f.) se evidencia lo característico del machismo, es decir, donde la mujer es vista como obediente, servicial, resignada y esclava de su marido, y el varón como generoso, bravío, mujeriego y cruel; por lo que, dentro de la vida familiar de *Hatun Kara* existe esta distinción entre ambos géneros de dominio y sometimiento, pero también de rechazo frente a un modelo de mujer no convencional dentro de la cultura indígena conllevando a actos discriminatorios que llegaron hasta *Hatun Kara* en su vida estudiantil.

A pesar de toda esa carga violenta sobre la madre de *Hatun Kara*, él crece, y a los 6 años ingresa a la escuela de la misma comunidad en la que viven. Esta etapa se profundiza en el apartado que hablará específicamente del ámbito educativo.

Ahora bien, si el foco de este análisis es reflexionar sobre la construcción de la masculinidad de *Hatun*, dentro del ámbito familiar y comunitario, es importante mencionar que su tío a pesar de tener una imagen y patrón de un hombre que violentaba a la madre y a él mismo, se reconoce con la misma figura masculina.

Esa figura que mostró ser un hombre fuerte y no débil, de voz alta, consumidor de alcohol y violento; es decir, ese sería el modelo de ser, ni siquiera hombre sino, “varón, macho” (*Hatun Kara*, comunicación personal, julio 2021). De este modo, *Hatun Kara* señala que su tío le

enseñó todos los roles de hombre desde temprana edad forjando así su masculinidad que, a decir de Núñez (2018, 26) hace mención:

A una ficción cultural, a una convención de sentido que ha producido y produce una serie de efectos sobre los cuerpos, las subjetividades, las prácticas, las cosas y las relaciones; esto es, que participa en una realidad concreta: la realidad de una sociedad en la que dichas concepciones de género son dominantes y construyen relaciones de distinción naturalizadas.

En este sentido, cuando en la familia hay una hermana, hija, sobrina, tía que haya tenido un hijo/a sin una pareja estable, hay un espacio que se considera vacío porque faltaría el hombre quién enseñe las funciones masculinas en el hogar. En algunos casos, como sucedió con *Hatun Kara*, el hermano es quien debe, de alguna manera, asumir esa enseñanza, más aún cuando la madre pensando que, realmente, es una mujer incompleta porque no tiene pareja y su hijo ha crecido sin padre, es ella misma quién atribuye el derecho a su hermano para que le enseñe los “roles de un hombre del campo” como arar, sembrar, cargar, hacer huecos la tierra, machetear montes y hacer leña.

Y cuando nacieron un hermano y una hermana menor, “mi mamá me dejó para que les reprendiera (...) porque todos llevamos solo los apellidos de mamá (...) ellos son hijos de otro papá y yo soy de otro” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

Como se puede notar en palabras de *Hatun Kara*, el referente masculino y quién le enseñaría a ser varón, macho sería su tío. “Yo me fui a trabajar a los 6 años (...) yo intentaba trabajar igual que los mayores, quería cargar lo mismo que ellos cargaban, pero no podía” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021; aunque recibió la herencia de su madre las tareas propias de una mujer, es decir, el cocinar, lavar platos; pero esta práctica no era frecuente como afirma: “Pero más me enseñó, más el rol de varón. Y por eso hemos aprendido, a ser fuertes, rápidos, arar, zanjas, huecos, pala, pico, machete, y todo eso me ha enseñado mi mamá, a pesar de ser mamá nos ha enseñado cosas de varones” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

Desde la perspectiva masculina, “construirse como hombre, varón, macho para cumplir con un patrón que ha trazado el patriarcado en la comunidad de *Hatun Kara*, es violento porque se imagina al cuerpo masculino como una máquina que funciona y opera” (Connell 1993: 76). No se consideran las emociones y los sentimientos. Desde que se nace, y antes de nacer, ya se afirman las características que tendrá que tener la criatura; por lo tanto, los hombres deben realizar trabajos fuertes sin derecho a llorar o manifestar algún tipo de dolor.

Se atribuye a la naturaleza y a los genes la razón de la masculinidad que refleja siempre fuerza sin dolor y sin sufrimiento “que muestra agresividad, virilidad, violencia” (Badinter 1993) frialdad y hasta consumo de alcohol, y que *Hatun Kara*, cuando tenía entre 6-8 años, iba a trabajar con su tío a una hacienda cercana, y ahí tuvo que consumir alcohol de caña para finalizar la cosecha.

Comenta que él siendo indígena, hijo de madre soltera, soportó los golpes que también daba el patrón de la hacienda donde trabajaba, pero, además, era costumbre que los mestizos como los municipales de la ciudad llegaran a sus hogares a llevarse las mejores cosechas, y las gallinas. Esta realidad es analizada por Canessa (2007, 10) para quien:

Aunque las categorías de lo indio y de lo rural versus las de lo hispánico y lo urbano se implican mutuamente, no lo hacen en posiciones de igualdad: el discurso metropolitano dominante es claramente hegemónico en tanto que es producido y reproducido en un amplio abanico de contextos sociales, políticos y culturales, por parte de blancos, mestizos e indios.

Desde esta perspectiva, *Hatun Kara* construye y configura una masculinidad diferente desde la realidad de su cultura indígena en que impera el hombre machista, y confrontado ante el mestizo de quien se asume sumiso.

Hatun Kara crece en situación de precariedad porque muchas veces se iba a trabajar para comer carne que allí les daban; o se pasaba a la casa de sus primos, quienes tenían un poco más de posibilidades que *Hatun Kara*. “Yo viví a pie limpio (...) mi mamá me compraba alpargates dos veces al año: el 27 de febrero para el desfile en la escuela y el 6 de julio para el desfile cívico cantonal” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

De su niñez él menciona:

Desde los 4, 5, 6 años, no recuerdo, con mi tío aprendí a bailar inti raymi: celebración que ocurre cada año, entre los meses de junio y julio. Este es baile de machos, se baila duro, se toma. Yo salía el 24 de junio y regresaba el 2 de julio: se pasaba bailando, tomando. Yo era capitán del grupo, capitán es un hombre fuerte, alto y de carácter porque tiene que controlar y cuidar a todos quienes bailaban de su comunidad (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

En esta parte del testimonio, la masculinidad se construye en medio de prácticas culturales como es el Inti Raymi, una de las cuatro fiestas que se celebra en la región andina, principalmente de Bolivia, Perú y Ecuador. En Imbabura se celebra desde el 22 de junio hasta el 01 de julio de cada año. Se considera un baile de y para hombres por el tiempo masculino que representa el sol: el solsticio de invierno.

Como tal, en esta fiesta los hombres, independientemente de la edad son quienes coordinan, bailan, beben y salen fuera de sus hogares por lo menos dos días y otros, hasta 7 días; mientras que las mujeres son quienes preparan el alimento para sus hijos, hermanos, padres y esposos durante los días de bailes, además de cuidado y reproducción de la familia. A este acontecimiento, muchos hombres le llaman, la complementariedad.

De esa manera, la masculinidad de *Hatun Kara* va tomando una configuración que se teje entre fuerzas culturales, comunitarias y familiares. Pero, además, estas fuerzas se encuentran con la parte viva de la Colonia; es así que la masculinidad de *Hatun Kara* se construye también en medio de una sociedad abiertamente, racista, clasista y patriarcal.

Nos íbamos con mi abuelita a comprar al mercado del cantón: nosotros comprábamos manteca de res y sal de grano; los que más tenía compraban manteca de chanco. Cuando regresábamos con mi abuelita a la casa, nos encontró en el camino jóvenes mestizos, y le quitaron el sombrero a mi abuelita: se pusieron a jugar como si fuera un platillo volador con el sombrero; mi abuelita lloraba y yo también lloraba (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

Como se puede ver en el testimonio, la masculinidad de *Hatun Kara* se expresa en medio del llanto y dolor que le produce el sufrimiento de su abuelita, una mujer sensible característica de la figura femenina desde la visión machista, lo que evidencia que conserva ciertos rasgos femeninos, pero cuando se impone la figura de su tío asume su masculinidad que por nacer con pene ya estaba destinado a cumplir con los patrones y roles designados a los hombres.

Finalmente, a los 17 años, *Hatun Kara*, con apoyo y motivación de una persona mayor que él, integrante de una organización de segundo grado, la primera y única a nivel cantonal; se convierte en alfabetizador: el repunte principal para las próximas salidas como líder de la comunidad y próximo representante de la organización de segundo grado. Además, el motivo para empezar a estudiar la secundaria a los 19 años.

4.2. Masculinidades subordinadas del indio *Hatun Kara* en el ámbito educativo/religioso y fincas de haciendas

Como menciona Kimmel (1998, 742), la masculinidad varía de acuerdo al tiempo y a las culturas siendo una construcción social, lo que en palabras de Ayala-Carrillo “el ser humano es un ser social antes que biológico”, última frase que concuerda con el pensamiento de *Hatun Kara*, para quien la masculinidad se centra en entender que el ser humano es un ser cultural, étnico, histórico, geográfico y cambiante antes que biológico.

En cada sociedad, cultura y época se establecen normas y comportamientos que definen qué es y cómo debe ser un “hombre” y una “mujer”. Las normativas están delineadas desde distintos espacios como la escuela, familia, religión y cultura, y es a partir que, desde el ámbito educativo, religioso y el contexto de cómo fue su niñez en su comunidad, el presente apartado analiza la masculinidad de *Hatun Kara*.

Ingresa a la escuela de la comunidad donde vivía a los seis años de edad. Sin embargo, desde esta época ya mostró rasgos fuertes de cómo fue construida su masculinidad al generar un fuerte rechazo por ser parte de un sistema educativo mixto, en tanto, comenta, quería estudiar en un centro educativo solamente de hombres. Añadido al hecho de que a la par, vivenció rasgos de discriminación de parte de sus compañeros de aula por ser hijo de madre soltera.

Hatun Kara menciona que se burlaban de él porque le “regalaban a una niña”, en otras palabras, desde cuando era niño ya mantenía la idea que ser feminizado representaba inferioridad, incomodidad y no deseaba ser comparado con algo femenino.

En este punto es importante mencionar cómo la mujer dentro del contexto general ha sido históricamente discriminada por su condición biológica. La situación se complejiza aún más para la mujer indígena, quien para Lugones (como se citó en Vega 2019, 46) conlleva un triple proceso de inferiorización: la comparación biológica como se mencionó anteriormente, pero además “por ser encasillada racialmente como indígena y por pertenecer a una clase social inferior. Ellas representan el sector más vulnerable, y eso suele relacionarse al supuesto estado de inferioridad de las mujeres” efecto de una construcción social; por tanto, dentro de la masculinidad de *Hatun Kara* conlleva esa herencia de inferioridad femenina.

A este punto se añade el hecho de que la mujer en general transmite a sus hijos lo que García (2015, 20) denomina un vínculo con ellos, sin embargo, a su decir:

La tarea central de todo niño, según el psicoanálisis, es renunciar a la identificación con la madre para desarrollar una identidad segura de sí mismo. Así, la masculinidad se convierte en una búsqueda permanente para demostrar posesión por la vía de la negación de lo femenino y del propio vínculo, más que por la afirmación de lo que sería masculino.

Y es aquí precisamente que Kimmel (1997) (como se citó en García 2015) señala que, al negar la femineidad, los hombres aprenden prácticas misóginas, sexistas y restringen su mundo sentimental o emocional.

Ahora bien, el Estado desde sus instituciones como la escuela representa e impone modelos preestablecidos tomando como base el uso de un idioma en específico como es el caso del

español. Además, se establece como regla general el corte el cabello, características que, conjuntamente con otras, para Canessa (2016) un individuo solo así podría ser parte de la nación, ciudadanía y de la civilización.

En este sentido, y por medio de la escuela se impone una masculinidad blanca-mestiza como patrón único a seguir; aunque para el indígena varón, no es suficiente nacer con pene, sino nacer con pene y tener determinados comportamientos que se origina más allá de la época hacendaria, la época colonial.

Así, como *Hatun Kara* no estaba de acuerdo con la escuela comunitaria mixta, no iba a la escuela y repitió el año, siendo reprimido por su madre quien, finalmente, decide cambiarle de centro educativo en la ciudad, lugar en el que aproximadamente el 98% de estudiantes eran mestizos.

Concluye, de este modo, sus estudios en la primaria con méritos por haber sido uno de los primeros en concluir estos estudios pero, además, ser uno de los miembros letrados de su comunidad; por lo que los patrones de doña Josefina,²³ sugieren a la madre que en su educación posterior se lo vista con corbata y terno, por lo que debía dejar en el olvido el poncho, las alpargatas y el pantalón blanco. Y nuevamente, en la vida de *Hatun Kara*, atraviesa el patrón masculino desde una perspectiva blanca-mestiza que sugiere que ser hombre significa ser “educado”, y, por lo tanto, debe cumplir con ciertas reglas de vestimenta que no tienen vínculo con la etnia.

Dentro de este punto, se resalta la reflexión de Serrano (2016, 22), para quien el mestizo para ascender una escala social debía pasar por la afirmación de un blanqueamiento, que no pasaba solamente “por el cambio de características fenotípicas de la raza, como el color del cabello, de la piel o de los ojos, sino principalmente por el cambio en las costumbres y creencias que nos relacionan con lo indígena y lo negro”; y que en el caso de *Hatun Kara* se estaba produciendo también este proceso.

Ahora bien, en su adolescencia tuvo que trabajar en distintos lugares como jornalero, albañil y tejedor. Para estas labores, migró a Santo Domingo, Quito y Otavalo, respectivamente. A los 19 años, por motivación de un vecino, líder de la comunidad y representante de una organización cantonal empieza a estudiar la secundaria en un colegio de la ciudad, el más grande, que tenía alrededor de seiscientos estudiantes. Comenta: “mi mamá siempre me decía

²³ Este nombre es ficticio por respetar la identidad y el derecho al anonimato.

que tienes que terminar la escuela” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021) consiguiendo, de este modo, el mayor mérito en la secundaria como abanderado.

En el colegio, así como en la escuela, enfrentó el racismo y el clasismo. Sin embargo, se defendía, muchas veces, con peleas y otras veces con discursos de defensa. En ese espacio, se reafirma una masculinidad que mostraba fuerza, resistencia, competencia y no debilidad que aprendió de su tío, y eso, le sirvió para defenderse de quienes mostraban discriminación y racismo hacía él.

Como se aprecia, la masculinidad basada en la fuerza y valentía se reforzaba con la educación; es decir, mientras más era “educado”, más hombre era, y como ya sabía leer y escribir también sabía rezar, gracias a su madre que aprendió a hacerlo sin ser letrada.

Perteneciente a la religión católica, *Hatun Kara* participa en los actos religiosos de la comunidad y del cantón; pero también conoce y practica la religiosidad andina. Por ejemplo, cuando hay temblores o movimientos de la tierra, ella les enseñó a pedir perdón a la tierra para que dejara de temblar.

Según *Hatun Kara*, su familia y él practican una religión sincrética. Es más, él ha sido, desde su juventud, quien organizaba las fiestas y las celebraciones religiosas al santo en el que ellos tienen fe que, mayoritariamente, mantenía rasgos de la cultura indígena, en tanto, comenta al sector no pudo ingresar con facilidad la iglesia evangélica; sin embargo, aunque se entiende de acuerdo a Serrano (2016), dentro de la religión existen posturas ideológicas hegemónicas, y en las fiestas como el Inti Raymi se observan prácticas discriminatorias contra la mujer, cuando en palabras de *Hatun Kara* (2021) señala:

El *Inti Raymi* es de varones, de machos. Para ser capitán había que ser altos corpulentos. Yo salía el 23 de junio y regresaba el 2 de julio. Cuando bailas sientes la adrenalina nomás. Nos convertimos en rebeldes, más cuando eres joven. Incluso, cuando se está entrando a la plaza se siente un remolino de viento.

Ahora bien, dentro de su vivencia de trabajo en la hacienda, *Hatun Kara* (2021) comenta que laboraba en la hacienda Talcigacho los días viernes, día en el que solía faltar a la escuela. Sin embargo, en este espacio vivenció situaciones de discriminación de parte del mestizo quien era quien administraba las haciendas en su época de niñez y adolescencia, cuando recuerda que la leña era mezquinada por estos, pero, además, era objeto de maltrato físico de parte de los hacendados existiendo en estos espacios relaciones de superioridad e inferioridad.

Comenta que “existió una lucha en la hacienda Tunibamba por conseguir igualdad de condiciones, en tanto, “las mujeres y hombres trabajaban en la misma hacienda a cambio de nada. No tenían ni jornal. Vivían a cambio de un pedazo de terreno” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021). Así mismo, eran herederos de las deudas cuando en los años 90 lucharon por sus tierras.

Así mismo recuerda que el uso de palabras como longos o longas reflejaba una actitud de desprecio de parte de los mestizos, pero también el señalarlos como indios; aunque “nosotros decirles mestiza, *mishos*, *mishas* también era una forma despectiva. Era discriminatorio decirle mestizos a esta población” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

En la relación que tenía entre la escuela, colegio, la hacienda y la religión católica, su masculinidad se afirma de tal manera que, a las mujeres se las considera inferiores, relegadas solamente a ámbitos domésticos, de cuidado y de reproducción; mientras que *Hatun Kara*, a pesar de que su masculinidad se enfrentaba con otras masculinidades blancas-mestizas, se mantuvo en ámbitos públicos, estudió, alfabetizó y participó políticamente.

Hatun Kara, pese a su condición étnica y de clase, tuvo más ventajas que una mujer, y su masculinidad es programada de tal manera que dichas ventajas sean naturalizadas por su condición de sexo. En otros términos y como señala Allende (citado en Ayala-Carrillo 2007: 246) “es mejor ser hombre que mujer, porque hasta el hombre más miserable tienen una mujer a la cual mandar”.

4.3. Construcciones masculinas en los procesos organizativos de Imbabura (*Inti Tayta*)²⁴

Hatun Kara estuvo involucrado en procesos organizativos (*Inti Tayta*) en defensa de las tierras comunitarias siendo dirigente en dos períodos. Dentro de esta etapa, que inició en 1987 con la presidencia del ex mandatario León Febres Cordero, su lucha era contra el poder político, económico.

Comenta *Hatun Kara* (2021) que siempre lo hizo pensando en la redistribución de la riqueza, la equidad y respeto de interculturalidad, donde “desde guaguas que hemos sufrido discriminación, represión, la injusticia y frente a eso es lo que se ha luchado, frente a los gobiernos de turno” (*Hatun Kara*, comunicación personal, julio 2021).

²⁴Por derecho al anonimato, este nombre es ficticio. Sin embargo, *Inti Tayta* es una entidad social de lucha, sin fines de lucro del norte del país.

Esta lucha se aprecia, ante todo, contra el proyecto blanco-mestizo que a decir de Guerrero (1992), la población indígena al convertirse en un freno de progreso social y económico como para la construcción de una nación, la intención era transformarlo obteniendo el tipo de indio que les convenía.

Es así que durante la dirigencia de *Hatun Kara* durante el segundo período, entre 1992 a 1995, hubo un levantamiento de parte de la Coordinadora Agraria Nacional (que incluían la FENOCIN, CONAIE, FEI), época en que se aprobó la ley de Desarrollo Agrario que, a su decir, era para repartirse las tierras comunitarias.

Como se aprecia, su figura masculina estaba dada por ser una persona de carácter fuerte, como así también lo asevera su hermana, quien veía en él una figura rebelde, sobre todo de joven, un carácter que se vio reflejado permanentemente dentro de la organización que le permitió, con el tiempo, tener mayor presencia especialmente por sus luchas que le llevaron, según *Hatun Kara* a ser respetado a nivel local y nacional, y a ganar mayor respaldo de otras comunidades afros y montubias dando paso, de igual manera, a forjar la interculturalidad en una época en donde la organización *Inti Tayta* fue una de las más poderosas del pueblo *Urku*.

Entre estos procesos de lucha durante su dirigencia destaca aquella fecha que coincidió con los 500 años del llamado descubrimiento de América, donde para Lauro P (2022):

Como pueblos indígenas ha sido difícil, porque al comienzo estábamos confusos por los 500 años. Nos dieron un nombre de indios, pero las luchas han sido fuertes. Así en nuestra generación empezamos a debatir el tema de la identidad. Afirmamos nuestra identidad y a partir de ahí es que dejamos plasmado.

Comenta Lauro P (2022) ²⁵ que, así como pueblos indígenas significó reivindicar su condición frente a la discriminación del mestizo pero a la par, como mujeres indígenas esta discriminación era doble para ellas:

Y en las luchas que se dieron fuimos quizá la piedra de tope, donde cae lo más fuerte; entonces en esta lucha de tierras han sido violadas, pero también no hemos sido reivindicadas en esta lucha y eso ha sido raro en nuestros compañeros que no reivindican la muerte de nuestras compañeras, ni tampoco hicieron mayor caso para pedir justicia por estos hechos.

En este sentido, *Hatun Kara* señala que dentro de las organizaciones indígenas no siempre ha destacado la figura de la mujer, donde resalta por ejemplo Nina Pacari, una dirigente indígena,

²⁵ Es la amiga de *Hatun Kara*, se reemplaza por un nombre seudónimo, únicamente en esta investigación.

como su adversaria, en el sentido de considerarla como una mujer que por el hecho de haber escalado social y económicamente y al no estar presente siempre en el sector rural, genera un sentido de superioridad sobre el indígena en general provocando una especie de discriminación contra su mismo pueblo.

En este punto, se aprecia una construcción masculina fuertemente arraigada a la herencia pre y colonial del machismo del que pensadores como Paterman (1995) aluden con el llamado contrato sexual, del que, a su decir, el presupuesto de que los hombres nacen libres y son iguales a cualquier otro, son individuos; para la mujer al no nacer libres, por ende, no tienen libertad natural convirtiéndose, de este modo, en objeto del contrato.

Ahora bien, dentro del proceso de luchas que como se indicó se destaca fuertemente en la organizativa de *Hatun Kara*, la vivencia de un proceso de discriminación mestiza que se apreciaron también cuando fue concejal (entre 1990 y 1994), sobre todo en las peleas que mantenía dentro de las sesiones del Municipio del pueblo *Cocha* para conseguir que se ejecuten obras de importancia para la comunidad indígena como su reconocimiento. Comenta:

Así se ha peleado en un espacio más político, institucional y no solo organizativo, y eso ayudó bastante al fortalecimiento de la organización, de las comunidades cuando llegan las obras. La gente cree más y apoya mucho más.

Éramos una organización poderosa cuando llamábamos a organizaciones y la gente salía en cientos, por lo menos; entonces realmente las movilizaciones eran tremendas que con estas hacíamos respetar a quienes trataban de discriminar (*Hatun kara*, comunicación personal, 2021).

Esta situación también la vivenció con adversarios políticos como la Izquierda Democrática ID, partido que a su decir trató de desprestigiar su honra involucrándole en actos de corrupción, o cuando fue objeto de insultos de parte de Dalo Bucaram quien lo tachó de indio “Indio majadero, indio vendido: cuando era asambleísta en el 2010, porque justo era la confrontación porque Pachakutik con la derecha querían hacer golpe de Estado contra Mahuad” (*Hatun Kara*, entrevista personal, julio 2021), por eso afirma que en la política, la lucha indígena ha sido desigual, pese a que ha tenido experiencia en el campo.

Como se aprecia, dentro de esta etapa, la masculinidad de *Hatun Kara* está marcada principalmente por la discriminación por ser indígena, especialmente dentro del campo de la política que a decir del Michitta²⁶ (2022):

Siempre hay detractores cuando asume un cargo público, en ese sentido, al menos *Hatun Kara* se ganó confianza a nivel nacional, respeto porque ha sido hombre de luchas, de principios. Obviamente, ningún dirigente organizativo es perfecto, como todos tiene sus defectos, pero también sus virtudes. En ese sentido, ha logrado aglutinar a gente de la Amazonía, de la costa; es porque algo ven al dirigente.

Así, al verse esta masculinidad como indígena confrontada frente al mestizo le significa una doble lucha: por conseguir el reconocimiento de las comunidades indígenas, y por obtener respeto de parte del hombre mestizo, que dentro de este escenario se aprecia, en palabras de Rivera (2017: 10), que “la masculinidad está matando a los hombres”, a tal punto de convertirse en los principales victimarios de sí mismos lo que, en efecto, les urge “crear una nueva forma de ser en la cual no estemos condenados a matar ni morir para sostener nuestros privilegios patriarcales”; y que en la práctica, *Hatun Kara* también replica.

4.4. Patriarcado, colegialidad y masculinidades indígenas

Conforme en el presente apartado se desarrollan categorías como patriarcado, colegialidad y masculinidades indígenas, a continuación, se exponen los discursos emitidos por los entrevistados del presente estudio.

La mirada de la mujer de cómo ve el patriarcado dentro de las comunidades indígenas difiere, en gran medida, a cómo lo vive el hombre indígena como *Hatun Kara*. Esto en el sentido de que para la entrevistada 4 (2022), desde su experiencia personal ha podido apreciar dos escenarios. El primero que observa desde sus orígenes, época en la que existía una condición en la que se privilegia a los hombres, que se acrecienta aún más cuando mantenían un nivel de educación mayor o tenían una condición económica más privilegiada, y del que, además, la educación para la mujer no era prioridad.

Sin embargo, la entrevistada 4 (2022), señala que esta traba no ha sido impedimento para que algunas de ellas estudien por su propia cuenta, pero en la comunidad indígena ha primado el patriarcado, donde se ha visto al esposo como el proveedor “y las mujeres, abuelas, tías debían estar en casa; las que tienen que ocuparse de la casa” (entrevistada 4, comunicación

²⁶ Es la hermana de *Hatun Kara*, se utiliza este nombre a manera de seudónimo, únicamente solo para esta investigación.

personal, 2022); por lo que desde esta realidad, para Núñez (2018: 15), la identidad “mujer” es, ante todo, una ficción cultural, producida en un orden regulatorio que es el género, y no tiene esencia, sino historia, una historia sociocultural y política, en el sentido amplio del término” conllevando a normalizarse, de este modo, el sistema patriarcal

A esto se añade al hecho de que para la entrevistada 4 (2022), cuando una mujer desea integrarse como parte de las organizaciones en la dirigencia, debe cumplir con una serie de requisitos que, por lo general, a su decir no llegan a alcanzar evidenciándose rasgos patriarcales en el proceso, entendido el término como un “sistema de dominación que está en relaciones de poder y jerarquización, donde lo masculinizado domina lo feminizado de alguna manera” (Kuytza 2022, p. 32), y esto, por ende, se concreta en cuestiones de exclusión, desde la cotidianidad. Añadido al hecho de que para entrevistada 5 (2022), esta definición también está anclada al modelo eurocéntrico que solo fue visible por acción política de las mujeres con el feminismo.

Sin embargo, para la entrevistada 4 (2022), esta idea del patriarcado asociado al colonialismo, le deja una fuerte duda. Y nombra a Lorena Cavnal, quien afirma, desde su investigación que existe en los pueblos indígenas también un patriarcado ancestral, por tanto, no es un mal de la colonialidad; aunque sí lo reforzó; por lo que a decir entrevistada 5 (2022), “las voces de filósofos ancestrales son masculinas y tienen un discurso donde se habla siempre de economía solidaria, y agroecología, y hablan de cosmovisión son hombres, sabios (empíricos). No hay reconocimiento de mujeres sabias que pueden hacer un análisis desde su visión”.

Esta afirmación la asocia con los principios de complementariedad y dualidad que dentro de la cosmovisión andina si bien es cierto señalan que existen igualdad de condiciones: ambos se complementan, en la práctica no se aplica estos principios. Añade al hecho, el entrevistado 3 (2022) que, en términos idealistas, previo a la Colonia si bien es cierto no habían preferencias, sí habían diferencias de roles; por lo que ahora, a su decir, “en el mundo indígena tendemos a idealizar que no existe machismo, diferencias de género, patriarcado” pero en la práctica ellas llevan el mayor peso organizativo, sobre todo cuando el hombre migra, un hecho que la mujer al encargarse de las cuestiones del cuidado del hogar, de la comunidad, precariza aún más su condición que es reforzada por la expansión neoliberal.

Así también lo afirma entrevistada 5 (2022) para quien “el lío es que esas diferencias en las jerarquías pre conquista se profundizan con procesos de conquista. Como ejemplo, en el

Tahuantinsuyo las mujeres tenían cierto poder, derechos a heredar tierras, cargos, y la constitución del Inca y Coya indicaban cierta paridad, pero con la colonia esos derechos se extinguen”, lo que para Sisa (2022), con la colonialidad el sistema de dominación antes de la conquista se llega a reestructurarlo: resignificarlo.

Conlleva con el tiempo, a rasgos machistas que, a su decir, “es una falta de conciencia de dominación de lo masculino sobre lo femenino”, por tanto, dentro de las comunidades indígenas en la actualidad cuando existen problemas de violencia intrafamiliar, los pobladores prefieren no involucrarse, en tanto, aún consideran que es un tema privado.

Cabe señalar que para el entrevistado la naturaleza de la dualidad está marcado por aspectos como: arriba-abajo, hombre-mujer.

En toda la naturaleza existe hombre-mujer. Hay el yana-yura, puncha-tuta, todo es dual. Y en la naturaleza tayta inti-mama luna es dual. Entonces en ese marco nuestros ancestros como sabían el cosmos, todo eso, interpretaron esa dualidad. La *chakana* está enfocado a la cosmovisión. El churo lo que nosotros somos una vida en churo, va regresando todo lo que es, pero con mejoría; entonces ese es el tema que nuestros centros han dicho, nosotros siempre somos duales. Todo lo contrario, a Europa, y de cristianismo que es Santísima Trinidad. Nosotros somos los 4 elementos también de la naturaleza: el fuego, el agua, la tierra y el aire.

Todo es dual. *Allpa mama, tamia mama, yaku mama, inti tayta*. En los cerros por ejemplo nosotros tenemos Mama Cotacachi, Tayta Imbabura. En el centro de Chimborazo, Tayta Chimborazo, Mama Tungurahua. Todo eso está en el tema de la dualidad. Y la dualidad es el complemento también. La energía positiva, la energía negativa. En la tierra, el polo norte, el polo sur. Entre opuestos se atraen y por eso también entre el *hana yurak* en Cotacachi nos confrontamos (*Hatun Kara*, comunicación personal, julio 2021).

Bajo este escenario, la masculinidad de *Hatun Kara* dentro del ámbito privado se construye sobre la base de un sistema machista que, aunque Michita (2022) no lo afirma existen rumores de que ejercía violencia sobre su esposa, pero que también según su hermana, era muy perseguido por las mujeres, sobre todo, cuando ejercía cargos políticos. Sin embargo, a su decir, ha reflejado mantener una imagen responsable dentro de su hogar ayudando, incluso, a sus hijas a seguir sus estudios universitarios.

Sin embargo, para la entrevistada 4 (2022) existe en *Hatun Kara*, la herencia machista que se ha visto reflejada en su ámbito público, cuando, por ejemplo, en el 2013 en el proceso de elección de la organización Inti Tayta, cuando una mujer decide ser candidata en esos espacios tuvo que luchar muy fuerte para que su propuesta dentro del entorno masculino sea

escuchada. Incluso, comenta, *Hatun Kara*, en alguna ocasión, en su discurso dijo “debemos tener cuidado y saber muy bien por qué elegir, no podemos elegir a cualquier persona a la presidencia” (entrevistada 4, comunicación personal, 2022), lo que, en efecto, refleja rasgos machistas al ser esta candidata, además de mujer, una fuerte contentora.

En el ámbito público, el entrevistado 5 (2022) lo ve como un líder fuerte, cuya masculinidad ha estado atravesada por condiciones de racismo que, de cierta forma, es una “masculinidad en resistencia frente a conductas mestizas”, por lo que en el tema de *Hatun Kara* y la élite estaba siempre confrontada. Incluso, entre los mismos indígenas, es decir, entre quienes habían alcanzado un cierto status social mayor que otros.

En conclusión, por un lado, al relacionar la masculinidad indígena con la mujer indígena se aprecia una construcción desigual, donde ya existía antes de la conquista española y que se ahondó con la Colonia, del que *Hatun Kara* ha mantenido una herencia; por el otro, esta masculinidad indígena al relacionarse con lo mestizo se asume como una construcción de resistencia o búsqueda de justicia social.

En ambos casos, se aprecia una construcción de relaciones asimétricas construidos desde el entorno familiar, comunitario y político, en el caso de *Hatun Kara*, donde ha sido difícil que el feminismo (un discurso colonial) rompa con el privilegio masculino que en ámbitos de organizaciones indígenas como la FENOCIN también se observa.

Se aprecia así una situación compleja de las masculinidades que se van construyendo desde su vida inicial en el ámbito familiar hasta pasar por los primeros pasos, y que al personaje en estudio le llevarán posteriormente hacia un liderazgo nacional, en el campo de la política, donde tendrá mayor notoriedad como indígena y varón.

4.5. Masculinidades indígenas en lo político/público en el ámbito nacional y estatal

Dentro del presente abordado se hace una revisión más profunda sobre la vida del líder indígena pero ya en el campo específico de la política, donde resaltaré su rol en organizaciones sociales como la FENOCIN, desde donde hallará mayor visibilización como líder indígena en la lucha por la igualdad de condiciones.

No obstante, a lo largo del análisis se evidencian constantemente situaciones de machismo, exclusión hacia el género femenino, pero también, una cuestión de confrontación con su masculinidad no solo frente a su mismo género, sino también con la mujer política. A continuación, se explica en detalle.

4.5.1. Masculinidades interculturales en una organización nacional de Ecuador.

(FENOCIN)

La Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras por sus siglas FENOCIN, es una organización nacional que ha luchado por la tierra, el agua y la soberanía alimentaria, cuyo eje ideológico ha sido impulsar la interculturalidad incluyendo dentro de las organizaciones hombres y mujeres; campesinos, negros, indígenas y montubios.

Dentro de este escenario, la vida política de Hatun Kara ha estado marcada principalmente por la lucha por generar espacios de equidad, lo que le llevó a promover acuerdos con distintos sectores sociales del país y con el tiempo obtener un amplio respaldo de los mismos.

“La lucha siempre ha sido histórica. Hemos resistido en las calles, hemos sido indígenas, los que vivimos en el campo, los que más han peleado no como organizaciones de trabajadores que están al momento” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021), por lo que desde 1995, año en que asume la dirigencia hasta 1999 y luego hasta el 2004, tuvo que experimentar situaciones adversas, no solo al interior de la organización que al inicio cuando llegó, a su decir, se encontraba deteriorada. “Había absorbido muchas demandas y estaba casi por desaparecer” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021). por lo que su primera gestión fue moverse hacia distintos países de Europa para mantener diálogos con ONGS de países como Holanda, Suecia, Suiza y Luxemburgo.

En esta época, las organizaciones afros no participaban, por lo que tuvo que viajar al Chota para recuperar estos espacios difundiendo la idea de que las demandas eran similares hasta alcanzar, con el tiempo, la inclusión de esta y otras comunidades lo que, en efecto, forjó la interculturalidad en la organización generado mediante un discurso de respeto de la gente, de valentía y lucha para que sus derechos sean visibilizados.

Siendo dirigente de FENOCIN, muchas organizaciones quisieron ser parte de este como organizaciones de Chimborazo, de la Amazonía. Cuando ven un dirigente, los indígenas de las provincias quieren ser parte y, con ello, se fortalece la FENOCÍN, donde las organizaciones comunitarias se convierten en parte de la organización nacional (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

Sin embargo, dentro de este proceso se aprecia una lucha de fuerzas entre organizaciones, como así lo señala *Hatun Kara*, quien reconoce que hubo confrontación de ideas con la denominada CONAIE, organización que ha concentrado su lucha en el tema específico de defensa del agua. Pero cuando se ha tratado de aunar esfuerzos para confrontar el sistema

excluyente reflejado, por ejemplo, en la celebración española de los 500 años de conquista, ambas organizaciones unieron sus fuerzas para demostrar su resistencia y, con ello, multiplicarlo a nivel de América Latina.

Por otro lado, los actos discriminatorios que vivenció surgieron principalmente de parte de sectores políticos que, a su decir, siempre les han tratado mal “porque para el poder somos incómodos. Todos los gobiernos nos han tratado mal, y esa firmeza que se ha tenido nos ha ayudado para que nos respeten” (*Hatun Kara*, comunicación personal, julio 2021).

Esto de fondo se evidencia, a lo que Cannesa (2007, 13) denomina, que ser blanco, no “es simplemente una cuestión del color de la tez, sino un complejo de atributos sociales y culturales que confieren membresía del grupo dominante” lo que, en efecto, si bien es cierto en *Hatun Kara* no determina su posición ideológica, en cambio, sí le significó esforzarse más por ser reconocido. Añadido al hecho de que, a su decir, su físico corpulento, rústico, símbolo de fortaleza le ha ayudado.

Ahora bien, estas prácticas discriminatorias si bien es cierto no se vivieron entre los hombres de las nacionalidades (negras, indígenas y montubias) que conformaron la FENOCIN, sí se evidenció en la relación hombre-mujer, del que para *Hatun Kara* afirma que ha existido en la organización rasgos machistas, especialmente en asignación de cargos, del que en la secretaría era la mujer la que siempre ocupaba el mismo.

De este modo, para el líder indígena, el machismo se resume en tener varias mujeres, del que se evidencia más en la región costa que en la sierra. “Y en la dirigencia, tal vez, era igual, pero con diferentes actitudes” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021). Comenta que, en el pueblo *Cocha*, cuando era guambra era común decir “marido que no pegaba a la mujer, no era macho. En un 90% siempre le pegaba a la mujer” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021), pero en la actualidad ya no es así, en tanto ellas poco a poco han ido ganando espacio en su lucha.

Sin embargo, para la entrevistada *Kuytza* (2022) para las mujeres hoy en día todavía sigue siendo un tanto duro porque muchas han tenido que dedicarse al campo, al cuidado de los niños y se han visto diferencias con los compañeros hombres. Comenta: “cuando el hombre regresa siempre está en orden la casa, cuando incluso el hijo está enfermo llegan y ya están atendiendo. Cuando la mujer en cambio una regresa, se tiene que hacer todo, se duplica el trabajo de las mujeres.”.

Lo mismo sucede con la mujer cuando incursiona en espacios de liderazgo, del que muchas de ellas han tenido que retornar a sus hogares para continuar con las labores del hogar y de la comunidad e, incluso, afirma *Kuytza* (2022), ha habido quienes han tenido que renunciar frente a la amenaza del marido de que les van a pedir el divorcio; por lo que a su decir, en la práctica muchos se sienten amenazados de que ellas progresen, que en el campo de la política sean una competencia fuerte; por lo que, en la realidad indígena no existe igualdad de condiciones. Salvo el caso cuando se necesita de su voto para elegir la directiva “e, incluso, somos la reserva de la organización porque no hemos estado en los campos políticos” (*Kuytza*, comunicación personal, 2022).

Así, en la práctica no se cumple con el principio de complementariedad, puesto que a las mujeres indígenas se las ve como el complemento del varón, según la entrevistada 7 (2022), siendo importante señalar que “somos diferentes físicamente, pero nos complementamos siendo diferentes en la acción como humanos. Desde el saber del hombre que lo puede realizar y nuestro saber que se puede unir” (entrevistada 7, comunicación personal, 2022).

En definitiva, la construcción de la masculinidad desde la interculturalidad en *Hatun Kara* se ve reflejada en la figura de un hombre líder con rasgos físicos de corpulencia, de fuerza que le ha permitido, en parte, ganar mayor aceptación de parte de las comunidades del pueblo negro o montubio, sin embargo, dentro de la FENOCIN se ha reflejado rasgos machistas contra la mujer.

Dentro del campo de la política, tanto en la organización *Inti Tayta* como en la FENOCIN, su dirigencia ha estado marcada por fuertes encuentros discriminatorios con partidos políticos opositores a su ideología de izquierda como la que vivenciara en la Constituyente del 2008.

4.5.2. La Constituyente del 2008: un espacio para instaurar leyes machistas y fortalecer el patriarcado.

De acuerdo al propio testimonio de *Hatun Kara*, este vivió en Manta desde noviembre de 2007. “De lunes a viernes pasábamos ahí y fin de semana en casa”. Es así que su vida política dentro del proceso de la Constituyente del 2008 lo mantuvo entre el hogar y su trabajo que básicamente estaba dado por construir, conjuntamente con otros assembleístas, la nueva Constitución del Ecuador siendo el único indígena, según recuerda.

En este espacio, sintió fuertes rasgos de discriminación, aunque señala que pese a ello le daba mucha fuerza el apoyo o respaldo que tenía de la organización, la FENOCIN, añadido al

hecho de que era “corpulento, bien papeado²⁷ y siempre hablo duro, siempre me defiendo para hablar en público” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021). Características que reflejan en *Hatun Kara* un carácter fuerte que pese a que hubo gente infiltrada que le quiso hacer daño, nunca se dejó imponer ni siquiera por los asesores. “Yo soy el que pongo los temas, los asesores han hecho de acuerdo a lo que pongo tema. [Nunca he caído en que asesores me manejen, por eso no han podido hacerme caer en cosas]” comenta.

Esto para el entrevistado 4 (2022), es reflejo de que pese a que, dentro de un contexto general, el varón tiene más privilegio, “hay hombres del campo que sufren más discriminación” como ha sido el caso de *Hatun Kara*, quien, señala que dentro de la misma comunidad indígena ha sido traicionado, como fue el caso de uno de sus asesores quien aprovechando su condición obtuvo la presidencia de la FENOCIN.

Para *Hatun Kara*, estos actos discriminatorios también se vieron reflejados por ser parte de la bancada de Alianza País, del que para la época a sus integrantes se los tachaba de borregos, sin embargo, mantiene la posición de que en esta época también refutaba aquellas ideas que iban contra a sus principios personales, pero también como indígena:

Entonces yo siempre decía en la Constitución dice esto, ustedes se están yendo contra la Constitución. Entonces no podían pues por más discriminación que me quieran dar porque yo discutía con argumentos. Incluso siempre uno para debatir hacía los puntos, los artículos de la Constitución, con los artículos de la ley, con la experiencia que se vive en la comunidad. De alguna manera debe haber habido discrimen, pero los confrontaba (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

Ahora bien, en lo que refiere a su trabajo en la Constituyente, se aprecia en este espacio rasgos machistas y discriminatorios contra la mujer de parte de todos los hombres que conformaban esta Constituyente, donde *Hatun Kara* señala que, en la Asamblea, laboraban más varones que mujeres destacando entre ellas María Paula Romo, y otras de derecha como Roxana Queirolo que, a su decir, siempre discrepaban con el bloque de izquierda, al que pertenecía, con los de la derecha. Esto, a su decir, en función de los argumentos que daban sobre las leyes que debían contener la Carta Magna.

4.5.3. La Asamblea Nacional: legislación y masculinidades

²⁷ Hace alusión a gordura.

Luego de una positiva experiencia en la Constituyente, donde *Hatun Kara* tuvo apoyo de las organizaciones, la dirigencia de la FENOCIN le plantea que vaya a la Asamblea Nacional, desde donde consiguió la colaboración de las bases sociales para impulsar la campaña a nivel del país. Pero en este espacio por alcanzar la dignidad, comenta que se observaron rasgos machistas contra las mujeres, quienes dentro de su lista conjuntamente con *Hatun Kara*, ostentaban las 3 primeras dignidades para ser asambleístas. En este espacio:

Me pusieron en el quinto casillero. Primero estuvo el corcho, luego creo Mercedes Diminich, tercero estuvo este que fue ministro de gobierno de Rafael Correa, este quiteño medio pelucón, cuarto fue una de Manabí (Maryeli Vásconez) y en quinto casillero estuve yo. El Bustamante fue tercero.

Nosotros hacendamos la campaña, creo que siempre todavía hay machismo, entonces le bajamos a las dos mujeres, quedamos los tres hombres, primero Corcho, luego Bustamante y Luego yo. Entonces salí en tercer lugar estando en quinto casillero. Y después de mi salieron Di Ministre y la Maryeli Vásconez. Entonces como la Constitución y la ley Orgánica de la Función Legislativa dice que tienen que dirigir los tres más botados, entonces dirigimos nosotros la Asamblea Nacional hasta elegir la nueva directiva. Claro en nuestro movimiento el que encabezaba la lista de asambleístas era el presidente, porque nosotros teníamos mayoría absoluta. Cuando nosotros fuimos asambleístas creo que de 157 tuvimos 100 asambleístas (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

De este modo, para *Hatun Kara* ser parte de la Asamblea Nacional fue una etapa importante al conseguir ser vocal del Consejo de Administración de la Legislatura CAL, aunque el entrevistado 8 (2022) señala que esta también fue una etapa dura para *Hatun Kara*, en tanto su desenvolvimiento siempre ha tenido una posición crítica ante los que siempre les han tratado de explotar y minimizar. “Ha sido insultado por aquellos que se creen dueños de la Patria como partidos tradicionales del PSC, partido roldosista. Era algo inédito que un indígena sea asambleísta nacional y que formó parte del CAL asumió un papel muy importante, una posición muy acertada para defender los intereses colectivos, del campo”.

Así, en ocasiones había roces en los debates de aquellos que no podían asimilar que un indígena sea parte del CAL e, incluso, que haya asumido el Parlamento Andino, “pero con el tiempo iban aceptando que compañeros como *mashi* sí pueden estar dentro del Parlamento Andino. Se ganó el respeto” (entrevistado 2, comunicación personal, 2022) debiendo pelear todo el tiempo por temas de trascendencia para las comunidades indígenas como la redistribución del agua, de la tierra y el tema de la ley de comunas.

Hatun Kara comenta que en el golpe de Estado en el llamado 30s evidenció discriminación, pero por pertenecer a las filas del progresismo, que para la época había recibido un revés de parte de la oposición que quería destituir al ex presidente revolucionario de su cargo y que, por efecto, los legisladores de la bancada oficialista también recibieron maltrato, incluso desde la escolta de la Legislatura.

Entonces la decisión era que todos los asambleístas convoquemos a nuestras bases y vayamos al Hospital Militar para recuperar al presidente. Entonces allá toditos estuvimos hasta las 10 de la noche, las 10 de la noche ya fue cuando ya recuperaron al *Mashi*, nos fuimos a la plaza de la Independencia y ahí entramos a la Presidencia.

Y ahí también hubo un poquito de forcejeo interno. A nosotros nos decía que somos los culpables por no apoyar el veto parcial de la Ley de Servicio público, y eso si nos dolió bastante internamente también que nos recriminen nuestros propios compañeros asambleístas. Nosotros luchando en las calles, defendiendo al presidente y algunos de los asambleístas ahí metidos en la presidencia o metidos por ahí incluso recriminándonos a nosotros. Bien así ha sido, pero ahí se notó también el discrimen interno que hubo de los asambleístas de la RC (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

Es así mismo en la época cuando recibe insultos de parte de la figura política indígena, Lourdes Tibán, quien lo señala como “indio vendido, indio majadero”, y que, en respuesta, y por respeto a ser mujer, solo le respondió “golpista”. Comenta así que en los debates políticos siempre le señalaba que, a pesar de ser parte del movimiento indígena, Tibán no tenía principios defendiendo más bien a la derecha, a la oligarquía, un factor que, a su decir, no le permitió a la líder indígena alcanzar la alcaldía de su pueblo.

Un hecho importante que resalta en la masculinidad de *Hatun Kara*, pese a reflejar rasgos fuertes de machismo en su vida privada como política, también ha marcado características de apoyo a la mujer, en este caso mestiza, quien recuerda que dentro de la Asamblea Nacional ellas luchaban por alcanzar igualdad de derechos, y en ese proceso la bancada le apoyaba. “Con nuestro voto aprobaron muchas normas para la paridad de género” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2021).

Aunque afirma que, al interior de la Asamblea Nacional, no todos le trataban como indio, los que sí lo hicieron fueron quienes, utilizando un lenguaje discriminatorio, y lo hacían más bien por generar provocación en *Hatun Kara* lo que, en efecto, hubiese afectado su imagen como asambleísta. Sin embargo, considera que la discriminación mestiza hacia el indígena existe, siendo necesario generar espacios en el que se hable de la unidad en la diversidad, de

interculturalidad, de fortalecer los derechos del indígena, un hecho que también ha promovido en su puesto como parlamentario andino.

4.6. El Parlamento Andino: un campo para edificar la masculinidad y el patriarcado.

De acuerdo a *Hatun Kara*, el Parlamento Andino estuvo enfocado a un espacio vinculante que en la práctica más bien se asumió como un lugar consultivo que hacía normativas para los 5 países pertenecientes al organismo internacional. Así cuando estuvo en la presidencia de julio del 2014 a julio del 2015, asumió el cargo como el primer indígena en esa dignidad.

Esta dignidad la alcanzó, en tanto de parte de la bancada oficialista de ese entonces había decidido que sea un hombre indígena que represente al país, por lo que aceptó de buena gana porque, a su decir, era un lugar para que se debatan muchas leyes que estaban en carpeta, como la Ley de Tierras y de Aguas que en la época en la Asamblea no se habían aprobado aún.

Es así que este fue un espacio para forjar dichas leyes, pero también para fortalecer temas de género, diversidad cultural. “Como parlamentarios varones siempre respaldando debates equidad, paridad de género, representación y encabezaban las compañeras parlamentarias europeas, andinas, Mercosur, centroamericanos” (*Hatun Kara*, comunicación personal, 2022) lo que, en efecto, refleja que dentro de esta organización internacional existía mayor respaldo a la mujer femenina.

Así, el Parlamento Andino (2021, 11) señala que mantiene un importante rol para destacar el trabajo que desempeña la mujer en la sociedad.

Por lo tanto, desde el Organismo se han desarrollado diferentes acciones para fortalecer su participación como la conformación de la Comisión Especial de la Mujer y la Equidad de Género, la publicación de diferentes libros sobre mujeres de la región, la creación de la Escuela Andina de Empoderamiento Político de Mujeres, la aprobación de diferentes marcos normativos para la protección de sus derechos y la plataforma virtual para apoyar su capacitación y formación.

En este punto, aunque se aprecia la inclusión y visibilización de la problemática de la discriminación contra la mujer, al generar espacios para su inclusión en la sociedad, dentro del organismo, no se aprecie aún la presencia de grupos minoritarios de mujeres como indígenas o negras que representen activamente a estos sectores históricamente excluidos, y que desde la construcción de la masculinidad de *Hatun Kara*, destaca más bien el papel del indígena varón que realiza en ambientes donde tradicionalmente lo ocupan el hombre mestizo, pero que en su caso lo hizo un hombre indígena.

Así para la entrevistada 4 (2022), “los discursos indígenas idealizados tienen a ocultar estas prácticas, y se cruzan temas de colonialismo que no es lo mismo en la mujer indígena que en la mujer mestiza. Que la primera es del campo, de clase más popular. Y no es lo mismo que el machismo en la mujer mestiza de clase media; donde para la entrevistada 7 (2022), añade que las mujeres asumimos actitudes machistas, una práctica que hace daño hacia las mujeres y también hace daño a quien no se ajuste al modelo de hombre o mujer que está estipulado.

Esto también se evidenció en la época de la Colonia, donde para la entrevistada 5 (2022) existían diferencias e identidades de género. Pero hoy se da cuenta que, en el mundo indígena, las mujeres son silenciada y estigmatizadas, a veces”.

4.7. Conformaciones de las masculinidades indígenas a lo largo de la vida: desde perspectivas públicas y privadas

El presente apartado toma en cuenta cómo se ha ido conformando la masculinidad indígena del personaje en estudio. Para ello se realiza un análisis desde la mirada de la política y la influencia del rol como funcionario público en su entorno familiar. Este análisis permite conocer que en *Hatun Kara* ocurre una situación interesante en el ámbito privado.

Esto hace referencia al hecho de que cuando deja de manera activa el campo de la política y se dedica más al hogar, a la familia; la masculinidad construida a lo largo de su vida comienza a tener un giro más pasivo, sobre todo por efectos de la relación positiva que mantendrá con sus hijos.

4.7.1. Las implicaciones de la masculinidad política de *Hatun Kara* para su vida privada

La masculinidad desarrollada en la vida política de *Hatun Kara* tuvo implicaciones no necesariamente positivas en su vida privada. Esto a razón de que si bien es cierto en la vida pública era conocido como un personaje respetuoso, leal y honesto; en su hogar, en cambio reflejaba otra imagen. Esta actitud, según señala Duarte (2017,29) obedece a que “los hombres aprendemos a ser hombres. No nacemos machistas, aprendernos a reproducir el patriarcado a través del sexismo, la homofobia, el falocentrismo, la heteronormatividad”; por tanto, en el personaje en estudio es una constante que se repite dentro del ámbito privado.

Comenta Michita (nombre seudónimo) (2022), que *Hatun Kara*, es un indígena de carácter fuerte con acciones directas, y actitudes sencillas, amables con la gente; por lo que el hecho de tener un carácter fuerte le facilitó abrirse campo en la política alcanzando a ser dirigente y también funcionario público.

Me siento orgullosa de ser su hermana porque cuando estaba en la dirigencia o en la función pública mostró su capacidad y transparencia con la gente. Él desde la organización trabajó mucho por los derechos de los campesinos indígenas y negros, a raíz de ello, llegó ser asambleísta y parlamentario andino (Michita, comunicación personal, 2022).

Sin embargo, cuando se encontraba ejerciendo la función pública, aunque los actos de discriminación que sufrió no fueron específicamente por pertenecer dentro de una organización familiar disfuncional, con una madre soltera, sí vivenció situaciones excluyentes por ser indígena.

La gente blanca/mestiza le decían, este indio, este longo se cree hecho el importante, quiere igualarnos, pero para que nos iguale le falta que sea más varón. Sus adversarios le hacían la vida imposible e incluso los mismos indígenas le querían pegar, le decían “indio vendido”, pero él con su carácter les hacía respetar (Michita, comunicación personal, 2022).

Una carga que ha tenido que vivenciar en el ámbito público, lo que le ha obligado a manifestar una constante lucha por alcanzar reconocimiento, pero también redefinirse como hombre, es decir, como “un ser humano privilegiado, dotado de algo más que las mujeres ignoraban (...) más fuerte, más inteligente, más valiente, más responsable, más creador o más racional” (Badinter 1993, 20). Características que las aplicaba tanto en el campo de la política y las trasladaba hacia el ámbito del entorno familiar, pero bajo un contexto de acciones negativas.

Mi hermano, así, como tiene sus buenas acciones también tenía lo malo; por ejemplo, cuando, era funcionario tomaba sus tragos y cuando ya estaba ebrio hacia problemas. Una vez recuerdo que le dio un trompón a la esposa y mi cuñada se enojó y se fue de la casa. Frente a este conflicto mi hermano me pidió que le ayude hablar con ella para que regrese nuevamente a la casa y pedir disculpas por haber pegado. Yo, era la intermediaria, nunca más volvió a pegar (Michita, comunicación personal, 2022).

Esta afirmación de su masculinidad dentro del sistema patriarcal, también lo aplicó en la figura de mujeriego, sobre todo, cuando ejercía la función pública, donde tuvo uno que otro encuentro con las mujeres.

Al ver que andaba teniendo sus infidelidades mi cuñada estaba triste, ya estaba punto de separarse. Yo, como hermana si le hablé, me molestó mucho. Le dije: a estas

alturas de la vida qué andas haciendo, respeta a tu esposa y a tus hijos. Tus hijos ya son jóvenes, qué ejemplo vas a darles. Yo sí le hablé, no me parece justo que le traicioné a mi cuñada (Michita, comunicación personal, 2022).

Lo expuesto hasta aquí es una afirmación de lo que Scott (citado por Núñez 2018, 15) manifiesta: “el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder”, esto es, que el género “es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 1996, p. 289); donde claramente en *Hatun Kara* también se reproduce, sobre todo en el ámbito privado, del hogar, demarcando roles claros entre este y su mujer donde a ellas les corresponde la crianza de los hijos y el cuidado del hogar, y a ellos el mantener a su familia, a quien también se le había asignado el papel de cuidadora de sus hijos; aunque, cuando tenía oportunidad también le acompañaba en eventos y reuniones; así lo mismo hacía su familia como su hermana, quien señala que:

Cuando yo vivía en Quito con él, siempre le daba cocinado, le esperaba con la comida en la mesa o a veces le llevaba la comida cuando estaba en las protestas o en las luchas sociales. Cuando le llevaba la comida, él se sentía con más fortaleza para seguir en la lucha (Michita, comunicación personal, 2022).

Sin embargo, aquí se suscita una situación interesante en *Hatun Kara*, es decir, cuando ejerció la función pública asumió un rol no solo en capacidad de decidir sino también hacerlo con firmeza y liderazgo, pero con el tiempo, cuando sus hijos crecieron empezó a reducir este tipo de poder, y tomar un papel en donde ahora son los hijos que deciden por él.

Esto no quiere decir que haya perdido su masculinidad desde la mirada del sistema patriarcal, en tanto, todavía continúa reproduciendo las prácticas machistas en el hogar donde la mujer se dedica a tareas como la limpieza, el cuidado de los hijos; la situación es que ha ido transformando; por lo que, su vida política si bien es cierto generó implicaciones negativas en su vida privada; hoy por hoy, no tiene mayor influencia en su entorno familiar.

4.8. Conclusiones del capítulo 4

Dentro del presente Capítulo se destaca que la vida de *Hatun Kara* desde su niñez estuvo marcada por rasgos fuertes de discriminación dentro de su misma comunidad, cuando su madre al haber engendrado y criado hijos como mujer soltera, tuvo que confrontar las burlas de su entorno.

Este hecho marcó de por vida al entrevistado, porque en su hogar tuvo que asumir la figura paterna que ninguno tuvo jamás, pero proyectada en función de cómo idealizaba la figura de

su tío, su referente para construir su masculinidad en sus primeras etapas de vida lo que, en efecto, conllevó a replicar actitudes fuertemente machistas de ser el hombre de la casa, dedicarse al trabajo para ayudar a su madre a mantener al hogar, como a la crianza de sus hermanas menores, y también de dedicarse en un tiempo al trago y a las mujeres, aunque no de manera marcada.

Con el tiempo, la masculinidad de *Hatun Kara* se construyó sobre la base de un liderazgo que solo con el tiempo pudo alcanzar al obtener dignidades importantes a nivel local, nacional e, incluso internacional dentro del Parlamento Andino lo que le permitió fortalecerse como hombre en el ámbito público bajo una figura física de corpulencia y reflejo de fortaleza que demostraba, pero también una actitud de carácter fuerte en las constantes luchas que conjuntamente con otros dirigentes indígenas, incluso opositores, tuvieron que confrontar frente al sistema excluyente.

Sin embargo, en el espacio público se ve constantemente confrontada su masculinidad con los de su mismo género, pero sobre todo de aquellos que incursionaron en la política desde la derecha, donde mantuvo enfrentamientos verbales permanentemente, siendo objeto constante de burla, pero también de deslegitimación personal, así como por pertenecer a un partido político que con el tiempo perdió credibilidad ciudadana, un hecho que como asambleísta vivenció.

De igual forma, su masculinidad se construye también en función a los de su género desde las comunidades indígenas en el ámbito público, especialmente de aquellos que no concordaban con su posición ideológica de izquierda. Cabe señalar que en este punto también se ve confrontada con la figura femenina indígena, que, en la práctica, y por los testimonios propios y de otros, se concluye que lo hace, por un lado, por sus rasgos machistas, pero también porque esta figura femenina es de tendencia de derecha, algo que *Hatun Kara* rechaza fuertemente.

Finalmente, la construcción de su masculinidad dentro del proceso de interculturalidad que promovió ampliamente cuando fue dirigente de la FENOCIN, se aprecian rasgos de conciliación con sectores sociales como los negros y montubios, del que no reflejó mantener discrepancias, más bien, en conjunto promovieron luchas de apoyo mutuo frente al sistema excluyente que se sentían limitados sus derechos.

Así mismo, se aprecia la construcción de una masculinidad de apoyo mutuo en circunstancias en las que los indígenas, en general, se sentían amenazados, y en este punto no importaba

ideología o tendencia política para luchar juntos frente al sistema con rasgos aún coloniales de discriminación frente al indígena en general que, a decir de dos de los entrevistados, en el caso de las mujeres ya se apreciaban antes de la Colonia, pero que con la conquista española se reestructuró. Esto se evidencia, ante todo, en principios como la complementariedad y dualidad, que en la práctica tampoco respeta la condición femenina en igualdad de condiciones a la masculina.

Capítulo 5. Interpretaciones y conclusiones generales

5.1. Análisis comparativo de las masculinidades indígenas de los políticos *Apuk Sara* y *Hatun Kara*

Tras el proceso investigativo realizado conforme el estudio de caso de dos personajes líderes indígenas: *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, y la revisión de la literatura desde el aporte de teóricos como Bourdieu, Connell, entre otros; se concluye lo siguiente:

Las poblaciones de *Urku* y *Cocha*, lugares en donde los personajes entrevistados son originarios confluyen en medio de una estructura organizativa en las que trasciende el sentido de comunidad, con prácticas de principios como la dualidad y paridad herencia de los antepasados, y en el que destaca el sentido de solidaridad.

Sin embargo, dentro de esta estructura se aprecia una construcción social de la masculinidad indígena conforme la existencia de un sistema patriarcal en donde el varón es el jefe del hogar, pero en el que también se aprecian índices de violencia contra la mujer.

A la vez, estas dinámicas tienen lugar bajo un escenario en el que existen luchas sociales frente a la marginalización de los pueblos indígenas. Dentro del ámbito de la política, por lo tanto, estos espacios se han centrado fuertemente la lucha social por alcanzar igualdad de condiciones y derechos que el mestizo, pero esta lucha ha reflejado la desigualdad de género, en tanto las mujeres indígenas han sido pieza fundamental para alcanzar derechos, pero su rol ha sido relegado a segundo plano dentro de organizaciones indígenas como la CONAIE y la FENOCIN.

Así mismo, vemos que el patriarcado histórico existe desde el periodo incaico siendo este reforzado en el proceso de colonización y en el huasipungo que marca la vida indígena en general bajo la dominación y violencia en toda su expresión. Así, surge la necesidad entre los indígenas de alzar su voz con luchas sociales. Estas mismas luchas han tenido logros para los indígenas, pero con el tiempo también han reforzado el sistema patriarcal en el ámbito de la política, con la asunción de solamente hombres líderes indígenas que alcanzan notoriedad en espacios como la Asamblea Nacional o el Parlamento Andino.

Ahora bien, en la historia de vida de *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, tanto en el ámbito privado como público conforme el interés de determinar la construcción social de las masculinidades indígenas en el Ecuador, se ha visto lo siguiente:

Como punto de partida es esencial señalar que, dentro del ámbito privado, tanto en *Apuk Sara* como en *Hatun Kara* la relación de la masculinidad indígena está marcada por un contexto fuertemente machista. Una de las razones de aquello obedece a que dentro de la estructura familiar se impone la figura del varón, en *Apuk Sara* la de su papá, y en *Hatun Kara* la de su tío, en tanto su mamá fue madre soltera.

Sin embargo, el punto central de las prácticas machistas que a lo largo del proceso investigativo se evidenció en ambos líderes indígenas no responde tanto a cómo se ha conformado la estructura familiar en la vida de los personajes, sino principalmente al modo de vivir y percibir las relaciones mujer-hombre en las comunidades a las que pertenecen. Por ejemplo, en el contexto de *Apuk Sara*, la procreación es parte fundamental del matrimonio, la misma que recae en la mujer, quien representada en su mamá tiene que ejercer el rol del trabajo doméstico.

En *Hatun Kara*, este modelo se repite, pero con el peso adicional de que su progenitora era soltera, un hecho fuertemente cuestionado por la comunidad que alcanzó, incluso, en la discriminación contra el líder indígena. En su caso, la mamá es obligada a ejercer su rol de la maternidad en la crianza, cuidado y protección de los 3 hijos adicional al rol que tuvo que asumir en la manutención de sus hijos.

En este punto es importante señalar que aunque se concuerda con la idea de Federici (2006), quien señala que la familia es la principal institución en la que se establece división del poder entre mujeres y varones, esta división de roles conlleva una carga de cómo se percibe en una comunidad la idea de lo masculino y femenino y que en el hogar es reproducido y reforzado, pero además, también se expresan rasgos de discriminación y violencia contra la mujer que, aún ahora, se toma como parte del ámbito privado, y no es denunciado dentro de las comunidades.

Entre los principales hallazgos se señala que entre ambos personajes existen similitudes en su relación no solo en el ámbito privado como el hogar, sino también en lo público como figuras políticas; sin embargo, aunque ambas realidades en la conformación de la familia son distintas. En uno de ellos existe la figura paterna y en la otra destaca la materna; en ambos, permea fuertes rasgos de machismo y exclusión hacia el género femenino; y existe confrontación con otras masculinidades cuando se relacionan con el mestizo; pero al final una especie de pacto entre el género masculino.

Ahora bien, la figura femenina representada en la mamá, es un factor altamente influenciable en ambos personajes para el impulso de su vida pública. En *Apuk Sara* en su formación religiosa que, posteriormente, tendrá un giro importante en su masculinidad, y en *Hatun Kara*, el ejemplo de una mujer soltera que pese a la discriminación de la familia y la comunidad sacó adelante a sus 3 hijos, un ejemplo que le llevó a superarse.

Sin embargo, ninguna de ellas tuvo injerencia en la construcción de la masculinidad de los personajes en el ámbito privado, en tanto, la figura paterna, por un lado, y la del tío, por el otro como el contexto en la que se formaron en su comunidad marcó determinantemente una masculinidad indígena conforme el modelo hegemónico.

Otro rasgo característico en común dentro de su convivencia en la comunidad, ha estado dado por un rol muy marcado entre hombre y mujer, donde la comunidad que dentro del contexto indígena constituye un principio donde se aprende a convivir, o bien “el motor del mundo indígena para aprender los valores culturales propios de la familia” según *Apuk Sara*; establecerá tareas específicas para cada género, donde en este personaje la figura más representativa de la masculinidad será el mayoral, un líder de reconocida reputación que ejercía su cargo de manera vitalicia, donde la mujer asumirá un rol secundaria de apoyo en las tareas de agricultura y en mingas.

En *Hatun Kara*, en el hogar se repetirá el mismo modelo de división de roles en el que el varón se encargaba usualmente de labrar la tierra arar, zanjas, huecos; usar la pala, pico, machete; pero con la diferencia de que será su mamá quien, a su decir, les enseñó “cosas de varones”. Sin embargo, aunque no es determinante en la vida de ambos líderes indígenas, asumirán también el rol de la mujer conforme a ciertas actividades del hogar, donde en *Hatun Kara* incluirá el cuidado de sus hermanos menores pero que, en general, en los personajes investigados influirá fuertemente el sistema machista.

Es importante señalar que, dentro de lo comunitario, estas prácticas patriarcales se expresan también en la denominada fiesta del *Inti Raymi*, que en *Hatun Kara* refuerza la masculinidad hegemónica dentro de su ámbito privado, donde el varón es quien disfruta de la festividad con comida y trago, y la mujer debe encargarse de proveerle del alimento y bebida.

Ahora bien, la idea sobre los principios de complementariedad y dualidad, que en la cosmovisión andina se asume en igualdad de condiciones, y que en Canessa (2016) lo denomina un trabajo conjunto dentro de la llamada economía doméstica; en la práctica para la entrevistada 3 (2022) en las comunidades indígenas no ha existido nunca, en tanto, la práctica

machista está presente, incluso, antes de la llamada conquista española y que claramente señala existe en *Hatun Kara*, pero también en *Apuk Sara* cuando ambos personajes se introducen en la vida política.

Dentro del contexto religioso, la construcción de la masculinidad en los personajes está marcada fuertemente por este aspecto, en tanto, dentro de las comunidades se refuerzan estereotipos de patrones éticos y comportamientos donde, como se indicó en párrafos anteriores, influye fuertemente en *Apuk Sara* la presencia de su mamá, y en *Hatun Kara*, las prácticas ancestrales del *Inti Raymi* siendo partícipe activo de la organización de la festividad en su época de juventud; lo que concuerda con la idea de Serrano (2016), para quien dentro de la religión existen posturas ideológicas hegemónicas que determinó la construcción masculina de ambos, pero también significó un quiebre de la misma, especialmente en *Apuk Sara*.

En este punto, es importante señalar que, dentro del sistema religioso y educativo, los personajes se ven confrontados en dicha masculinidad cuando interactúan con el hombre mestizo. Para *Apuk Sara* marcó fuertemente el ámbito religioso que se manifiesta especialmente cuando se decide intervenir en el corte de su cabello. Este hecho le significó el choque de visiones: de occidente que señala que mantener el cabello corto es símbolo de hombría, en cambio, dentro de la visión indígena el tener el cabello trenzado significa fortaleza espiritual.

Así mismo, dentro de este personaje, marcó la construcción de su masculinidad el campo educativo; en tanto, cuando persiste en él la necesidad de superarse formándose fuera de su comunidad se encuentra con un sistema discriminatorio-de confrontación entre el indígena y mestizo, especialmente, en el centro universitario donde existe generalmente los estudiantes tienen un nivel socioeconómico alto. Pero también dentro de su formación en la escuela militar, desde donde, además, tuvo que confrontar rasgos de discriminación, incluso, de su misma comunidad cuando alcanzaba méritos propios.

En *Hatun Kara*, el quiebre de su masculinidad estará ampliamente expresado dentro de su relación en el ámbito educativo dentro de su comunidad, al ser tachado como hijo de madre soltera, un estigma que le llevó al rechazo de la feminidad concordando lo que Kimmel (1997) señala que, en el proceso de negar dicha feminidad, el varón tiende a prácticas sexistas y misóginas que, aunque no son profundas en el personaje, sí refleja una carga de machismo en el ámbito privado y público.

Dentro del ámbito político, se aprecia que en los líderes indígenas existe una posición bien marcada de su masculinidad que básicamente estará representada por la construcción de un modelo masculino de constante lucha por alcanzar los derechos indígenas, como herencia de las prácticas excluyentes y discriminatorias que se aprecian desde la época colonial con los españoles y, posteriormente, con los mestizos: una necesidad de tener notoriedad e igualdad de condiciones frente al sistema imperante.

Así en *Hatun Kara*, se aprecia una figura valiente y ampliamente rebelde, última característica que también posee *Apuk Sara*, factores determinantes que los llevó a posicionarse fuertemente en el ámbito de la política del que ambos destacarán, donde la década de los 90 será crucial para las comunidades indígenas en el cambio en su lucha social, y la figura masculina indígena alcanzará notoriedad en detrimento de la femenina, posicionándose como rebelde pero también, a decir de la entrevistada 7 (2021) dicha masculinidad se politizará.

El liderazgo que aporta a formar su masculinidad en el ámbito público también es representativo en ambos personajes, donde en *Apuk Sara* se manifestará dentro de la organización de la CONAIE, espacio desde donde lucha permanentemente por mantener su identidad indígena, pero también su masculinidad expresada en la fuerza indígena, siendo visto por el Estado como un hombre peligroso para sus intereses.

En *Hatun Kara*, este liderazgo se manifiesta, de igual modo, en su lucha por alcanzar los derechos de sus comunidades, pero añadido a su interés de involucrar a otras nacionalidades como afro ecuatorianas y montubias, donde en este destacará el interés por fomentar la interculturalidad desde la organización de la FENOCIN.

Cabe señalar que al manifestar sus masculinidades dentro de la política se verán confrontados con fuertes actos de discriminación de parte de entidades pertenecientes al Estado como la Asamblea Nacional en *Hatun Kara*, y dentro del entonces Congreso Nacional en *Apuk Sara*, donde el hombre mestizo desestabilizará su masculinidad indígena que tendrá que fortalecerse con el apoyo de la gente y sus propuestas. Un factor en común que les facilitará introducirse en el mundo del mestizo y, por ende, ser más aceptados estará dado por el grado de poder que alcanzarán en las dignidades que obtuvieron.

Hoy los líderes al estar en la política, son diferentes, su estatus mejora y no es igual que el campesino, donde el poder conlleva a la opresión del otro, un hecho que, aunque no es fuertemente marcado en ambos líderes indígenas, sí conllevó a prácticas especialmente

machistas contra la figura femenina que también ha incursionado en el ámbito público, es decir, en la política.

En este punto es importante señalar que en ambos personajes persiste el sistema machista y patriarcal, que de acuerdo a Segato (2010) la opresión y violencia persiste tanto en las personas indígenas como no indígenas. Un hecho que se expresa fuertemente en la conformación de las organizaciones indígenas FENOCIN y CONAIE, desde donde la figura femenina no es marcada tendiendo más bien a asumir roles de secretaria, y cuando asume alguna dignidad dentro de la política tiene que padecer para visibilizar sus derechos.

Conlleva a determinarse que en ambas organizaciones la construcción de su masculinidad se fortaleció, pero bajo un sistema patriarcal que ha conllevado en ambos personajes también a reproducir prácticas de discriminación y exclusión contra la mujer indígena no solo en el ámbito privado, sino también en la política.

Así, las luchas indígenas que desde los 90 marcaron mayor visibilización de las comunidades, no fue igualitaria para la mujer, quien una de las entrevistadas manifestó que también fueron un elemento clave para dichas luchas llevando, incluso, sus hijos en brazos; solo alcanzaron reconocimiento los líderes indígenas como *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, último personaje que reconoce que dentro de la organización indígena existe machismo, y que dentro del Parlamento Andino pese a que se promueve la diversidad cultural y se trata temas de género, no ha trascendido un discurso del líder para visibilizarlas.

Las características particulares de este patriarcado público-estatal que se expresa en ambos personajes como líderes indígenas, y en concordancia con lo que manifiesta Larrea (1999) para quien dentro del ámbito de la política como de otras prácticas culturales, el ejercicio del poder está muy estrechamente ligado a la figura masculina dominante que tiende a dinamizar la subordinación étnica como de género; en ambos personajes coexiste una visión patriarcal indígena: un sistema social que se ha engendrado en la mente, en la sangre o en el espíritu de la persona, y en el que cada persona actúa de acuerdo a su procedencia de vida.

Sin embargo, este sistema se ha centrado con fuerza en los hombres para que a través de su virilidad masculino tenga el poder de dominación hacia otras personas, sobre todo, hacia las mujeres, es por eso que algunas mujeres definen al patriarcado como el “gobierno de los padres”, lo exclaman así porque el padre o el varón es el gobierno de la familia; un hecho que ha marcado fuertemente a la mujer que históricamente excluida ha tenido que generar espacios para visibilizarse. El problema en este punto es que, pese a que lo ha conseguido en

parte, todavía existen grupos de mujeres como afros o mujeres con discapacidad que no han alcanzado la misma notoriedad.

Ahora bien, al entenderse que la familia es el núcleo central para fortalecer al patriarcado, en donde el varón, históricamente, a través de sus usos y costumbres ha sido jefe del hogar, dueño del patrimonio, de la esposa, de sus esclavos y el más macho procreador; hoy, gracias a las luchas feministas, en América Latina el patriarcado se puede entender que se encuentra en un proceso de crisis porque hay muchas mujeres tanto indígenas y no indígenas que demandan los problemas y luchan para que sus derechos sean respetados por la sociedad civil y los estados-naciones; no obstante, los femicidios, las violencias y opresiones hacia las mujeres no se han paralizado.

Esto obedece, principalmente, a que todavía persiste el sistema machista que en la sociedad ecuatoriana marca fuertemente la convivencia de la mujer, que en el caso de la indígena la violencia todavía se mantiene dentro del ámbito privado y que se asume como algo natural en su rol en el hogar.

Este problema se ahonda aún más cuando es el sistema de justicia patriarcal quien establece leyes, y los medios de comunicación tienden también a reforzar estereotipos en detrimento de la figura femenina.

Pero ¿cómo se asume en la actualidad, el sistema patriarcal colonial, anglosajona y latinoamericano y cómo se vincula con el patriarcado indígena expresado en las figuras de *Hatun Kara* y *Apuk Sara*?, En este sentido, es importante problematizar o definir el patriarca indígena a partir del campo público, comunitario y privado.

¿Por qué hablar del patriarcado indígena? porque en las comunidades, pueblos y nacionalidades, al igual que otras poblaciones, también hay machismo, violencias, relaciones de poder, acoso sexual, femicidios y desigualdad social por razón de etnia, clase y género donde al incorporarse la figura de líderes indígenas como los personajes analizados refuerza la idea de un sistema patriarcal y machista que, incluso, antes de la conquista española existían fuertes rasgos de discriminación contra la mujer.

Así, la construcción del patriarcado indígena a partir del entorno privado, comunitario y público del que ha sido útil exponer el caso de *Hatun Kara* y *Apuk Sara*, solo ha sido fortalecido por el proceso colonial y republicano. En el caso del Ecuador, el patriarcado indígena se manifiesta a partir de la cultura milenaria que han dejado los mayores en cada uno de sus pueblos.

El patriarcado indígena ha puesto en juego la vida de las personas, sin embargo, se ha centrado más en la construcción masculina de los hombres indígena garantizando más poder para oprimir e infantilizar a las mujeres, es por eso que, en el ámbito privado y comunitario el patriarcado indígena es muy fuerte, es muy cruel porque ha naturalizado y ocultado algunos casos de violencia. Por ejemplo, en algunos casos, cuando los cabildos realizan el proceso de justicia indígena en una comunidad sobre un caso de violencia intrafamiliar, el violador mucha de las veces ha ganado y la víctima ha perdido. Sucede esto porque el cabildo es varón, jamás va entender el dolor o el tipo de violencia que ha suscitado en la mujer.

Asimismo, en las comunidades indígenas es importante ver cómo el patriarcado occidental, anglosajón se vincula con el patriarcado indígena generando algunos roles de género tanto para mujeres y hombres indígenas, del que en el caso de *Hatun Kara* tuvo enorme influencia las prácticas de su comunidad y de su tío, y en el caso de *Apuk Kara*, la figura materna y paterna.

Así, dentro de las comunidades a las que pertenecen ambos personajes, el hombre comunero tiene que trabajar (en la chacra) para mantener a su familia, mientras que la mujer tiene que estar al cuidado de la casa, de sus hijos y al servicio de su esposo para así impulsar la complementariedad y la armonía en la familia, con el quiebre del caso de *Hatun Kara* en el que la mamá tiene que asumir el doble rol, pero con fuertes rasgos discriminatorios dentro del entorno familiar como comunitario.

Así, dentro de la cosmovisión andina, los principios como la complementariedad y dualidad se asumen en los roles de género con el impulso de la heterosexualidad indígena que refuerzan las diferencias de dichos roles.

En suma, el patriarcado indígena en lo comunitario genera las mismas prácticas de occidente contra la mujer, donde, incluso, las personas o cabildos han ocultado algunas injusticias sociales para que la gente no se entere de los problemas sociales que tienen las familias o las comunidades; es por eso que no es tan visible el patriarcado comunitario indígena en lo público. Sin embargo, en estos últimos tiempos, gracias a las luchas feministas indígenas ya se está haciendo público para que el Estado y la sociedad civil juzgue al agresor.

Ahora bien, en lo público el patriarcado blanco-mestizo comienzan nuevamente a reencontrarse con el patriarcado indígena, pero a modo de confrontación, como se expresa en la vida política de ambos líderes indígenas. Cuando se reencuentran, los niveles de los patriarcados se vuelven más fuertes, hay pactos patriarcales.

La lucha del patriarcado indígena se vuelve, incluso, más descarado, es decir, cuando el hombre indígena asume un cargo público de importancia, automáticamente, se catapulta en el poder estatal y al obtener el poder y apoyo de la misma gente su estatus social cambia; su masculinidad subordinada por razón de clase y etnia se transforma, comienza dominar al otro, actúa casi similar que un hombre blanco mestizo dominador. Al ser autoridad indígena, el Estado patriarcal comienza a reconocer a ese sujeto que históricamente fue dominado por la población blanca-mestiza.

En definitiva, es importante señalar que en la figura de *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, el patriarcado indígena puede ser la respuesta o el resultado de las tantas opresiones que sufrió la población indígena y que se ha visto reflejado en su lucha como líderes, pero también como figuras masculinas rebeldes y fuertes.

En la actualidad, ciertos hombres indígenas que han alcanzado alguna dignidad buscan reflejar su hombría en lo público, en respuesta al dominio de la herencia del estado colonial del que han sido objeto, desdibujando la razón de ser de la lucha indígena frente al mestizo de alcanzar igualdad de condiciones para toda la comunidad. Así, la construcción del patriarcado indígena puede ser la respuesta de toda la dominación que tuvo América Latina durante la colonia y el proceso republicano, y del que, incluso, pretende imponerse en la misma población indígena.

Conclusiones generales de la tesis

Una vez detallado el análisis comparativo de las masculinidades indígenas de los ex asambleístas o autoridades *Apuk Sara* y *Hatun Kara*, a partir de sus historias de vida se han obtenido tres conclusiones principales, ejes fundamentales en los que se evidencia la acción social de la política indígena ecuatoriana. La primera, hay transformaciones masculinas en la política indígena porque *Apuk Sara* y *Hatun Kara* llegan al poder por el apoyo de las comunidades y organizaciones sociales de base y de los sectores populares invisibilizado el liderazgo o el trabajo de las mujeres indígenas.

Segundo, se homogeniza a la colectividad invisibilizando la participación y el liderazgo de las mujeres indígenas sobre todo en organizaciones sociales impulsadas por líderes masculinos como los personajes en estudio. Y tercero, existen pactos patriarcales interculturales porque *Apuk Sara* y *Hatun Kara* han sido autoridades indígenas de diferentes pueblos, pero sus características patriarcales son similares; tienen poder para dominar a las mujeres y vincular sus conductas machistas con otros hombres indígenas, negros, montubios y mestizos.

Para tener más claridad en cuanto a estas conclusiones es importante discutir cada uno de ellos:

1. Apoyo colectivo de organizaciones

- a) En ambos personajes se evidencia un choque de culturas cuando se introducen en la vida pública como en la política, donde su masculinidad se ve amenazada por el mestizo, quien conforme la historia continúa desarrollando prácticas excluyentes por motivos de clase y etnia; sin embargo, se aprecia una transformación masculina en la política indígena cuando confluye la categoría poder, en el sentido en que este les permite igualar su condición frente al mestizo.

Dicho poder será solo alcanzado con el apoyo de las comunidades indígenas organizaciones como es el caso de *Apuk Sara* y *Hatun Kara* que llegan al poder por el apoyo de las comunidades y organizaciones sociales de base, de los sectores populares, una situación muy distinta al liderazgo del blanco-mestizo.

- b) Las implicaciones generadas en el campo público hacia el privado, en el área de la política cuando ejercieron un liderazgo fuerte tanto en las organizaciones sociales como funcionarios públicos hacia el lado familiar, confluye una situación de reforzamiento de esa masculinidad propio del sistema patriarcal hacia la mujer indígena: la esposa, a quien a más de ser heredera de su rol como cuidadora del hogar, sufre también situaciones de violencia, una violencia aún normalizada en las comunidades indígenas, por ser

considerada todavía del ámbito privado. La figura de esa masculinidad en *Apuk Sara* y *Hatun Kara* se transforman sin dejar de mantener las bases del patriarcado colonial y ancestral, donde de acuerdo a Ortiz (2017), aunque los pueblos indígenas han sido objeto de discriminación y exclusión, el varón indígena frente a la mujer de dichas comunidades ha sido menos ignorado.

1. Invisibilización de la participación de mujeres indígenas

- a) Homogenizan a la colectividad e invisibilizan el liderazgo de las mujeres indígenas. Este es un punto ampliamente marcado porque hay contradicciones en sus discursos y en sus acciones, debido a que, en su entorno familiar se mantiene y se naturaliza una cultura que interioriza y domina a las mujeres, a quienes las miran como una figura dedicada exclusivamente al ámbito privado. No obstante, cuando estos hombres se relacionan con el blanco-mestizo, su aspecto dominante se opaca.
- b) Existe una situación de exclusión contra el género femenino, sobre todo en las luchas sociales, tema clave para que ambos líderes indígenas alcanzaran notoriedad en el ámbito de la política; pero, bajo una situación en la que ellas son invisibilizadas, pese a que fueron pieza clave en las luchas sociales. Lo expuesto responde, en Segato (2016), a que “aflora aquí el mandato de masculinidad como primera y permanente pedagogía de expropiación de valor y consiguiente dominación (p. 16).

2. Pactos patriarcales interculturales

Aquí existe un punto interesante para reflexionar, puesto que, las poblaciones indígenas son reconocidas por todos como un ejemplo de lucha frente a la histórica exclusión desde la época colonial hasta la actualidad. Y estos pueblos indígenas se han catapultado en el ámbito público, cuya participación ha sido más de hombres que de mujeres indígenas. Los hombres indígenas, así como *Apuk Sara* y *Hatun Kara* son los que arman leyes y forman parte del estado patriarcal, por lo tanto, hablamos de pactos patriarcales interculturales, cuando se encuentran entre hombres de distintas etnias; montubios, afros, indígenas e incluso mestizos. Esta es una cuestión que responde, según Salvador (2018), a una masculinidad que se asume como construcción social, donde los valores culturalmente aceptados provienen de las prácticas y representaciones creadas alrededor del hombre.

En definitiva, las relación entre los hallazgos encontrados, tanto las transformaciones masculinas en la política indígena y los pactos patriarcales interculturales encuentran un punto en común: reproducir las prácticas machistas que encuentran espacio antes de la conquista española, pero que con el proceso colonizador dichas prácticas se refuerzan y terminan por

excluir a una de las protagonistas en luchas sociales mestizas como indígenas: la mujer invisibilizando en todo el proceso de la historia su condición como igual, lo que llevaría a concluirse el predominio de una masculinidad autoritaria de acuerdo con Connell (2005), quien señala que es una la categoría relacionada al patriarcado, que se caracteriza por odiar a grupos de homosexuales y a despreciar al género femenino agrediendo, además, a quienes tienen menos poder.

Así, esta investigación al haber abordado cómo se construye la masculinidad en el indígena como figura política, deja a la vista la necesidad de plantearse como interrogantes para futuras investigaciones ¿de qué otras maneras se mantienen y se perpetúan las relaciones patriarcales entre hombres y mujeres indígenas?; ¿Cómo los hombres indígenas a partir de la medicina ancestral refuerzan el poder espiritualmente en sus masculinidades? y ¿Cómo el poder político a través de sus discursos disfrazados de derechos ejerce violencias hacia las mujeres políticas?

La respuesta, sin duda, se dará conforme a las futuras investigaciones se interesen por explorar, con mayor profundidad, cómo se diferencia la construcción de la masculinidad desde el modelo patriarcal antes de la colonia, durante la colonia y en la actualidad. Esto claramente dará un aporte significativo a la construcción social de género y masculinidades.

Referencias

- Badinter, Elisabeth. 1993. *Identidad masculina*. España: Alianza Editorial.
- Bard, Gabriela. 2016. “Aferrarse o soltar privilegios de género: sobre masculinidades hegemónicas y disidentes”. *Península* 11, nº 2.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Becker, Marc. 2015. *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Bonino, Luis. 2002. *Violencia, condición masculina y coeducación*, en J. Bolancé y C. Laín (comp.), *Violencia, género y coeducación*. Córdoba : Ayto de Córdoba.
- Cabnal, Lorena. 2014. *Despatriarcalización del Territorio Cuerpo, Un Acto Político Y Cosmogónico Para Descolonizarnos*. Guatemala: Feminista Comunitaria – AMISMAXAJ-
- Canessa, Andrew. 2007. “El indio desde adentro, el indio desde afuera: ciudadanía, raza y sexo en una comunidad boliviana”. *La manzana de la discordia* 2, nº 4: 7-23.
- Demetriou, Demetrakis. (2001). “Connell’s concept of hegemonic masculinity: A critique”. *Theory and Society*, 30(3), pp. 337-361.
- Díaz-Cervantes, Rufino. 2014. “La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México”. *Agricultura, sociedad y desarrollo*: 1-8.
- Chiriboga, Ana, y Roberto Paz. 2019. “Análisis del discurso en torno a la figura de custodia compartida en el Ecuador: Formaciones del discurso estatal que encubren la violencia dirigida hacia el género masculino, en torno a la figura de las custodias compartidas de menores”. Quito: Pontificia Universidad Católica.
- Connell, Raewyn 2003. *Masculinidades*. México: UNAM,
- . *Masculinidades*. México: Pueg, 2003.
- Connell, Raewyn, y Messerschmidt James. 2005. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”. *Gender and Society*: 829-859.
- Díaz, Rufino. 2014. “La perspectiva de género en la comprensión de masculinidad y la sobrevivencia indígena en México”. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo II*: 359-378.
- Diez, Enrique. 2015. “Códigos de masculinidad hegemónica en educación”: *Revista Iberoamericana de Educación*: 79-98.

- Donoso, Iván. 2015. "Nuevas masculinidades. Una mirada transformadora de género".
Universitat Jaume.
- Etxeberría, Juan. 2016. "Crisis de la masculinidad hegemónica". Madrid.
- Pérez, Isabel, y Quesada, Solana. 2016. *Género y masculinidades. Miradas y herramientas para la intervención*. Montevideo: Ministerio de Desarrollo Social.
- Fondo de Población de las Naciones Unidas. 2016. *La masculinidad hegemónica y su impacto en la vida de las niñas, adolescentes y jóvenes*. Fondo de Población de las Naciones Unidas.
- Foucault, Michel. 1988. "Revista Mexicana de Sociología": En *El sujeto y el poder*, 3- 20.
Mexico: Revista Mexicana de Sociología, Vol. 50, No. 3.
- Franklin Ramírez, Christian Büsehges, Gonzalo Calque, Olaf Kaltmeier, Carmen Martínez Novo, Pablo Mindo Batallas, Pablo Osplno. Gallegos, Silvia Rivera Cusieanqui, Pablo Stefanoni, Catherine Walsh, León Zamose. 2009. "Los Andes en movimiento: Identidad y poder en el nuevo paisaje político". En *El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (PK)*, de Franklin Ramtrez, 65-95. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar: 978-9978-19-219-1.
- Fraser, Nancy. 1993. "Repensar en el ambito Público: una construcción a la crítica de la democracia realmente existente". *Debates feminsitas*: 23-58.
- García, Jorge Luis, y Emma Zapata. 2018. "Masculinidades indígenas y empoderamiento femenino". *La manzana de la discordia* 13, nº 1: 19-35.
- Gramsci, Antonio. 1999. *Cuadernos desde la cárcel (tomo 5)*. México: Ediciones Era - Universidad Autónoma de Puebla.
- Guash, Oscar. 2006. *Héroes, científicos, heterosexuales y gays. Los varones en perspectiva de género*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La Semántica de la Dominación: el concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi - Enrique Grosse-Luemern.
- Guevara, Gladys, Alexis Verdesoto, y Nelly Castro. 2020. "Metodologías de investigación educativa (descriptivas, experimentales, participativas, y de investigación-acción)". *Revista Científica Mundo de la Investigación y el Conocimiento* 4, no. 3: 163-173.
- Hardy, Ellen, y Ana Jiménez. 2001. "Masculinidad y género". *Revista Cubana Salud Pública* 27, nº 2: 77-88.

- Harvey, Penelope, y Poole Deborah. 1988. *Luna, sol y brujas: Estudios andinos e historiografía de resistencia*. Inglaterra: Revista Andina.
- Larrea, Fernando. 1999. "Fronteras étnicas y masculinidades ¿Cómo un indio va a venir a mandarnos?" *Revista de Flacso - Ecuador*: Flacso- Ecuador.
- Lorente, Maité. 2005. *Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwuas*. ICEI.
- Lucas, Kintto. 2020. *La rebelión de los indios*. Quito: Abya-Yala.
- Macas, Luis. 1992. "Una reflexión sobre el levantamiento". En *El levantamiento Indígena visto por sus protagonistas*, de Luis Macas, 17-37. Quito: LDIS. ABYA-YAIA
- Martino, Mónica. 2013. "Connel y el concepto de masculinidades hegemónicas: notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu". *Revista Estudios Feministas*, 21, nº 1: 283-300.
- Menjívar, Mauricio. 2017. "Interseccionalidades de masculinidad, raza y clase: apuntes para un concepto de masculinidades neocoloniales". *Tabula Rasa*: 353-373.
- Núñez, Guillermo. 2015. "Los estudios de género de los varones y las masculinidades ¿qué son y qué estudian?". *Época II* 14: 9-31.
- Olavarría, José. 2000. *Masculinidad/cs. Identidad. sexualidad y familia*. Chile: Editado por FLACSO-Chile. Lcopoldo Urrutia 1950. Ñuñoa.
- Ortiz, Ramón. 2017. "Aproximaciones de la construcción, significación y ejercitamiento de las masculinidades del sujeto indígena Pame, en comunidades de San Luis Potosí". Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Paredes, Julieta. 2010. *Comunidad Mujeres. Hilando Fino. Desde el feminismo*. La Paz: Cooperativa El Rebozo.
- Paterman, Carole. 1995. *El contrato sexual*. Ciudad de México: Anthropos.
- Pinilla, David. 2012. "Masculinidades: un acercamiento a los grupos de hombres por la igualdad del estado español".
- Rivera, Guadalupe, Robert Kazandjian, Cecilia Winterfox, Xavier Ruíz, y Andrew Hernann. 2017. "No nacemos machos". Ciudad de México: Ediciones la Social.
- Salvador, Luis Enrique. 2018. "Las diversas masculinidades indígenas en México: del homosexualismo al tercer género". *Las ciencias sociales y la agenda nacional. Reflexiones y propuestas desde las Ciencias Sociales*: 1477-1491.
- Sánchez, Anselmo. 2019. "Fundamentos Epistémicos de la Investigación Cualitativa y Cuantitativa: Consensos y Disensos". *Revista digital de investigación en Docencia Universitaria* 13, nº 1: 102-122.

- Schongut, Nicolás. 2012. “La construcción social de la masculinidad: poder, hegemonía y violencia”. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 2, n° 2: 27-65.
- Segato, Rita. 2016. *La guerra contra las mujeres*. mapas 45.
- Terán, Jatari, 2017. entrevista de Mashi&Misho. *Jatari Terán Reina Gay Otavalo 2017*.
- Toro, José. 2018. “Masculinidades subordinadas: Investigaciones hacia la transformación del género”. *Revista de Ciencias Sociales*, n° 19: 215-219.
- Vidanovic, Andrea, y Luis Osorio. 2018. “Epistemología de la Historia de Vida en la Investigación Cualitativa”. *INNOVA Research Journal* 3, n° 5: 167-180.