

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento Antropología, Historia Y Humanidades

Convocatoria 2021 - 2023

Tesis para obtener el título de Maestría en Historia

Violencia de género en comunidades indígenas de Cochabamba: Una aproximación histórica
desde 1990 - 2022

Fernanda Scarleth Peralta Ramón

Asesora: Alicia Del Carmen Torres Proaño

Lectoras: María Irene Mercedes Prieto Noguera, Andrea De Las Mercedes Pequeño Bueno

Quito, junio de 2024

Dedicatoria

A mis padres Jenny y Luis, a mi hermana quienes han estado apoyándome en cada etapa de mi vida. A Jonathan quien estuvo acompañándome en cada paso durante la elaboración del presente documento y finalmente, pero no menos importante a Rayssa quien me acompañó todas las madrugadas en cada lectura.

Epígrafe

Nosotros somos como los granos de quinua, si estamos solos, el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento. Bamboleará, pero no nos hará caer. Somos como la paja de páramo que se arranca y vuelve a crecer... y de paja de páramo sembraremos el mundo.

-Dolores Cacuango

Índice de Contenidos

Resumen	7
Agradecimientos	8
Introducción y enunciación del problema	9
La violencia contra las mujeres indígenas	15
Construcción de la diferencia de género.....	19
Construcción de la diferencia de raza.....	23
Capítulo 1. Territorio Intercultural y haciendas	26
Capítulo 2. Biografías. Infancia comprometida con la familia	33
Capítulo 3. Violencias en la vida familiar adulta	43
Capítulo 4. Trabajo y economía. territorios feminizados	53
Capítulo 5. Agendas indígenas y silenciamiento de las violencias de género en Cochapamba.	65
Conclusiones	81
Referencias	85

Lista de Ilustraciones

Tablas

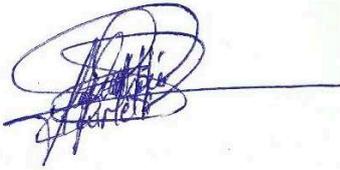
Tabla 4.1. Cantidad de cultivos por tipo, 2011	53
Tabla 4.2. Participación en el mercado laboral por condición étnica y sexo	56
Tabla 4.3. Porcentaje de remuneración económica en Cochapamba	56
Tabla 4.4. Economía de las mujeres de Cochapamba	57

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Fernanda Scarleth Peralta Ramón, autora de la tesis titulada “Violencias de género en comunidades indígenas de Cochapamba. una aproximación histórica desde 1990 – 2022” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en historia 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, junio de 2024.



Fernanda Scarleth Peralta Ramón

Resumen

Violencias de género en comunidades indígenas de Cochapamba. Una aproximación histórica desde 1990 – 2022 analiza las formas de violencia por condición de género y raza que reciben las mujeres indígenas en el interior de las familias, comunidades y la negligencia de instituciones estatales frente a los casos de violencia. Para la comprensión de este fenómeno, he realizado un marco de antecedentes en los cuales se explora el espacio indígena de Cochapamba, sus luchas y conflictos desde 1964. Así mismo, se indaga las redes de apoyo que se han tejido entre mujeres indígenas del sector para apoyarse frente a estos casos de violencia. Estos acontecimientos surgen en medio de un proceso de reivindicación de derechos, reconocimiento del pueblo indígena como agentes políticos en la agenda estatal y organización comunitaria. Para el alcance de fuentes de información que brinden una amplia perspectiva acerca de estas mujeres se emplearon las historias de vida y fuentes de archivo, lo que permitió realizar un mapeo etnográfico a la realidad del sector.

Esta pesquisa argumenta que instituciones como la familia y comunidad han relegado la problemática de violencia de género en comunidades indígenas de Cochapamba, de la agenda política. Pues entre los valores comunitarios prevalecen el sentido de pertenencia e identidad sobreponiéndose a cualquier aspecto que no concierna a la etnia. Esto ha ocasionado que las mujeres se organicen y tomen algunos espacios para denunciar sobre la violencia que reciben en la familia, permitiéndoles constituirse como agentes sociales activos en un contexto que constantemente las excluye.

En los casos que se exponen, las mujeres narran formas de violencia desde la desarticulación de la hacienda durante su infancia hasta el 2022 en la vida adulta. Durante este periodo ejercieron roles de género con los cuales estaban comprometidas para el sostenimiento de las familias en ausencia de una figura materna o ausencia de los cónyuges. Los roles pre establecidos tenían objeciones para la sobrevivencia familiar, llegando a desarrollar actividades que no competían a su género pero que eran toleradas por los hombres y mujeres de la zona.

En ese sentido, esta tesis se presenta como una forma de comprender las relaciones socio culturales y conyugales en el interior de las familias y comunidades que pertenecen a Cochapamba en la provincia de Cotopaxi, demostrando cómo las mujeres intentan insertarse en espacios para denunciar los casos de violencia, así como el silenciamiento de los mismos.

Agradecimientos

Agradezco a Alicia Torres quien tuvo el tiempo y predisposición para acompañarme en cada fase de investigación, así como el despeje de interrogantes mientras descubría un mundo nuevo.

Así mismo, a Jennifer quien estuvo pendiente y me acompañó en la distancia en cada investigación.

A mis amigas cercanas de lucha del movimiento y me tendieron la mano o brindaron algún conocimiento para elaborar el presente.

A María, Victoria y Laurita que contribuyeron a esta investigación con sus voces, memorias y tiempo.

Introducción y enunciación del problema

La violencia de género contra las mujeres indígenas del sector de Cochapamba en Cotopaxi es un problema que históricamente se invisibiliza en el interior de las comunidades y familias. A pesar de que las mujeres cumplen un rol importante en la organización interna de las comunas para denunciar violencias por condición de etnia, su problema por condición de género se excluye en los espacios de debate. Las constantes violencias por género y etnia han impulsado una negociación interna entre las mujeres, permitiendo que se tejan redes de apoyo en un contexto de creciente feminización del territorio y, a su vez, normalización de algunas prácticas de violencia por género.

Durante el período de desarticulación de las haciendas, las mujeres de Cochapamba presenciaron desde su infancia hasta su madurez acciones violentas contra sus espacios comunitarios y sus cuerpos por parte de los hacendatarios y los varones de la familia. Este sistema de haciendas, basado en el concertaje, provocó constantes luchas campesinas dentro de las haciendas en busca de la liberación de tierras y de indígenas. En este contexto, las mujeres desempeñaron un papel fundamental en las luchas por los derechos comunitarios, aunque aún no se vislumbraba una demanda de reconocimiento de la violencia por razón de género en la organización comunitaria. A pesar de que la liberación de las tierras contó con la influencia de mujeres indígenas del sector, no se desarrolló una conciencia sobre la violencia de género en las familias de las comunidades que pertenecían a las haciendas.

Entre 1964 y 1989, Cochapamba estaba compuesta por haciendas y habitada por indígenas que trabajaban en condiciones precarias para enriquecer a los dueños de estas propiedades. A pesar de la implementación de reformas agrarias en 1964, destinadas a la liberación de tierras, y de las constantes denuncias por maltrato de los patronos hacia los indígenas, las tierras no fueron liberadas como se esperaba. Esta situación motivó a los varones y mujeres indígenas a organizarse y exigir el reconocimiento de sus derechos de manera más activa.

La crisis hacendaria y la lucha por los derechos indígenas alcanzaron su punto más álgido a partir de 1990 en Cochapamba, Ecuador, cuando tanto mujeres como hombres indígenas se involucraron activamente en los levantamientos indígenas con el objetivo claro de obtener el reconocimiento de sus derechos. Sin embargo, las mujeres de Cochapamba agregaron a esta causa una demanda adicional. denunciar los casos de violencia de género presentes en las familias y comunidades. Por lo tanto, propusieron medidas de protección para salvaguardar la integridad de la mujer indígena tanto en el ámbito doméstico como en el comunitario.

Durante este período de lucha, destacó la participación activa de mujeres indígenas de Cochapamba, como María, quien rememora el coraje de otras mujeres del sector que emprendieron largas caminatas desde la parroquia de Cochapamba hasta la ciudad de Quito. Su objetivo era denunciar las duras condiciones de vida a las que estaban sometidos los pueblos indígenas y la violencia de género prevalente en las familias y comunidades. Por otro lado, Victoria, otra mujer del sector, recuerda que en la parroquia de Cochapamba era común que las mujeres compartieran entre sí las experiencias de maltrato por parte de sus parejas, así como los consejos de algunas amigas sobre cómo tratar las heridas causadas por los golpes recibidos. Doña Victoria, 65 años, agricultora menciona. Una vez marido rompió botella en mi cabeza al otro día había *minka*¹ aquí en la comunidad y fui ahí cabeza rota luego doña Jesús me vio mala que no avanzaba y salía sangre entonces ella arrancó manzanilla con trago y puso en la cabeza.

Las mujeres indígenas de las comunidades rurales de la parroquia de Cochapamba, además de enfrentarse a episodios de violencia doméstica, sufrieron la invisibilización de estas situaciones dentro de la comunidad. Victoria, por ejemplo, relata una experiencia desgarradora cuando se atrevió a denunciar a su esposo por maltrato en el cabildo local. Su llamado desesperado por ayuda fue recibido con indiferencia y negativa. “Tanto golpe, ya no sabía qué hacer. Fui al Cabildo, en una casita de aquí arriba, gritando ayuda. Cuando me vieron, dijeron que tenía que entender que mi marido estaba borracho. Luego dijeron que hablarían con él, pero nunca lo hicieron” (doña Victoria, 2023). Este trato por parte de las instituciones comunitarias no solo refleja una falta de apoyo, sino que también implica una acusación velada hacia las propias víctimas de violencia, culpabilizándolas por las acciones de sus agresores.

Aunque los cabildos son espacios comunitarios concebidos para la resolución de conflictos que afectan a las comunidades indígenas, lamentablemente, los problemas de violencia de género no suelen ser abordados en estas instancias. En Cochapamba, las organizaciones comunitarias han priorizado la atención de asuntos relacionados con recursos hídricos, tierras y mejoras en la producción y economía local, relegando a un segundo plano los desafíos que enfrentan las mujeres del sector. Esta omisión es especialmente preocupante dado que las mujeres indígenas han desempeñado un papel activo en la lucha por sus derechos frente al Estado y en la organización de la comunidad. A pesar de su contribución significativa al movimiento indígena, sus experiencias y necesidades han sido sistemáticamente marginadas

¹ La *minka* es un espacio comunitario desarrollado por los pueblos indígenas para trabajar colaborativamente entre los comuneros para la limpieza y obras que favorezcan las condiciones de vida de la comunidad.

en los espacios de toma de decisiones comunitarios. Esta falta de reconocimiento y atención a los problemas de violencia de género no solo perpetúa la invisibilidad y el sufrimiento de las mujeres indígenas, sino que también socava los principios de equidad y justicia en el seno de la comunidad.

Doña Laurita, 68 años, una mercader y tejedora cuenta. En mis tantísimos años en las reuniones que se hacen de la comunidad no hablamos de que el marido pega, hay cosas más importantes que hablar como la cosecha, venta de productos, las *minkas* y mejoras de la comunidad nosotras pensamos en el bien común. Las escuelas que ve y el subcentro fuimos todos aquí que nos organizamos para traer eso, hasta las vías tuvimos que pelearlas para poder transportar los productos al mercado, si fuera por presidentes todavía no tuviéramos nada.

Las mujeres que comparten sus vivencias son plenamente conscientes de los desafíos que enfrentan debido a su condición de género dentro de sus familias y comunidades. A menudo, se sienten desamparadas por las instituciones gubernamentales, ya que perciben una falta de apoyo crucial para hacer frente a los retos cotidianos. De hecho, las acciones implementadas por estas instancias gubernamentales han tenido un impacto directo en las condiciones de vida de los indígenas, especialmente en las mujeres del sector.

La vida de estas mujeres indígenas transcurre entre las responsabilidades domésticas, el cultivo de alimentos y la crianza de animales. Estas labores, aprendidas desde la infancia y ejercidas a lo largo de toda su vida adulta, son fundamentales para el sustento familiar. Sin embargo, a pesar de su arduo trabajo, perciben que estas actividades no son adecuadamente valoradas ni remuneradas.

Esta realidad refleja no solo la persistente desigualdad de género arraigada en las estructuras sociales y económicas, sino también la falta de políticas gubernamentales efectivas para abordar las necesidades específicas de las mujeres indígenas. Es imperativo que se reconozca y se valore el trabajo realizado por estas mujeres, así como se implementen medidas concretas para mejorar sus condiciones de vida y garantizar la equidad de género en todas las esferas de la sociedad.

Para las mujeres indígenas de Cochapamba, las acciones del Estado han exacerbado las condiciones de vida de la población indígena en general. Tanto Doña María como Doña Victoria coinciden en que durante décadas han experimentado un profundo abandono por parte del Estado, especialmente en el caso de las mujeres de la comunidad. Ambas mujeres nunca tuvieron acceso a la educación ni a ningún otro servicio público.

Durante una reunión con mujeres provenientes de diversas comunidades de Cochapamba, se reveló que muchas de ellas no completaron la educación primaria y, en algunos casos, ni siquiera pudieron acceder al sistema escolar. Según relata Doña María en una entrevista en 2023, "Antes, cuando todo era hacienda, las madrecitas de nosotras nos llevaban a ayudar como sirvientas de los patronos, y no había escuelas para nosotros, los indios. Ahora hay escuelas aquí, pero solo porque peleamos para que nuestros hijos estudien, ya que nosotras no pudimos". Esta situación se refleja en las estadísticas, donde según datos del INEC de 1990, las mujeres indígenas representaban el 50.2% de la tasa de analfabetismo en zonas rurales, mientras que los hombres constituían el 41.4%. A raíz de esto, en 1997 se propusieron establecer escuelas para el sector indígena. Sin embargo, hasta la fecha actual, las mujeres continúan teniendo una mayor tasa de analfabetismo.

Este desequilibrio también se refleja en los niveles de escolarización. Según datos del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) de 2019, solo el 18% de las mujeres indígenas de Cochapamba logran completar el bachillerato, en comparación con el 35% de la población masculina.

Considerando lo expuesto, surge la siguiente interrogante. ¿Cómo se han manifestado las diversas formas de violencia contra las mujeres indígenas del sector de Cochapamba desde 1964 hasta el año 2022? Explorar esta pregunta resulta fundamental para comprender la normalización de las acciones violentas entre las propias mujeres y la creación de redes de apoyo dentro de la comunidad de Cochapamba para afrontar dichas violencias.

Partiendo de la pregunta planteada, el objetivo de esta tesis es destacar el surgimiento de la mujer indígena rural como un actor político relevante en un contexto marcado por luchas y violencias de género desde 1964 hasta 2022. Este período temporal resulta crucial, ya que arroja luz sobre los espacios donde las mujeres indígenas son objeto de violencia a pesar de su activismo político en la agenda estatal, lo que nos ayuda a comprender por qué un problema que inicialmente se percibe como privado se convierte en un tema de interés público.

Durante este periodo de estudio, se observa un proceso en el que las mujeres indígenas buscan ser reconocidas como sujetos políticos ante la negligencia tanto de las instituciones estatales como de las comunitarias. Como señalan Prieto et al(2005), "La lucha de las mujeres indígenas ha fortalecido la organización y reivindicación de los derechos de los pueblos andinos" (155). Sin embargo, a pesar de su activismo en la negociación política para establecer espacios

interculturales, se ha pasado por alto la preocupación por las diversas formas de violencia que enfrentan.

Este enfoque busca no solo visibilizar la resistencia y la lucha de las mujeres indígenas, sino también destacar la necesidad de un abordaje más integral que considere las violencias basadas en género como parte de las demandas políticas de estas mujeres. Al comprender mejor las experiencias y desafíos de las mujeres indígenas rurales, podemos avanzar hacia una mayor justicia social y equidad de género en nuestras sociedades.

Aunque existen estudios como los de Prieto et al(2005) en donde se analiza la visibilización de la lucha de las mujeres indígenas desde las voces de lideresas, aún existe la invisibilidad de la violencia basada en género en las agendas de debate por los derechos de los pueblos indígenas.

En ese sentido, este estudio permite entender cómo algunas mujeres de Cochapamba buscan visibilizar la violencia y, por otra parte, se negocia la normalización de actitudes violentas que tienen los varones con respecto a las mujeres. Para acceder a la información los primeros acercamientos se iniciaron en el mercado de Saquisilí los días jueves, en este espacio las mujeres venden sus productos y fue el escenario principal para que las mujeres narren sus anécdotas.

La información recopilada se obtuvo a través de la historia oral, una metodología que implica la narración de las experiencias y vivencias de las mujeres utilizando el lenguaje oral. Como señala Portelli (1997), "Las historias son relatos de la gente que los cuenta, las palabras de las que están hechos" (4). A través de las palabras, las mujeres transmiten sus recuerdos y eventos significativos que residen en su memoria, lo que permite acceder a la historia individual de cada sujeto y comprender la historia colectiva de la comunidad.

La historia oral sirve como un puente entre la historia no registrada y la memoria de eventos que son recordados desde el presente, con el fin de reconstruir el diálogo y el conflicto entre "lo nuevo y lo viejo, lo recibido y lo inventado, la palabra individual y la de los demás" (Portelli 1997, 6). En este sentido, acceder a la memoria de las mujeres indígenas fue fundamental, ya que permitió establecer conexiones entre sus experiencias personales y las situaciones colectivas que han moldeado sus vidas.

Este enfoque constituye un ejercicio de etnohistoria destinado a comprender la complejidad de las relaciones socioculturales entre mujeres y hombres en Cochapamba. Al estudiar las narrativas de las mujeres indígenas, podemos obtener una comprensión más profunda de sus

vidas, así como de las dinámicas sociales y culturales que han influido en sus experiencias a lo largo del tiempo.

Además, se llevó a cabo una interacción con la revisión de archivos con el fin de establecer conexiones con las fuentes orales obtenidas. Esta metodología de trabajo de memoria permitió ampliar la comprensión sobre la violencia basada en género y etnia en Cochapamba. Como menciona Kingman (2023), la reactivación de la memoria implica contrastar y vincular diversos materiales, como fuentes biográficas y archivos, para realizar un análisis crítico. Esta aproximación posibilita la construcción de puentes entre momentos de ruptura y continuidad en los eventos que han marcado el contexto social de las personas que residen en este espacio, desde el inicio de la desarticulación de las haciendas hasta la actualidad.

Al acceder a la memoria de las mujeres, se amplía la capacidad de "irrumper el pasado sobre el presente incorporando otras voces" (Kingman 2023, 2). Esto significa que, al incluir las voces y experiencias de las mujeres indígenas en la reconstrucción de la historia, se enriquece nuestra comprensión del pasado y se desafía la narrativa histórica tradicional que tiende a marginar o ignorar sus perspectivas. En este sentido, el trabajo de memoria no solo nos permite comprender mejor las formas de violencia que han afectado a las mujeres indígenas, sino también reconocer su resistencia y contribución a la historia y la memoria colectiva de Cochapamba.

Tanto la historia oral como la revisión de archivo corresponden a la etnohistoria para poder rearmar la historia contada desde las mujeres indígenas del sector. "la etnohistoria brinda la capacidad para captar, conectar y transmitir experiencias. Se trata de las experiencias sensibles, sentidas, muchas veces violentas" (Kingman 2023, 11). El desarrollo investigativo de este trabajo constituye conectar y acercar las voces de las mujeres a los archivos con la finalidad de cubrir espacios vacíos que quedaron pendientes en la historia. Prieto y Briceño (2022) y Kingman (2023) concuerdan al mencionar que el método etnohistórico brinda un abanico de posibilidades para conectar la historia desde la otredad y los márgenes geográficos que no habían ocupado un lugar en la investigación, haciendo uso de las narrativas, archivos y las nuevas formas de escritura para acceder a la memoria histórica colectiva e individual.

Al emplear el método etnohistórico y las herramientas investigativas como la historia oral y archivo se alcanza el objetivo de analizar las historias de vida de las mujeres indígenas de Cochapamba desde su infancia hasta la actualidad durante 1964 hasta el 2022 esto permite identificar las formas en las que se manifiesta la violencia por condición de género, sus luchas

por el reconocimiento de los pueblos indígenas y el silenciamiento de familias y comunidades frente al ejercicio de la violencia.

El trabajo investigativo se divide en tres partes. En la primera se realiza una revisión teórica de elementos claves para comprender la violencia basada en género contra las indígenas de Cochapamba, en un segundo momento se analiza la situación contextual del sector, en un tercer momento se analizan las historias de vida de las mujeres y finalmente se realizan las conclusiones.

Así mismo, este análisis permitirá conocer cómo han accionado las instituciones gubernamentales frente a la violencia basada en género y etnia en las comunidades indígenas. Por lo que encontraremos la limitación que tuvieron las mujeres para acceder a los servicios de dichas instituciones.

Los resultados obtenidos del análisis de la violencia basada en género experimentada por las mujeres indígenas de Cochapamba a lo largo de diversas etapas de sus vidas enriquecerán el corpus de conocimiento existente en los estudios de género desde una perspectiva de memoria histórica. Este análisis nos permite comprender cómo los eventos sociales y contextuales han moldeado las experiencias de vida de estas mujeres, y también nos brinda una visión más completa de los desafíos que enfrentan más allá de la violencia doméstica.

Al examinar detenidamente las experiencias de las mujeres indígenas a lo largo del tiempo, podemos identificar patrones y tendencias en la violencia de género, así como comprender mejor cómo estas experiencias están interconectadas con otros aspectos de sus vidas, como el acceso a la educación, la participación política y el trabajo. Este enfoque ampliado nos permite ir más allá de una comprensión superficial de la violencia doméstica y abordar de manera más holística los múltiples desafíos que enfrentan las mujeres indígenas en su comunidad.

La violencia contra las mujeres indígenas

Este trabajo se enfoca en analizar las diversas formas de violencia que afectan a las mujeres indígenas y los contextos en los que estas violencias se desarrollan. Por lo tanto, resulta fundamental aplicar un enfoque interseccional a los estudios de género. La elaboración de este apartado no solo permitirá sentar bases teóricas sólidas para comprender las complejas relaciones de género entre hombres y mujeres indígenas de Cochapamba, sino también entender las dinámicas interrelacionadas entre el Estado y las comunidades del sector.

Es esencial reconocer que la participación activa de las mujeres en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas ha sido un fenómeno histórico. Sin embargo, esta participación ha estado marcada por diversas formas de violencia que han obstaculizado su plena realización. Como señala la CEPAL (2014), "Es apenas a finales de los ochenta cuando en el país se empieza a hablar de la violencia contra las mujeres en el escenario público, como resultado de las acciones del movimiento de mujeres" (16).

Esta cita resalta la importancia de situar la violencia contra las mujeres indígenas en un contexto histórico y político más amplio, donde se reconozca no solo su resistencia y activismo, sino también los obstáculos que han enfrentado y continúan enfrentando en su lucha por la igualdad y la justicia. Por lo tanto, este análisis interseccional nos permitirá abordar de manera más completa las múltiples dimensiones de la violencia de género y étnica que afectan a las mujeres indígenas de Cochapamba, así como identificar estrategias efectivas para su prevención y erradicación.

Crenshaw (1991) destacó que la violencia de género es una realidad universalmente compartida, pero enfatizó en la importancia de reconocer las experiencias individuales dentro de este fenómeno. Su perspectiva subraya que no todas las personas perciben la violencia de género de la misma manera, ya que cada individuo experimenta y interpreta la realidad de manera única.

Esta idea nos lleva a reflexionar sobre la diversidad de experiencias y perspectivas que existen en torno a la violencia de género. Si bien hay aspectos universales en esta problemática, como la dominación y el control ejercidos sobre las mujeres, también es crucial reconocer las diferencias individuales que pueden influir en la forma en que se percibe, se enfrenta y se supera la violencia.

Al considerar las experiencias individuales, podemos comprender mejor la complejidad de la violencia de género y cómo se entrelaza con otros aspectos de la identidad y la vida de las personas, como su origen étnico, su orientación sexual, su clase social y su situación económica. Esto nos permite desarrollar intervenciones más inclusivas y efectivas que aborden las necesidades específicas de cada individuo y promuevan una respuesta más holística a la violencia de género. Así mismo, la autora consideró que las categorías género, la raza y clase son políticas identitarias implícitamente negativas dentro de las relaciones de

poder, debido a que se marginaliza a los políticamente diferentes.² “En el contexto de la violencia contra las mujeres, la omisión de la diferencia es problemática, fundamentalmente porque la violencia que viven muchas mujeres a menudo se conforma por otras dimensiones de sus identidades, como son la raza o la clase” (Crenshaw 1991, 88).

En la misma línea argumentativa, Sánchez Parga (1997) sugiere que la violencia basada en el género debe ser examinada desde múltiples perspectivas interrelacionadas, ya que existe una estrecha relación entre la violencia social y la violencia conyugal. No obstante, es importante reconocer que la vivencia de esta violencia es única para cada individuo. De este modo, la violencia no se limita simplemente a la agresión física hacia las esposas, sino que abarca una amplia gama de posibilidades en cuanto a las formas en que puede manifestarse y ser percibida tanto por los agresores como por las víctimas, las familias y las comunidades andinas. Por lo tanto, cualquier análisis de este fenómeno debe tener en cuenta los factores socioculturales que influyen en su dinámica.

Al explorar las relaciones entre hombres y mujeres en las sociedades andinas, el objetivo no es justificar las conductas violentas, sino comprender más profundamente este fenómeno. La intención es encontrar una explicación contextualizada que considere las complejidades de las relaciones sociales en lugar de recurrir a explicaciones universales simplistas. La generalización de este fenómeno y su interpretación desde una perspectiva universalista corre el riesgo de reducir la complejidad de las interacciones sociales en estas comunidades. Por lo tanto, es fundamental adoptar un enfoque holístico que reconozca la diversidad de experiencias y perspectivas dentro de estas sociedades para abordar de manera efectiva la violencia de género.

Parga, en su análisis de las relaciones andinas, desentraña un entramado de dinámicas complejas arraigadas en un pensamiento dualista. Este dualismo implica una interacción simétricamente hostil entre dos fuerzas complementarias. Si bien esta hostilidad puede asociarse con la violencia, su propósito es generar una especie de catarsis social entre los individuos involucrados. En este contexto, Parga establece un paralelismo entre el matrimonio

² Crenshaw (1991) cita que las políticas de identidad no necesariamente implican dominación como fuerza para dividir a la sociedad, sino que estas diferencias deben utilizarse como una fuente de empoderamiento político y reconstrucción social. En lo personal, sostengo que podría utilizarse otro término para sustituir al término "empoderamiento"

y el *tinku*³ señalando que ambos están imbuidos de rituales simbólicos culturales compartidos. Según él, “la agresión más que desatar el conflicto significa la reproducción de las relaciones entre partners unidos por una estrecha oposición complementaria” (Parga 1997, 20).

En el ámbito matrimonial la figura superior masculina e inferior femenina corresponde a un pensamiento de correspondencia y complementariedad. Por tanto, Parga (1997) el rol de la mujer se articula a la fuerza privada, cultural y domesticadora mientras que el varón dedicado a la producción de valores de cambio lo coloca en una fuerza pública y natural. En ese sentido, ambas fuerzas que son opuestas se complementan. La división sexual de trabajo que hace predominar a la imagen de la mujer en el espacio doméstico desplaza al varón, quien pasa mayor tiempo fuera del hogar, esto ocasiona un “ejercicio de virilidad asociada a la violencia” (Th. Bouysse – Cassagne, citado en Parga 1997, 32) para reafirmar su estatus dentro del hogar.

El autor, al realizar una etnografía sobre las relaciones maritales en la región andina ecuatoriana encontró que la borrachera y la sospecha de infidelidad son justificativos para que el varón agrede a las esposas. En las sociedades andinas el cuerpo es un objeto de agresión, esta acción es un desfogue de lo que en realidad es el ser varonil quien busca legitimarse como autoridad en la familia y comunidad. Aquí, la representación dual de Kari – Warmi es una proyección de la cosmovisión socio cultural nacida en las familias y que se plasma en las formas de relación y organización social.

Pequeño (2009) al analizar las formas de violencia contra las mujeres indígenas kichwas de la provincia de Imbabura y haciendo uso de la entrevista encontró que la violencia contra las mujeres se presenta a lo largo de su ciclo vital. Desde la infancia, el hogar se convierte en el primer escenario de violencias que reciben por parte de sus padres o hermanos varones, en consecuencia, el matrimonio se convierte en una vía de escape, sin embargo, aquí es donde se alcanza el punto más alto de violencia. Según Pequeño, esto se relaciona con la etapa más fértil de la mujer, por eso, el maltrato físico y los embarazos constantes son estrategias empleadas por los esposos para mantener un control sobre las mujeres. Es interesante pensar que la edad fértil de la mujer es la etapa que genera preocupación en los varones y que es

³ El TINKU es un ritual de las comunidades andinas en donde su simbolismo radica en un conjunto de peleas con derramamiento de sangre para atraer una buena fertilidad en las cosechas y crear relaciones amistosas con los contrincantes.

justamente los celos, infidelidad y alcohol el detonante de la violencia doméstica, este accionar refleja “el temor de ser superados” (Pequeño 2009, 155).

Por otro lado, existe un silenciamiento de la violencia por vergüenza y miedo. “El silencio parece ser una suerte de pacto temeroso y pudoroso por lo ocurrido” (Pequeño 2009, 157). Este actuar de las mujeres se debe a que la familia juega un papel importante en la resolución de conflictos, pues a través de ellos se negocia el regreso de las esposas al hogar, en el caso que hayan huido, y justifican el accionar de los esposos. Así mismo, las autoridades locales intervienen en la resolución de conflictos maritales, sin embargo, la resolución consiste en la acusación de la víctima como causante del maltrato y consejos de cómo llevar el matrimonio, lo que expresa injusticia contra las mujeres. Frente a eso, las mujeres tejen redes de apoyo llevándolas a actuar en contra de la violencia.

Esta situación de vulneración a la mujer por parte de la familia y comunidad, no es algo causal, más bien tiene, como diría Parga, antecedentes míticos y religiosos que se perennizan y a su vez se transforman en la historia de las sociedades.

Construcción de la diferencia de género

Para comprender la violencia contra las mujeres indígenas en este contexto, resulta fundamental examinar la construcción de la diferencia de género según los postulados de autoras como Lagarde. Además, es crucial analizar cómo esta identidad de género ha sido configurada dentro de la cosmovisión andina del sector. Este enfoque hacia la construcción del género nos brinda una visión más clara de las relaciones socio-culturales entre hombres y mujeres, las cuales están arraigadas en una base patriarcalista, como señala Lagarde (1996).

El concepto de patriarcado se empieza a utilizar con el surgimiento de la crítica feminista y los estudios de género a partir de 1970 el objetivo fue contribuir a la construcción social y subjetiva a partir de la resignificación de la historia contada desde las mujeres. Esta perspectiva reconoce al género como principio esencial en la construcción social siendo la cultura el elaborador de las cosmovisiones que giran en torno a este principio. Para cada grupo étnico o cultural la concepción que atribuyen al género es diferente y, a su vez, aprendido permitiendo identificarse a cada sujeto como varón o mujer dentro del grupo al que pertenecen, sin embargo, estas identidades se erigen desde el patriarcado, el cual enajena el actuar de cada uno. Si bien, el orden socio cultural se rige por categorías como el género, mismo que se configura a partir de connotaciones patriarcales y construye las relaciones diferenciales entre varones y mujeres.

No obstante, la regulación de las relaciones sociales a partir de la asignación de género no es instantáneo, más bien corresponde a procesos como el ritual del parto en donde el bebé es identificado como niño o niña con tan sólo ver sus genitales. Este ejercicio de mirar y atribuir significados Lagarde (1996, 12) es un ritual que se reproduce a lo largo de la vida porque al mirar el cuerpo de una persona, la escucha de su voz y las actitudes o comportamiento de la persona se constata si es una mujer u hombre. Entonces, el cuerpo recibe una significación sexual que sirve de referencia normativa para la construcción identitaria de cada sujeto.

No es hasta después de los años 80 que el feminismo amplió los estudios de género, pues estos nuevos análisis ya no se redujeron a la existencia de un patriarcado y de los roles de género, más bien amplía la mirada a la existencia de instituciones que se edifican a partir de la división de género. Desde las bases culturales patriarcales de cada grupo social las mujeres viven a las espaldas de ellas mismas, o mejor dicho viven como “seres para los otros” (Lagarde 1996, 5). Esta afirmación se sustenta en la irrelevancia que expresan las instituciones a los problemas que atañen a las mujeres.

Autores como Lamas (1986) consideran al género y sexo como construcciones culturales. Para la autora, los roles de género dependen de una identificación sexual, esta identificación es determinada por factores biológicos contruidos a partir de significaciones culturales. “La diferencia biológica tiene una interpretación cultural y no es universalmente determinada” (Lamas 1986, 114). Sin embargo, la identidad sexual asignada determina el destino de cada persona. “El sistema sexo/género es el conjunto de arreglos a partir de los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (Rubin citado en Lamas 1986, 116). En ese sentido, aduzco que la división de trabajo de las mujeres como cuidadoras del hogar y los hombres como proveedores de lo económico son normas culturalmente establecidas y que son atribuidas por un sistema sexo/género.

En el contexto andino tradicional la construcción del género se constituye desde una complementariedad. El género es una construcción binaria en donde el poder no se desarrolla verticalmente, más bien, es un balance de fuerzas horizontales que al chocar se nivelan para equilibrarse. Este encuentro de dos fuerzas es entendido, en el mundo andino desde los principios de complementariedad, reciprocidad y dualismo “en este encuentro, lo masculino representa la energía pura y no canalizada Es lo activo, y previo a este encuentro horizontal su zona era alta, lo más fuerte. Lo femenino representa la gestación que da forma y contiene la energía” (Echenique 1996, 62). El resultado de este encuentro es el surgimiento de una nueva fuerza que combina sustancias de ambas fuerzas previas.

Entre los estudios acerca de las relaciones de género en comunidades andinas se destaca el trabajo de A. Echenique (1996) quien identifica a las dinámicas de fuerzas entre varones y mujeres como binarias y que al juntarse se equilibran o conforman un *tinku*. Por eso en el *ayllu* el modelo humano no es entendido desde la individualidad, sino de pareja, pues a partir de esta se constituye la familia y puede trascender a la armonía del cosmos. Si bien, la unión del macho y hembra permanecen en toda la cosmogonía andina, en las vegetaciones, animales y elementos de la naturaleza está presente este dualismo, por eso el *ayllu* ha de regirse con esta visión del mundo.

Aunque para la autora el *tinku* es un encuentro y equilibrio entre fuerzas masculinas y femeninas, para Parga (1997) quien analizó la violencia contra mujeres indígenas ecuatorianas, el *tinku* es más bien una relación de poder entre fuerzas masculinas y femeninas.

Así mismo, entre los trabajos que interpretan las relaciones de género se encuentran los de O. Harris quien ha contribuido con sus pesquisas a la comprensión de las relaciones entre varones y mujeres en el mundo andino. En el aporte que realiza distingue las relaciones binarias de las culturas andinas, como los Laymis, diferencias en cuanto a las relaciones macho y hembra de la cultura tradicional. En el caso de los Laymis y zonas andinas la polaridad entre varón y mujer son ausentes, pues la oposición antagónica se fundamenta en la representación de dos partes como uno sólo. El lazo conyugal unifica las dos partes disolviendo la oposición entre varón y mujer, no obstante, es a través de la conyugalidad que se definen los roles de género dentro de la familia y que en ocasiones se involucran.

En las relaciones conyugales, la autora identifica la existencia de encuentros y desencuentros entre ambas fuerzas (varón y mujer). En primera instancia “la identificación de la categoría “mujer”, la cual es en esencia biológica y no social, con roles como mujer y madre no es accidental” (Harris 1985, 18) mientras que la categoría de masculinidad está menos asociada a los roles de padres y esposos. Esto con la finalidad de delimitar las funciones y definiciones de género.

Por otra parte, el lazo conyugal representa la unidad básica de la economía tradicional, en el caso de las zonas altas andinas existe una división sexual de trabajo asignando a la mujer y varón ciertas actividades según el sexo, sin embargo, todas las tareas que realice cada miembro son percibidas como parte de una unidad doméstica. La división sexual es un requerimiento para la asignación de tareas, en el caso de las mujeres por su composición biológica es fundamental que las tareas femeninas sean compatibles con la crianza de los

niños y los cuidados del hogar. Estas normas deben ser aplicadas a cabalidad dentro de la familia, caso contrario se aplican sanciones durante los rituales, aunque en ocasiones es permitido que estas reglas puedan ser modificadas según las circunstancias, por ejemplo, si la figura masculina no está presente en el hogar puede la mujer realizar sus tareas.

La conyugalidad como unidad doméstica trasciende a todos los espacios, como el político, por ejemplo, las reuniones comunitarias de los Laymis se desarrollan con la presencia de varones, mientras las mujeres preparan los alimentos. Para la autora estas situaciones son producto de la asignación de roles, pues en la esfera doméstica la mujer tiene el control ocasionando su exclusión de la mayor parte de actividades colectivas, en ese sentido, la función de género según la asignación de sexo en comunidades indígenas implica un proceso de complementariedad y conflicto.

Desde este punto, Hamilton (1998) afirma que la complementariedad es esencial en la cosmovisión andina. En los hogares de dos cabezas, término acuñado para referirse a las relaciones igualitarias de los esposos dentro del hogar, la mujer y varón toman decisión con respecto a cualquier tema, pues ven en sus cónyuges capacidades para administrar los recursos del hogar. En este contexto, las mujeres son percibidas como sujetos autosuficientes, capaces de tomar decisiones y ejecutarlas, afirmándose de esta manera la cosmogonía de equidad e igualdad de género en la comunidad Chanchaló de la provincia de Cotopaxi.

Así mismo, la autora sostiene que las relaciones de género de los Chanchaleños se construyeron según las situaciones de la época. Durante el feudalismo y el control de las haciendas sobre las poblaciones indígenas, las comunidades tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones de vida que esta época implicó. En el sistema hacendatario los indígenas fueron la fuerza laboral hasta finales del siglo XX, por tanto, hombres y mujeres debieron realizar trabajos para la subsistencia de sus hogares. Esta situación generó que las familias tengan la presencia de dos cabezas del hogar, pues mientras los varones eran enviados a otras haciendas, las mujeres debían cumplir con las obligaciones laborales para la subsistencia de la familia.

Aunque las mujeres son elementos esenciales para el sostenimiento del hogar tienen mayor carga de trabajo, pues su jornada laboral inicia antes para cumplir con las labores de cuidado y termina después con el cuidado de animales domésticos. Así mismo, cuando la mujer aumenta su edad el trabajo no se disminuye.

Es claro, que en el trabajo que realizó Hamilton el hogar de dos cabezas se adecuó a las exigencias sociales de cada época. En medio de este modelo de cooperación existe la complementariedad como base regulatoria de la comunidad, así mismo, una contradicción en cuanto a las labores, aunque la mujer puede ejercer las tareas de su cónyuge es raro que el varón realice las labores domésticas que realiza la mujer.

Construcción de la diferencia de raza

En este apartado se busca analizar algunas discusiones teóricas sobre el concepto de raza y su incidencia en la organización de las relaciones sociales entre indígenas y el Estado. Si bien, la diferencia de raza ha influido en las relaciones que tienen las mujeres y varones indígenas con otros agentes sociales en contextos de haciendas, lucha social y reformas políticas que afectaron a sus vidas.

La zona de Cochapamba se ha caracterizado por la presencia de comunidades indígenas desde tiempos que preceden al sistema hacendal. A medida que se incorporaron estructuras sociales se crearon reactivamente exclusión y desigualdad a escala mundial. Stolcke menciona que esto es producto de las relaciones de poder que se desarrollan entre los grupos sociales.

La raza al igual que el género se han convertido en categorías de identidad idealizadas para la jerarquización social. A esto Stolcke menciona que la identidad se aloja en el inconsciente del individuo, lo que permite que pueda autoidentificarse de las demás personas, a su vez connota propiedades de semejanza que hace que las personas sean agrupadas por algún rasgo distintivo compartido, por ejemplo, identidad étnica, cultural y género. Para que se produzcan estas fronteras identitarias influyen procesos políticos e ideológicos en contextos históricos específicos.

En ese sentido, las diferencias étnicas, raciales y culturales son entendidas como fenómenos históricos ideológicos que constituyen a un sistema de reproducción y estratificación social.

Para Guerrero (1993) la construcción de las diferencias étnico raciales, en el caso ecuatoriano, son parte de un proceso conflictivo que busca regular las relaciones sociales dentro de un proyecto político. Es por eso, que en sus pesquisas identifica tres periodos en la formación racial del país. el primer periodo comprende a la época colonial hasta 1857. El segundo comprendido desde mediados del siglo XIX época hacendataria, en este periodo la jerarquización social no se centra únicamente en la recaudación de tributos como en la colonia, pues también implica la producción y recolección de impuestos siendo esto el inicio del capitalismo y la consolidación de la nación. El tercer periodo corresponde a los procesos

de reforma agraria en los 60 y 70 donde los recursos económicos se centran en pequeños grupos de poder, mientras que los indígenas sostienen a la economía con mano de obra barata.

las estrategias cotidianas y rituales de dominación entre población blanca e indios fueron centrifugadas del estado central. En las parroquias rurales quedaron relegadas al ámbito de lo privado. en las casas domésticas y las tierras de la gente blanca del pueblo, en la hacienda, las plazas de mercado. Son los lugares donde se urdían y consolidaban las barreras de segregación de la población indígena que reproducía al indio y al blanco mestizo, cada grupo atrincherado en una endoproducción étnica (Guerrero 1996, 4).

La hacienda se convirtió en un espacio político e ideológico de dominación, en donde la autoridad recaía sobre terratenientes, curas y tenientes políticos blanco – mestizos esto con la finalidad de preservar el poder y controlar la economía local. Durante este periodo el discurso político étnico racial consolidaba la estratificación social, creando así una sociedad de castas en la que los indígenas fueron reducidos a trabajos manuales agrícolas, textiles y ganaderos. La situación del indio reflejaba acceso limitado a derechos y servicios como una vivienda digna, educación, salud y remuneraciones que le permitieran satisfacer sus necesidades básicas, mientras que los grupos mestizos y blancos gozaban de derechos y de los ganancias económicas producidos por los indígenas.

Este sistema hacendatario se sostuvo hasta 1990 cuando el levantamiento indígena exigía igualdad de derechos y su reconocimiento como sujetos políticos en la esfera estatal. Tras la desarticulación de la hacienda, se edificaron instituciones con bases ideológicas y políticas en la hacienda, no obstante, para el autor, el precedente hacendatario consolidó las nuevas formas de relación entre el Estado y los agentes sociales. Esto lo hace en términos que reafirman la presencia de grupos blanco mestizos sobre la dominación étnica.

En ese sentido, el racismo es una estrategia de dominación y control social, para otros autores como Torres (1996) las relaciones de poder y la supremacía de los grupos blanco mestizos hacen que los grupos minoritarios sean blancos de discriminación racial. Sin embargo, para el autor no existen extremos en cuanto a la imagen del indio en la esfera histórica ecuatoriana, pues el indio no puede ser reducido únicamente a sujetos pasivos ni tampoco, como sujetos heroicos que se revelan contra las formas de opresión. En Ecuador, el racismo en el contexto indígena implica una imbricación de acciones que reafirman la discriminación.

El indio se desarrolla como un sujeto que busca articularse a la nación ecuatoriana, sin embargo, para el aparato estatal el indio continúa siendo percibido como un “otro” que debido a su esencia histórica cultural jamás podrá integrarse a la norma cultural que tienen los no

indios ecuatorianos. En ese sentido, la sociedad ecuatoriana ha asumido una perspectiva esencialista y racista indirecta que a través de expresiones políticas niegan la posibilidad de crear una democracia étnico racial.

Una de las formas en que esta discriminación se manifiesta es a través de políticas estatales que no toman en cuenta las necesidades y perspectivas de los pueblos indígenas, así como la falta de representación adecuada en los órganos de toma de decisiones. Además, los indígenas también enfrentan violencia y represión en algunos casos, especialmente cuando protestan contra políticas gubernamentales que afectan sus territorios y derechos.

Tras las acciones raciales existe un telón de fondo que va más allá del poder de blancos y mestizos sobre indígenas. Torres (1996) afirma que la crueldad racial no es más que el miedo de los verdugos por demostrar que sus orígenes sociales son cercanos a los indios, esta parte de odio, simboliza la negación de la parte indígena y proveniencia de un proceso de mestizaje y relaciones interracial. Así mismo, existe el miedo de la ascensión social del indio, pues esto significaría la pérdida de poder algunos grupos sociales. “Estos mestizos tienen miedo de perder el capital simbólico que les da su "superioridad" racial, pues pese a ser pobres, son, al menos, "mejores" que todos los indígenas” (Torres 1996, 57).

En sí, el racismo que se expresa en cualquier espacio o, mejor dicho, los rituales racistas que socavan en cualquier espacio social han demostrado la necesidad de sostener una jerarquía social que contenga a los indígenas en las periferias, esto permitiría el avance de los no indígenas, a su vez, se consolida el poder de los blancos mestizos. Por otro lado, es claro que las formas de negación del indígena traspasan según las necesidades que demandan las nuevas formas de organización social. No basta con mantener el control de quienes están abajo y arriba en la pirámide de poder, sino de emplear nuevas formas que reafirmen la posición del indio y de los blanco mestizos en la esfera social.

Capítulo 1. Territorio Intercultural y haciendas

Cochapamba es una parroquia que se ubica en la provincia de Cotopaxi, este territorio indígena comprende una riqueza intercultural debido a la presencia de acontecimientos que hacen parte de la historia del sector. Durante el siglo XV las tierras de Cochapamba se intentaron anexar a Quito en el imperio inca mientras estuvieron administradas por los caciques Capac Hacho, quienes descendían de Huayna Capac. Sin embargo, esta anexión no se logró debido al arribo de Sebastián de Benalcázar y la captura del Cacique Nina Hacho Capac quien fue trasladado a Quito para inmolarlo en marzo de 1535 junto a Rumiñahui y los caciques “Zopozapangui, Razo Razo, Quimbalimbo y Chaquitinta” (Paredes 2008, 8).

Después de la inmolación de Nina Hacho las tierras le fueron heredadas a los hijos Alonso Sancho Hacho Capac y Sancho Hacho de Velasco para su administración, pero las mismas fueron entregadas a la corona española. Según el cura Coba Robalino (1920) Se les otorgaron privilegios en tierras, dinero y poder, pero para acceder a ello tuvieron que bautizarse bajo las órdenes eclesiásticas.⁴ El cacique Alonso Hacho tuvo una única hija llamada Bárbara Hacho Cajana, pero no pudo heredar los títulos y bienes de su padre a pesar que las leyes la amparaban. Las cacicas fueron incluidas en el mayorazgo⁵ para el control de las herencias, sin embargo, “quienes ponían en duda la capacidad de gobernar de las cacicas fueron familiares, caciques o las comunidades que intentaban despojarlas de su cargo y herencia” (Daza 2022, 59). Por tanto, decidió entregar los bienes al sobrino Bartolomé Sancho Hacho Pullupaxi. Según los escritos del párroco Coba Robalino.⁶ el rey de España concedió a los Hacho la dignidad de caballeros y privilegios equivalentes a condes, además tenían el derecho de utilizar el Escudo de Armas en todo acto de culto religioso y vestir ropa decente desde pantalones de paño hasta capa española, permitiendo que los Hacho y descendientes directos masculinos asumieran cargos políticos y sacerdotales, por lo que se convirtieron en una familia distinguida y de orgullo linaje.

El vínculo entre los Sacho Hacho y la corona española fue fundamental para la consolidación de propiedades y crecimiento económico de la hacienda bajo la administración de los caciques

⁴ Monografía del cura José Coba Robalino en 1929.

⁵ El mayorazgo era un instrumento de derechos de sucesión de bienes por promegenitura establecida en la Ley 27 de Toro. Esta ley permite que las mujeres primogénitas puedan apelar por el manejo de las herencias.

⁶ La información sobre la historia de Saquisilí son producto de la recapitulación de varios documentos que pertenecen al archivo particular “Paredes Bautista” de Latacunga, algunos datos fueron publicados en el 2008 en la enciclopedia “Historia de Saquisilí” Si bien, he tratado de hacer un acercamiento minucioso a los archivos, pues la información se dispersa en varios documentos.

Hacho. Según Udo Oberem la presencia de los caciques en la administración colonial era fundamental para fortalecer la producción de las haciendas sin uso de la violencia.

La hacienda de Tilipulo estuvo en manos de la dinastía Hacho durante mucho tiempo, esto se demuestra en el testamento de 1658 del cacique Bartolomé Hacho Pullupaxi quien reclamó los derechos sobre aguas a través de un documento de compra y venta para regadío de las tierras de Saquisilí, sin embargo, esto no tuvo una resolución inmediata por lo que en 1656 se instauró un plebiscito promovido por los Franciscanos de Saquisilí contra el clérigo de Toacaso con la finalidad de apaciguar sobre la división jurisdiccional de Saquisilí y Tanicuchí. En esa misma época heredó el cacique Andrés Hacho, hijo de Bartolomé Hacho el dominio sobre 11 ayllus pertenecientes a Saquisilí,⁷ después de su muerte heredó los bienes su hijo Julián Sacho de Narvaéz Choco, pero este no tenía sucesión legítima⁸ porque no era considerado un hijo legítimo. Por ese motivo, se otorgaron las tierras a Don Fernando Dávalos con la finalidad que direccionara las acequias de agua de estas tierras, mismas que se denominaban como la hacienda de Tilipulo.

La hacienda de Tilipulo en el siglo XVIII se convirtió en un obraje, pues en esta hacienda se fabricaban a manos de indígenas los hilos, ponchos y demás vestimenta, por lo tanto, era considerado un escenario principal para el crecimiento económico. El capitán Dávalos dividió la hacienda de Tilipulo para repartirla entre sus 8 hijos ocasionando que las tierras tuvieran varios propietarios, entre estos figuraron Bernardo de Gabanilla, quien cedió el derecho de dominio de los bienes al Padre Gregorio de Axze miembro de la Compañía de Jesús.⁹ Tras el terremoto de 1757 la hacienda de Tilipulo fue descuidada y sufrió un colapso económico generando ganancias de 442 pesos.¹⁰ hasta 1760 a pesar que proveía de productos a los mercados de Quito, Lima, Santa Martha, Cartagena y Panamá. En esa época la hacienda estuvo bajo la administración de Joan López de Galarza de la Compañía de Jesús.

Es necesario aclarar que a lo largo del siglo XVII y XVIII existieron varias haciendas de denominación similar. Tilipulo Poaló adquirida en 1720 por el padre Capellán de la Compañía de Jesús; Tilipulo Grande Saquisilí 1720 Padre Gregorio Axze Compañía de Jesús; 1720 Estancia Tilipulo Poaló de José Bustillos; Tilipulo de Ramón Joachin Maldonado 1722

⁷ Escritura de venta, Latacunga 23. 09 1711, Testamento Latacunga 17 06 1640.

⁸ Se adscriben las herencias a Julián Sacho Narvaéz Choco el 17 de junio de 1640, sin embargo, este era hijo natural de don Andrés Sacho con una conviviente soltera que tuvo antes del matrimonio con doña Juana Atagualipa (prima de Atahualpa) lo que le impedía suceder legítimamente a los bienes.

⁹ Archivo Particular de Latacunga Paredes Bautista.

¹⁰ Archivo Particular Eduardo Paredes Bautista.

corregidor de Latacunga. Todas estas extensiones de tierra fueron compradas años más tarde, exactamente en 1763 por el Marqués de Miraflores.

La inestabilidad de los propietarios, la acumulación de desastres naturales como la erupción del Cotopaxi en 1768 y la ordenanza de realizar la numeración a las propiedades que estaban adscritas a la corona generó desconfianza sobre los indígenas del lugar hacia los terratenientes de los obrajes de Tilipulo. Los indígenas del lugar interpretaron esta ordenanza como un pretexto para imponer nuevos impuestos, ocasionando una sublevación liderada por 19 mujeres indígenas que fueron apresadas de las cuales, se desconoce el lugar dónde fueron recluidas.¹¹ En los contextos históricos y regionales las mujeres indígenas tuvieron un rol protagónico al denunciar los abusos de los hacendatarios, aunque “las mujeres indígenas no iban a las cortes muy a menudo para los juicios entre hacendados y trabajadores, pero en ocasiones sus voces podían ser oídas” (O’Connor 2016, 220). Si bien, estos sucesos reafirman que desde siempre el género reforzaba el sistema de haciendas.

En marzo de 1877, las tierras que habían pertenecido al Marqués fueron divididas y repartidas entre Don Carlos Choco de Espinoza, los indígenas Gregorio Rocana, su esposa María Vargas y al segundo Marqués de Miraflores. Según León (2020), estas haciendas se denominaron Tiobamba, Rumipamba, Chaluá, La Provincia y Salamalag Grande Santa Inés.

Posteriormente, las haciendas se convirtieron en propiedades del señor Marqués Escalera España, quien regresó a su ciudad de origen España dejando a cargo de sus posesiones al señor Rosalillo Gallo, quien heredó sus bienes a sus hijos Alejandro Gallo Almeida, Manuel Gallo Almeida y su esposa Matilde Gallo Almeida. En el testamento se cita lo siguiente. “Declarado que mi patrimonio se compone de los bienes que voy a enumerar. Las hacienda Salamálag Grande anexa, llamadas Atapulo Santa Inés, Chilla Pata Calera, Yanahurco, Manchacazo, Guangaje; Hacienda La Provincia”¹².

A la muerte de Alejandro Gallo las haciendas se anexaron al patrimonio de la Universidad Central. De acuerdo al decreto expedido por la Asamblea Nacional Constituyente de 1944 – 1945 esta institución tomó facultad en la administración de los bienes. Con la administración de la Universidad Central las condiciones de vida de los indígenas no mejoraron, pues las tierras fueron trabajadas bajo la dinámica de explotación y sujeción.

¹¹ Sublevación de los indios de San Felipe de Tilebulo. AHN sección haciendas 1771.

¹² Archivo Particular de Latacunga Paredes Bautista. Fotocopia del testament Original.

El arrendamiento de las haciendas no únicamente benefició a los arrendatarios, sino además a la Universidad porque todas las ganancias de arrendamiento sostenían a la escuela de agronomía. En el año 1952 la escuela ganó 530.870 sucres por arrendamiento de las haciendas. En las actas se registra que las haciendas ubicadas en la parte alta como Salamalag Grande tuvieron ganancias por 201.000 sucres, mientras que las haciendas bajas ganaron 220.500 sucres.¹³ En ese sentido, el arrendamiento de las haciendas era viable tanto para terratenientes como para la escuela de agronomía, misma que funcionó gracias a las rentas.

El auge económico dentro de las haciendas se edificó gracias al trabajo que realizaban los varones y mujeres indígenas. En las actas diarias que corresponden a la hacienda Salamalag Grande se registra la producción de leche por parte de varones indígenas y de telares a cargo de las mujeres. En un solo día con fecha del jueves 14 de 1964 el indígena Eucebio recogió 33 litros de leche, mismos que fueron vendidos cada litro a 21 sucres al señor José Bolaños, a su vez, en el mismo día el indígena Eucebio recogió 5 costales de cebollas vendidos a don Cafles Esteban.¹⁴

A pesar de las ganancias económicas, los arrendatarios de las haciendas de la Universidad Central no pudieron tener control sobre los indígenas quienes se sublevaban constantemente. Para retomar el control de las haciendas se concedió al alemán Andrés Ruhrig la administración de las mismas desde 1957 a 1960.¹⁵ No obstante, los malos tratos hacia los indígenas ocasionaron que Ruhrig tenga varias denuncias. En un juicio se manifiesta que el señor Andrés Ruhrig ha golpeado a indios de las haciendas de Guangaje, la Provincia, Salamalag y anexo Atápulo. El señor Matías Ante denuncia que no hay comida para los indios y que su caballo blanco ha sido capturado, golpeado y negado de alimento por el señor Andrés Ruhrig.¹⁶

El aumento rentable de las haciendas y la explotación de huasinpungos y yanaperos ocasionó sublevaciones en varias haciendas. Kaltmeier (2007) realizó un estudio sobre las sublevaciones indígenas en las haciendas de Saquisilí y accedió a información a través de historias orales que los comuneros narraron. Entre sus investigaciones destaca el caso de Manuel Vargas, un indígena que fue asesinado a finales de 1950 por su patrón y dos mayordomos, ante ese hecho los indígenas huasinpungos se organizaron para denunciar este

¹³Actas del Congreso universitario, presupuesto de la escuela de ingeniería Agronómica “Gallo Almeida”. Año 1952

¹⁴ Archivo Nacional del Ecuador. Haciendas. Caja 8, expediente 4.

¹⁵ Archivos Jurídicos y la Procuraduría de la Universidad Central, folder “Haciendas”

¹⁶ Archivo Jurídico de la Universidad Central, folder “Haciendas”.

caso. La organización de esta insurgencia estuvo dirigida por Eliseo Vargas, un dirigente de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y con la ayuda de los abogados Nieto Moreno, Modesto Rivera y Milton Reyes, quienes pertenecieron a organizaciones socialistas y llevaron el caso al tribunal.

Además, como forma de resistencia los indígenas se apropiaron de tierras uso de la Ley de Comunas¹⁷ promulgada en 1937. Sin embargo, entre los años 1957 y 1964 los terratenientes solicitaron que se haga el uso de la fuerza pública para el castigo y desalojo de los indígenas. Con esta situación, la Universidad Central intentó vender las haciendas, pero no se logró hasta que el 28 julio de 1964 el rector de la institución declaró que únicamente las haciendas de Yanahurco y Salamag Grande se encontraban arrendadas.¹⁸ Esta situación no fue obstáculo para que los indios fundaran comunas.

En 1965 los huasipungueros de la hacienda Salamag Grande y Yanahurco reclamaron los títulos de propiedad. Esto permitió la creación de 11 huasipungueros de la hacienda Salamag Grande y 34 huasipungueros de la hacienda Yanahurco. A cada huasipunguero se le otorgó 28 hectáreas para la construcción de viviendas y producción agraria. “Los primeros registros de traspaso de tierras beneficiaron a los hijos varones de los huasipungos, arrimados y piqueros del titular, excluyendo de las herencias a las mujeres hijas o esposas de los huasipungos” (Bedoya y Sánchez 1986, 231). Fueron únicamente las mujeres acaudaladas quienes tenían posesión de las tierras, sin embargo, por la situación económica de los huasipungueros las mujeres no tenían acceso a las tierras, por lo que fueron los varones quienes tenían el tutelaje. En 1968 la señora Dolores Frías dueña de algunas parcelas de tierras en Yanahurco, arrendó sus propiedades a don Sergio Andrés Pazmiño. En el contrato de arrendamiento se establece el uso de tierras, personas que viven dentro de ellas y animales para la producción por un valor de 7.000 sucres mensuales por los próximos seis años, en caso de no cumplir con las estipulaciones se anulará el contrato de arrendamiento y además don Sergio Andrés Pazmiño deberá pagar una indemnización de 10.000 sucres.¹⁹

Si bien, hubo desigualdad social entre indígenas y criollos, reflejándose el poder que sostuvo la mujer acaudalada sobre varones y mujeres indígenas de los huasipungos.

¹⁷ En 1937 en Ecuador se expidió la Ley de Organización y Régimen de Comunas que permitió que todo poblado –que hasta ese momento no se enmarcaba en la división territorial de provincia, cantón o parroquia–, después de cumplir con ciertos requisitos se reconozca como comuna.

¹⁸ Acta del congreso universitario de la Universidad Central fechado el 28 de julio de 1964.

¹⁹ Archivo Nacional del Ecuador. Haciendas Caja 9, Expediente 12.

Con la Ley de Reforma Agraria y las sublevaciones indígenas, personajes como Rafael Toapanta empezaron las demandas para reclamar las tierras que hoy conforman Cochapamba y que habían pertenecido a sus ancestros; este proceso duró alrededor de siete años para la legalización de las tierras. En 1972 con ayuda del abogado Jorge Crespo se delegó una comisión para que las tierras sean devueltas a tres familias. Toapanta, Toctaxi y Ayala, quienes se encargaron de limitar las comunidades de la zona de Cochapamba. La parcelación de las tierras tuvo obstáculos, porque los dueños se negaron a devolver las tierras, reprimiendo a los comuneros y haciendo uso de la fuerza policial y paramilitarismo.

A uno cuando llegaron los morenos habían violado a una niña todavía, tal llamado hija del don Miguel, él estando en conflicto ha ido a coger leña en Tusualó, y él estando cogiendo leña, los morenos les agarran, les amarran en un palo, les crucifican, y empiezan a quemarles a tal persona, a don Miguel. Y luego los siete morenos le violan a la muchacha.²⁰ (Kaltmeier 117, 2008).

Tras estos acontecimientos, se logró la fundación de la parroquia Cochapamba en 1989. Esta parroquia rural es una de las más jóvenes del cantón Saquisilí y se conforma por comunidades indígenas, que como ya mencioné en un apartado anterior, históricamente se ha caracterizado por ser un espacio indígena.

Los antecedentes históricos demuestran iniciativas organizativas en favor de sus comuneros, estas redes de resistencia inicialmente no fueron escuchadas por el Estado, ocasionando que se organizaran tribunas indígenas durante la noche a escondidas de los terratenientes y hacendatarios para la recuperación de tierras.

El inconformismo de los indígenas desató constantes luchas que se hicieron sentir en 1990. Desde el páramo de Cochapamba y demás zonas del país se organizó el levantamiento indígena bajo la consigna “Ni una hacienda en el 92”. A partir de ese momento las comunidades han empezado a actuar como una red de apoyo entre comunas.

Como hemos visto, los pueblos indígenas han sido excluidos en todos los ámbitos de la esfera pública, sin embargo, a partir de los años 90 se inicia un proceso de irrupción contra el Estado. El levantamiento de 1990 y 1992 tuvo la representación de hombres y mujeres de las comunidades indígenas del cantón Saquisilí “los hombres organizaban la movilización, pero

²⁰ Entrevistas realizadas por Kaltmeier 2008 en las comunidades de Saquisilí. El autor hizo uso de historias orales para cartografiar la realidad de la zona desde 1930 a 2006.

las mujeres también tenían una participación moral” (Kaltmeier 2008, 210). Esta organización permitió que se denuncien los conflictos de tierra dentro de las comunidades indígenas.

En 1993 y 1994 los indígenas del sector fueron pioneros en organizarse para protestar en favor del Seguro Campesino y contra la Ley de Tierra y Agua. Esta ley buscaba retomar la reforma agraria de los 60 para direccionar los regadíos de aguas hacia las haciendas que aún quedaban en el sector. Estas movilizaciones fueron reprimidas por el paramilitarismo “sobrevolaban helicópteros para bombardear las casas campesinas de toda la zona” (Guarderas en Kaltmeier 2008, 227).

Con la Constitución de 1998 se reconoce a los indígenas como ciudadanos desde una lógica multicultural, por lo tanto, se establecieron grupos étnicos para reconocer las diferencias culturales en la ciudadanía. Además, se reconoce un modelo de educación intercultural bilingüe para los pueblos indígenas. A pesar de estas reivindicaciones de derechos por parte de comunidades indígenas de Saquisilí, la pobreza continuaba siendo uno de los principales problemas “entre 1995 y 2000 se incrementó el número de pobres de 3,9 a 9 millones, lo que significa que el 71% de la población cayó bajo la línea de pobreza” (Kaltmeier 2008, 230).

Como vemos Cochabamba tiene una importancia relevante en la historia, porque es un espacio de luchas, de colonialismo y dominación. En este contexto se puede apreciar la categoría de raza como símbolo de orden social, excluyendo a los indígenas de las esperas públicas y ejerciendo violencia estructural sobre ellos. Por otro lado, vemos que las mujeres en Cochabamba históricamente estuvieron limitadas a ejercer sus derechos por su condición de género.

Capítulo 2. Biografías. Infancia comprometida con la familia

Las mujeres que nos cuentan sus historias de vida tienen más de 65 años de anécdotas, tristezas, alegrías, fracasos y retos. Recopilar la memoria de las mujeres indígenas de Cochapamba consistió un trabajo no lineal, sino una serie de encuentros donde los recuerdos iban y venían. Por eso, he intentado organizar los recuerdos de acorde a las etapas de vida, empezando por la infancia hasta la madurez y considerando el contexto histórico, social y cultural de la época en que se desarrollaron las vidas de estas mujeres, con la finalidad de apreciar cómo algunos sucesos influenciaron en la vida individual y comunitaria de cada mujer.

La infancia de las mujeres está marcada por los aprendizajes de situaciones, roles y acontecimientos locales. Las mujeres que cuentan sus historias de vida nacieron en medio de luchas indígenas que se dieron en espacios de las haciendas, se criaron en familias numerosas en donde las madres se encargaban de las tareas de cuidado y a su vez, laboraban en los obrajes de los hacendatarios. Cuando las madres se ausentaban del hogar para cumplir con las obligaciones laborales en las haciendas, las hijas asumían los roles de la madre dentro de los hogares. Durante la infancia, el tiempo estaba distribuido en el cuidado del hogar, agricultura y crianza de animales. Así comenta Victoria. “Yo soy de Guangaje pero migramos cuando yo tenía cinco o cuatro años, ahí los indios hacían revueltas y por eso nos castigaban a todos. Migramos todos, mis papás, mis hermanos, yo soy la segunda hija y mi hermano es el mayor, yo crié a mis otros hermanos hasta grandes” (Entrevista a Doña Victoria, Cochapamba, agosto 2023).

En los estudios que realiza Kaltmeier (2008) acerca de las haciendas menciona que la hacienda de Guangaje era conocida por las revueltas que los indios organizaban en contra del hacendatario el comandante Dueñas a causa de los malos tratos y violaciones que recibían. Estos acontecimientos ocasionaban que los indios en descontento por lo sucedido migraran a otras haciendas. La hacienda de Guangaje colindaba con la hacienda de Salamalag Grande, hoy conocido como la comunidad de Llamahuasi, y ambas pertenecientes a la universidad central, pero con diferentes dueños.

En noviembre de 1965 los habitantes huasipungos de las haciendas de la Universidad Central iniciaron un proceso de reclamación de tierras, teniendo este reclamo bases en la reforma agraria de 1964. La ley estipulaba la parcelación de las haciendas para adjudicarlas a

campesinos precaristas.²¹ Esta ley dinamizó las luchas indígenas ocasionando el nacimiento de organizaciones políticas que velaron por el cumplimiento de dicha ley. En medio de las agitaciones sociales dentro de las haciendas se desarrolló la infancia de otras mujeres indígenas de la zona actual de Cochapamba. “Nací aquí en Chila Pata, soy la penúltima de todos mis hermanos. Nosotros trabajábamos en las haciendas de Salamalag, ahí íbamos todos. Con mi mamá solíamos trabajar sacando lanas de borrego para dar a patroncito y ellos eso vendían” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023). Este testimonio acerca del trabajo infantil en las haciendas se reafirma con otra anécdota de una mujer del sector. “Yo soy de aquí de Cochapamba, antes que se llamara Cochapamba todito era conocido como la hacienda de Salamalag de lo que me contaba mis hermanos y papás, Yo nací cuando todo esto eran dueños los de la Universidad Central” (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Si bien, la hacienda Salamalag Grande se convirtió en el escenario de la infancia de Victoria, María y Laura. Es interesante cómo la ley de reforma agraria proponía eliminar las condiciones precarias de producción dentro de las haciendas, en este caso, la hacienda de Salamalag Grande se había caracterizado por su producción de lanas y crianza de ovinos a pesar que era una de las haciendas más pequeñas con apenas 25 hectáreas. Si bien, la productividad de las haciendas se logró en base a la fuerza de trabajo, Kaltmeier (2008) menciona que el concertaje fue clave para consolidar la fuerza de trabajo en las haciendas, pues los hacendados o huasicamas entregaban a la familia indígena una pequeña parcela como forma de pago por el trabajo que realizaban dentro de las haciendas. Estas condiciones detonaron la organización de los indígenas.

Escuché varias veces a mi papá conversar con mi mamá acerca de los tratos que recibían en el trabajo, mi papá se dedicaba al ganado y mi mamá a las cosechas. Recuerdo ver a mi mamá y otras señoras reunirse para ir a las cosechas y llevaban comida, yo ya quedaba despierta para atender a mis hermanos, porque en la tierra que era de nosotros teníamos sembrado poquito para nosotros. Después nació mi hermana, ella se quedaba en casa con mis hermanos y yo me iba a las siembras con mi mamá, porque decían que tocaba producir más para que alcance para vivir (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Si bien, los tiempos de las haciendas demuestran que estas instituciones se sostuvieron debido al trabajo que realizaban los indígenas. A medida que las familias iban incrementando con un nuevo miembro, se designaban actividades para la producción familiar y comunitaria. También es notorio que las mujeres mantenían una organización interna dentro de las

²¹ La Ley del 64 se constituyó en el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización IERAC. Esta ley buscaba, en lo personal, de alguna manera apaciguar los levantamientos indígenas en el interior de las haciendas, pues estas revueltas tuvieron bases en los ideales políticos de izquierda. La adjudicación de tierras se convertiría en un amortiguador para las revueltas.

haciendas, lo cual les permitía asegurar la producción laboral y de esa manera cumplir con las obligaciones que les debían a los hacendados. Además, las mujeres sostuvieron una importante figura dentro de las revueltas, pues durante las noches se reunían mujeres indígenas para organizarse con el objetivo de la liberación de las haciendas.

Una amiga de mi mamá organizaba las reuniones con el esposo, siempre comentaba que en otras haciendas hacían revueltas y que la ley de reforma agraria les iba a permitir tener tierras para ellos. Recuerdo que cuando no podía ir mi papá, iba mi mamá y a veces dando leche a mi hermano lo llevaba (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Los indígenas recurrieron a las horas de la noche para poder gestar las revueltas que permitirían la liberación de las tierras, como menciona Apawki (2021) los indios debieron organizarse lejos de los ojos de los hacendados, pues el uso de la lengua kichwa ya no era una estrategia confiable para organizarse frente a los hacendados sin ser entendidos, esto podría esclarecer las causas para la liberación tardía de la hacienda Salamalag Grande.

Yo tendría unos 12 años y recuerdo levantarme en la madrugada porque escuchaba murmullos por detrás de casa, asustada me levanté y vi que mis papás no estaban. Luego sentí pasos de indígenas caminando cuando me asomé por la puerta y vi que había bastantes indígenas, hombres y mujeres conversando. Después mi mamá me comentaba que los indígenas ya no querían recibir esos tratos y que sabían que tienen derechos, porque en otras haciendas ya se habían levantado los indígenas y mandaron sacando a patrones (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Durante 7 años la hacienda de Salamalag Grande gestionó a través del señor José Arévalo Totasig la liberación de las tierras de la hacienda, dicha actividad se ejecutó en horas de las noches sin que los patrones se den cuenta. El 22 de noviembre de 1971 algunas tierras de la ex hacienda Salamalag Grande tuvo que ser entregada a algunos indígenas del sector, no obstante, este proceso estuvo obstaculizado por la familia Bautista, dueños de las haciendas Salamalag Grande y Guangaje.

Mi mamá me dijo que había una reunión y que fuéramos. Fui con mi mamá yo tenía 10 años y desconocía a algunas mujeres que estaban reunidas, escuché que decían que ya habían hablado para comprar las tierras pero que los dueños no querían vender. Después tuvimos problemas por las aguas, porque no nos querían dejar agua para los cultivos ni para criar animalitos. Hubo unos señores que eran como evangélicos que pertenecían al Estado y ellos nos ayudaron para que tengamos agua en las tierras (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Si bien, las mujeres indígenas desde siempre se organizaron para la lucha por sus derechos, pues ellas no únicamente laboraban en las haciendas, sino que su trabajo se articulaba a las labores domésticas “las actividades domésticas eran de hecho entrelazadas con la producción de la hacienda” (O’Connor 2016, 209). A pesar de las variadas actividades realizadas, las mujeres eran consideradas como trabajadoras informales para evitar el pago de salarios y sus obligaciones dentro de las haciendas eran designadas en función del género. “A veces estábamos cocinando y llegaba cualquier enviado por el dueño de la hacienda para decir que necesitaban limpiar o algo y entonces dejábamos de hacer cualquier cosa por ir” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

En el espacio de las haciendas las mujeres solían realizar las tareas de limpieza y eran los hacendados o esposas de los mismos quienes designaban las tareas diarias, dichas tareas basadas en la condición de género. O’Connor (2016) menciona que los hacendados determinaban la distribución laboral en las haciendas y dentro de los hogares indígenas con la finalidad de controlar el trabajo de las mujeres e hijos de los indios. Así las mujeres conocían sus obligaciones laborales con la hacienda y su familia, usualmente los hijos e hijas ayudaban para cumplir con los mandatos. “Mi mamá cuatro de la mañana ya estaba despierta para ir a trabajar en haciendas, yo quedaba a cargo de mis hermanos que vienen después de mí” (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023). Esta situación en donde las tareas que realizaban las mujeres indígenas se delegaban por los hacendados se refleja, en otra narrativa. “Una vez mi mamá asustada vino de trabajar, que los patroncitos han dicho que debe ir a una casa que tenía en Latacunga a limpiar y no quería irse porque allá les trataban mal y estaba preocupada por los hijos, por eso dejé a mi hermana a cargo de nosotros” (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Si bien, las experiencias de las mujeres denotan que la subordinación de ellas eran el reflejo de un existente patriarcalismo en las haciendas, pero también en el interior de los hogares. El hacendado establecía las labores diarias por condición de género y por el otro, los esposos indígenas eran quienes designaban las tareas dentro del hogar, esto podrían esclarecer la existencia subordinada de la mujer en dos espacios diferentes. Así O’Connor (2016) asegura que hubo dos tipos de patriarcados, el primero que subordinaba a las mujeres indígenas dentro de las haciendas, sin embargo, esto limitaba el control de los hogares y familias de los indígenas, por lo que se estableció que sean los varones de los hogares jefes naturales. Este orden jerárquico en los hogares se evidenció al momento de servir los alimentos, pues se atendían en primera fila a los padres e hijos varones de la familia. “Y pues... sí, sabe que sí. Mi mamá siempre decía que había que servirle a mi papá y hermanos varones primerito la comida porque

ellos venían cansados de trabajar y se iban primeritos. Y ahora que pienso, mi mamá también trabajaba y ella comía al último igual de nosotras” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

En el hogar, se enseñó que las madres e hijas mujeres debían satisfacer las necesidades de los hijos y hermanos varones, pues ellas tenían la obligación de proveer alimento para que los varones continuaran con el trabajo en las tierras, esto se sostuvo en las diferencias de género construidas.

Los roles de género fueron conductas aprendidas desde las primeras infancias, pues quienes hoy cuentan sus anécdotas rememoran sus infancias, mismas que estaban comprometidas con el autocuidado, los quehaceres domésticos, trabajo en haciendas y en los hogares.

Soy la primera mujer de mis diez hermanos, por eso siempre me quedaba en casa cocinando y cuidando animales cuando mi mamá se iba a trabajar, mi papá se iba con ella. A las 4 ya se iban, entonces yo debía cocinar, a los 6 años yo sabía hacer coladas para mis hermanos y mi mamá solía escaparse del trabajo para venir a cocinar, cuando había comida. Después aprendí a cocinar para que mi mamá no tenga que venir a vernos a nosotros, mi papá no venía hasta la noche después del trabajo (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Durante la infancia se establecieron roles por condición de género. Para las mujeres, las labores de cuidado son actividades que aprendieron desde pequeñas y que posteriormente se convirtieron en obligaciones que debían realizar con sus hermanos. En ausencia de la madre, las hijas asumieron el liderazgo en la organización familiar demostrando a través de este accionar que las prácticas por género son aprendidas y transmitidas de una generación a otra. Para O’Connor (2016) la asignación de los roles de género significaba que hubo una influencia de la masculinización en las relaciones entre indígenas. El varón indígena aprendió a mantener el control del hogar haciendo uso de la supremacía masculina sobre la mujer dentro del hogar, así mismo, las mujeres adaptaron conductas de subordinación que enseñaron a sus hijos.

Cuando nació mi último hermano recuerdo haber visto a mi hermana mayor quedarse en casa atendiendo a los animales, a mi papá y a mis hermanos varones, mis otras hermanas siempre ayudaban. Somos 4 mujercitas y 4 varones. Recuerdo haber visto a mi mamá llevar a mi hermano último en la espalda y yo caminando cuando entramos a una casa grande, mi mamá me dijo que íbamos a cocinar. Yo vi a mi mamá cogiendo leña para la cocina, mientras yo cuidaba a mi hermano yo tenía unos 6 años creo o menos tal vez (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

En palabras de Rubín (1997), la construcción del género desde la infancia está articulado a las estructuras sociales y mentales de un contexto histórico específico. Por ejemplo, en la época hacendal el trabajo infantil era designado en función del sexo, repercutiendo en el trabajo de cada niño que posteriormente se proyecta en la adultez. Si bien, dentro de la hacienda todo cuerpo que habitaba en ella debía obedecer y trabajar, para que esto se cumpliera madres y padres se encargaron de la supervisión del trabajo al designar las labores a sus hijos.

Para las madres indígenas fue necesario que los hijos aprendieran a laborar según su género, pues esto permitió la distribución de los quehaceres diarios y agrarios. En ausencia de la figura femenina, las hijas mujeres asumían la obligación de sus madres en el hogar, lo cual era más rentable para el crecimiento económico de las haciendas. Las actividades que realizaban las niñas dentro del hogar y haciendas facilitaron que las madres cumplieran con sus obligaciones en las haciendas.

Quando mamá y mi papá se iban, ya sabía cocinar, lavar y cuidar animales, entonces como era mujer y después de mi vienen dos hermanos yo decía lo que cada uno tenía que hacer, por eso tenía que saber hacer las cosas. Cuando no se sabía que poner a la comida para que aumente o cuando animalitos se enfermaban yo acudía a lo que mi mamita me había enseñado. Una vez una vaca no podía dar leche, ya ordeñábamos y no salía leche, entonces la revisé y vi que estaban grandes las tetas de leche, pero le dolían a la vaquita para sacarle la leche, me recordé lo que hacía mi mamita puse agua de manzanilla en las tetas de la vaca para que no estén grandes, luego de eso la vaca si dejó que le sacara la leche. Y el miedo que yo tenía porque ya pasaban a retirar la leche y yo no había sacado nada (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

El trabajo de las mujeres consistió en las tareas de cuidado, producción de bienes y servicios para la hacienda, sin embargo, de estas tareas los niños quedaban excluidos porque estaban destinados a la producción de tierras junto a sus padres. En este caso, el ordeño fue una actividad de producción que se aprendió en la infancia y que sirvió para cumplir con la obligación en las haciendas, pero también serviría posteriormente en la vida adulta de las niñas. Al parecer el ordeño fue una de las principales prácticas dentro de la hacienda de Salamalag Grande que realizaban las mujeres e infancias. “Cuando hacíamos tareas como estas (actividades de ordeño), mi papá nos decía que tengamos cuidado que son actividades de hombres pero que nosotras debemos aprender y mandaba a mi hermano mayor que me ayude cuando yo venía cargando cántaros de leche, pero todos los días hacía sola porque mi papá siempre andaba con él” (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

La productividad de la hacienda recaía en la fuerza de trabajo indígena, en especial las infancias y mujeres, pues en varias ocasiones tuvieron la obligación de ayudar a los padres indígenas para completar el trabajo diario. En el caso de las niñas no se restringió el trabajo a la vida doméstica, no fue novedad que las niñas trabajaron en el ordeño, telares, empleadas domésticas y labores de cosecha en la chakra. Estos testimonios demuestran que las infancias, no sólo estuvieron comprometidas con las tareas del hogar, sino también con la producción hacendal. A través de estas prácticas se buscó transformar las niñas a futuras buenas mujeres y madres.

La transmisión del conocimiento de las madres a las infancias fortaleció que las niñas aprendieran prácticas y conocimientos comunitarios. La mujer fue un vehículo para transmitir los conocimientos hacia sus hijos, si bien, estos tendrían mayor contacto con su madre, pues ellas son quienes realizaban todas las actividades diarias acompañas y ayudadas por sus hijos. “Mamá siempre nos enseñaba cómo tenía que fajar a mis hermanos cuando eran bebés. Yo me hacía cargo de mis hermanos por eso aprendí todo para saber cuidar. Las aguas de manzanilla con chicha y huevo aprendí a hacer para dar a mi papá cuando le dolía el estómago” (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

La sustitución de la hija sobre la figura de la madre está cargada de conocimientos comunitarios que le permitan ejercer la figura de madre y mujer de forma eficiente en la vida rural. Por eso, era necesario que las madres brindaran las herramientas necesarias para que las niñas puedan desarrollarse como cuidadoras. Estas acciones estuvieron reforzadas por los discursos políticos para el sostén de las haciendas, pues la figura de la mujer se centró en la maternidad y el cuidado de los otros, esto era propio de su condición de género. “Yo aprendí todo viendo a mi mamá cómo hacía las cosas y a veces porque nacía en una misma o como dicen, mmm... por instinto una aprende a hacer para servir” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023). Así mismo. Mi mamá cuando no estaba decía tú cocinas, dejas viendo animales y ya nos dejaba tareas para el día, cuando ella llegaba ya estaba todo listo. A lo que mi mamá dejaba la casa yo y mis hermanas ya quedábamos despiertas (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023)

Con cada vivencia diaria la infancia se convirtió en una época de aprendizajes, cada situación permitió que las niñas desarrollen habilidades para la solución de los problemas. Así mismo, las obligaciones con la hacienda y el hogar las limitaba para acceder a la educación, a pesar que el acceso a la educación inició tardíamente, pues entre el trabajo y los estudios prevalecían las labores diarias que permitieron el aporte económico. Prieto et al(2005) establece que en la sierra ecuatoriana en la época hacendal las mujeres tuvieron poco acceso a la escolaridad, debido a que las mujeres estaban comprometidas con las tareas de cuidado, sumado a eso el trabajo que realizaban dentro de las haciendas.

Yo no fui a la escuela, no había espacio para nosotras las indígenas. Nosotras teníamos que cuidar de la casa cuando los papás no estaban. Creo que por eso no entiendo el castellano, porque después mis hijos cuando fueron a la escuela aprendieron el español. Yo soy kichwa y sólo conversaba con indígenas igual a mí (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Dentro de las haciendas que pertenecieron a la Universidad Central se creó la primera escuela agraria, sin embargo, el acceso a esta era únicamente para mestizos por lo que los indígenas no tuvieron acceso a ella. En los años 1970 tras la disolución de las haciendas, en las zonas de Zumbahua y Saquisilí hubo las primeras escuelas indígenas promovidas por los Salesianos, sin embargo, las mujeres tuvieron un acceso limitado a la escolaridad, porque desde la infancia dedicaron su tiempo en las actividades domésticas y comunitarias.

Las mujeres indígenas de las zonas altas de Cotopaxi encontraban obstáculos para ingresar a la escolaridad. Entre el trabajo y los estudios debían priorizar las tareas domésticas y la búsqueda de la devolución de las tierras. Aunque la primera escuela indígena se instauró en Saquisilí con ayuda de la organización indígena y los salesianos a través del proyecto “Quilotoa” esta se encontraba a dos horas de camino desde las zonas altas de las nacientes comunidades, así mismo, surgió la dificultad del kichwa para la alfabetización.

Mi mamá quería que yo estudie, una vez escuché que conversaba con mi papá y dijo “que intente ella estudiar porque sus hermanos no pudieron” pero mi papá no quería que yo estudiara dijo que más hacía en la casa. Yo me salí de la escuela primerito porque no entendía, yo hablaba kichwa y otros niños también, pero no entendíamos, recuerdo que dejé de ir y empezaba a decir a mis papás que prefería ayudar en la casa (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Si bien, la alfabetización a las comunidades indígenas sentaba bases en la pedagogía liberadora de Paulo Freire, pero estuvo obstaculizada por la lengua. La escolaridad iniciada con los salesianos decidió implementar una educación que permita la inserción de las personas indígenas, sin embargo, esto no aseguraba la permanencia de las personas dentro del sistema escolar. Las mujeres indígenas fueron quienes abandonaron la escolaridad, debido a las limitaciones culturales que encontraron y especialmente por las obligaciones que cumplieron con el hogar.

De igual manera, María piensa que si hubo diferencia entre ella y sus hermanos sobre el acceso a la escuela. “Mi hermano último, él si acabó al menos la escuela, pero yo no fui, tampoco había la posibilidad de ir, pues alguien debía hacerse cargo de la familia. Cuando mis hermanos se

casaban, los que quedábamos en casa con mis papás ayudábamos” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Las mujeres indígenas de las zonas altas de Cotopaxi tuvieron dificultad parera acceder a la escolarización durante las haciendas y tras la disolución de esta, aunque los programas de alfabetización buscaron mejorar la vida de los indígenas se encontraron dificultades por factores culturales y de idioma. En las historias de vida, se refleja que la lucha colectiva por el acceso a la alfabetización tuvo beneficios, pues los hombres de las familias tuvieron acceso, pero las mujeres fueron limitadas. Es interesante identificar que desde las infancias hubo una aprensión de sus obligaciones con el hogar, pues las niñas estaban comprometidas principalmente con su rol de cuidadoras, ocasionando que este sea motivo para abandonar la escolaridad.

Durante las infancias, las mujeres experimentaron prácticas cotidianas basadas en la diferencia del género, pues desde pequeñas se incentivó la permanencia e importancia de las mujeres en la organización familiar. Tanto niños como niñas ejercen el rol que los padres ejercían durante su ausencia, a través de esa práctica se podía sostener la economía familiar, pues la ausencia de la figura paterna o materna no era justificación alguna para dejar de producir.

Se puede evidenciar que las infancias estuvieron comprometidas con el crecimiento económico de las haciendas y el sostenimiento de la economía familiar. A través de las figuras maternas y paternas, las niñas aprendieron y desarrollaron habilidades para la subsistencia, así mismo, con la práctica se formaban futuras mujeres comprometidas con el cuidado, la labor doméstica y el trabajo no remunerado. También es evidente que las mujeres en conjunto con las infancias fueron claves para que las haciendas incrementaran la productividad, pues cuando el jefe del hogar no cumplía con su carga labora, eran las esposas e hijos quienes estaban en la obligación para cumplir con el deber de las haciendas, convirtiéndose en una reserva de fuerza de trabajo para el naciente capitalismo.

Desde la época hacendal se vislumbra una naturaleza de opresión y subordinación hacia las mujeres. Este sistema de opresiones configuró una sociedad jerárquica por género que se naturaliza dentro del hogar, así por ejemplo se encuentra la subordinación de la mujer frente a cualquier figura masculina. Para Rubín (1997) el sexo y la identidad de género en la infancia son un producto social que es útil para la producción económica.

Las condiciones laborales dentro de la hacienda no fue la única limitante para que las mujeres accedieran a la educación o a cualquier otro servicio, pues el compromiso de las infancias con el hogar también era un impedimento. Es claro, que la urgencia de un crecimiento económico en todos los espacios requería de una reserva de fuerza de trabajo ejecutada por los infantes y las mujeres, pues esta resultaba ser una obra de mano más barata comparado a los varones indígenas. Tras este sometimiento y la evidente desventaja en la que se encontraron las mujeres, se organizaron y se articularon a las labores de sus pares para alcanzar la liberación de tierras y acceso a servicios públicos.

Capítulo 3. Violencias en la vida familiar adulta

No puedo irme me dijeron que desde que me casé
tenía la obligación de quedarme con él.

-Doña María, 2023.

La violencia contra las mujeres indígenas en la edad adulta es una situación local, sin embargo, las experiencias de violencia son individuales porque cada mujer experimentó la violencia de diferente manera dentro del matrimonio y hogar. Si bien, las mujeres adultas que antes, en la infancia, experimentaron violencia ejercida por sus padres y hermanos, en esta etapa la padecieron por parte de sus parejas o cónyuges. Las mujeres que narraron sus experiencias sufrieron violencia en la edad adulta dentro de la vida marital. Pequeño (2009), define a la violencia doméstica como una forma de maltrato naturalizado en las familias y comunidades, además considera a ese accionar como un ejercicio de poder, domesticación de la mujer y control de la autonomía.

Paras estas mujeres, el matrimonio se convirtió en una vía de escape frente a la violencia que era ejercida por sus padres y hermanos, esto explicaría la edad temprana para que las mujeres contraigan matrimonio. María menciona que conoció a su esposo a la edad de 16 años y prontamente se casó con él, pensando que era la mejor decisión que tomó para salir de la casa de sus papás, pues con esto tendría su propio hogar. Esta situación se afianza en los postulados de Pequeño (2009) al mencionar que las mujeres indígenas ven al matrimonio como una vía de escape a las violencias que reciben por parte de sus padres. No obstante, en el matrimonio se ejercieron violencias desde el inicio, pero las mujeres habían normalizado ciertas prácticas.

Jovencita me casé de 17 años, ya sabía cocinar, cuidar animales. Todo sabía hacer, primero nos casamos y después quedé embarazada. En esa época no era bien visto por la comunidad una mujer embarazada antes del casorio, aunque también había casos de las mujeres que habían sido violadas. Una vez en la hacienda violaron a una niña por el patrón, yo creo que por eso a mi papá no le gustaba que nos lleven a estar a solas con los patronos, sólo esos casos nomás no decían nada aquí. En las misas que íbamos decían que las mujeres no debemos provocar a los hombres y que nosotras siempre teníamos que estar con los maridos en el hogar acompañando (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Las labores domésticas aparecen como un deber ser y hacer. Pequeño (2009) establece que los primeros años del matrimonio son de mayor violencia porque la mujer se encuentra en la edad reproductiva. En lo personal, considero que en esta etapa se busca el control sobre los cuerpos de las mujeres a través de la reproducción facilitando y afianzando el amoldamiento de las mujeres, este proceso estuvo acompañado por la intervención de la iglesia y la religiosidad con el fin de guiar a las mujeres a buenas esposas.

Las instituciones como la iglesia tuvieron mucha influencia en la conformación de las familias, inculcándoles valores y aptitudes para que puedan ser incorporadas en la identidad nacional. Las congregaciones de los salesianos y la congregación de monjas “Sagrados Corazones de Jesús”²² recorrían las comunidades desde Toacazo hasta Zumbahua en la parte occidental y zona altas de Cotopaxi para enseñar mediante programas congregacionales educación doméstica para las mujeres, así mismo, se inculcaba que los varones debían proveer económicamente en los hogares.

Me casé cuando tuve 20 años, todo era bonito hicieron una ceremonia arriba en la comunidad, ya estaba con guagua en el vientre por eso nos casamos, pero si nos queríamos. Ahí empezamos a tener nuestras cosas, pero él ya vino con plata para una media agüita que fue difícil comprar porque los antiguos dueños no querían vender. Cuando fuimos con mi marido a preguntar para que nos vendan nos mandaron sacando hasta perros soltaron, así que esperamos y tanto y tanto nos vendieron pedacito, ahí construimos casa, criamos animalitos y tuve a mis hijos. Ya cuando nos casamos lo conocí bien, empezaron las borracheras, me pegaba así de la nada, pero tampoco me quejo porque fue buen papá y nos dejó la casita. (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Aunque las mujeres en el sector eran consideradas malas o buenas mujeres por el pudor de sus acciones fuera del matrimonio, en algunos casos, cuando las mujeres después del hecho sexual se casaban con su novio no era motivo de juzgamiento. Si la mujer quedaba embarazada previo al matrimonio, los preparativos ceremoniales se apresuraban con la finalidad que las mujeres puedan mantener su buena reputación. También, se evidencia la obligación que contrae el futuro esposo dentro del matrimonio como portador de la economía familiar y que este se convierte en un amortiguador de la violencia doméstica. Stolen (1988) manifestó que la naturaleza masculina justifica el accionar del varón violento contra la mujer, esto explicaría que la mujer considere un mal por menor a la violencia doméstica.

²² Presencia de la congregación Sagrado Corazón de Jesús en Saquisilí 1880 al 2011. Archivo Alfredo Paredes Bautista.

En la investigación la mayoría de casos tuvieron una etapa bonita al inicio del matrimonio, pero a medida que avanzaron los años la violencia incrementó siendo el alcohol, las infidelidades y la desobediencia de las mujeres los detonantes.

Llevamos 47 años casados yo lo quería mucho, pero nos casamos y ya llegaba borracho del trabajo a pegarles a mis hijos por cualquiera cosa. Ya conforme ellos iban creciendo no se dejaban pegar, pero empezó a pegarme a mí. Cuando le conocí no pensé que fuera tan agresivo, aunque igual antes del casorio si me insultaba. (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

El alcohol es uno de los factores que intervienen para que el varón ejerza violencia sobre la familia. Según la Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil (ENDEIMAN, 2004) los episodios de violencia son desencadenados por el alcoholismo (60, 3% indígenas y mestizos 51%), se puede observar que en las comunidades indígenas se consume mayor cantidad de alcohol con respecto a la población indígena, esto podría deberse a las constantes festividades y ritualidades que se festejan en la zona. Durante las fiestas, en las *minkas*, en las labores agrícolas es común observar el consumo de chicha o sustancias alcohólicas que las mujeres reparten a los trabajadores. El alcohol, se considera como una fuente de energía; esta creencia se debe a que en las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana, según Saignes (1993) el maíz tiene un aporte energético superior a cualquier alimento y se consume en ciertas ocasiones de acuerdo normas establecidas en un contexto cultural.²³

Recuerdo la primera vez que me pegó, llegó borrachito wawas con miedo fueron a esconderse mi hija me ayudó a meterlo a la casa, pero le dije que no me gustaban los borrachos se puso bravo y mandó dando patadas y puñetes salí corriendo a la calle, pero era noche nadie dijo nada ni escuchaban como no habían muchas casas aquí y las que habían estaban lejos. Desde ahí, cada que sabía que estaba borracho me daba miedo, porque también me insultaba (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

También el alcohol es el reflejo de la continuidad de algunos factores históricos, la agricultura y las festividades son actividades que prescriben previo a la colonia y que persisten hasta la actualidad. Saignes (1993) el alcohol en las comunidades andinas era consumido en rituales culturales prehispánicos, por eso la borrachera era sinónimo de celebración y alegría, sin embargo, se puede identificar que esta práctica detonó violencias domésticas contra las

²³ Saignes estudia la relación que tiene el alcohol con la violencia comunitaria y doméstica en comunidades andinas del Ecuador. Además observó a través de la etnografía que las festividades, el trabajo agrario y las *minkas* son escenarios para el consumo de chicha que tras varios días de fermentación incrementa los niveles de alcohol en la bebida.

mujeres. Con el consumo de alcohol el varón se muestra como una figura violenta demostrando poder sobre el orden familiar.

Stolen (1988) el hombre es sexualmente agresivo en cualquier espacio, sin embargo, la agresividad aumenta sus niveles cuando se encuentra en estado de ebriedad, esto se debe a que según Saignes (1993) el borracho es agresivo porque se engrandece de sus logros, pues resiste el trabajo físico y además es portador de bienes materiales en el hogar. Cuando el varón entra en estado de ebriedad busca imponer una imagen masculina dentro del hogar a través de los golpes e insultos, dando como resultado atemorización en las mujeres e hijos. Laura también comenta que en algunos espacios de celebración deportiva como el volley se consume alcohol, por lo que en varias ocasiones causó que se ejerciera violencia doméstica, en estos espacios recreacionales los varones son el centro del espectáculo mientras que las mujeres están en casa atendiendo el hogar o se encuentran aisladas con sus hijos observando a sus cónyuges jugar.

En los casos que se analizaron hasta ahora la violencia doméstica en la edad adulta contra las mujeres indígenas de Cochapamba es ejercida desde la figura del cónyuge varón, quien ha logrado dominar a las esposas haciendo uso de la violencia física y emocional. El miedo que manifiestan las mujeres es el reflejo de sucesos episódicos continuos como los celos del varón hacia sus esposas.

Hasta ahora tengo miedo, antes vivían aquí mis hijos eran mi compañía ya se fueron, porque mucho el tayta les pegaba, pero hasta ahora me encierra. La primera vez que me encerró fue en abril del 90. Me agarró de la trenza, yo era churona y tenía una trenza linda larga, me la jaló y arrastrándome me metió ahí (señala el dormitorio de la casa), que hacía eso porque supuestamente tenía amante (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Los celos son la segunda causa que genera más violencia doméstica en el sector. En el PDOT (2019) se menciona que el alcohol y las infidelidades son las riñas más relevantes en el sector y que son ocasionadas por las festividades. Cuando el cónyuge piensa que la esposa le ha sido infiel se ejerce fuerza sobre el cuerpo femenino como medio para castigar. Stolen (1988) si los hombres sospechan que son víctimas de infidelidad suelen hacer uso de la fuerza física para someter a las mujeres, usualmente estos episodios suceden en la primera etapa del matrimonio porque la mujer se encuentra en edad más fértil y suelen ser consideradas como peligrosas

Cuando la infidelidad es ejecutada por el varón, las mujeres aceptan el hecho sin cuestionarlo porque es algo propio de los hombres y no afecta a la estructura familiar, en algunos casos la infidelidad del varón es perdonada o pasada por alto cuando no se han roto los acuerdos de responsabilidad económica con la familia por parte del varón “si dijeron vecinas que tenía moza no hice caso y no sé si sea verdad, pero no faltó dinero en ese tiempo que hubo los rumores” (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023). En cambio, la infidelidad de las mujeres no es bien vista en las comunidades puesto que pueden ser catalogadas como malas mujeres, además esto puede afectar a la estructura familiar

Uy hijita, aquí los hombres pegaban más antes que ahora cuando a ellos les llegaban chismes de que una andaba de falda alegre con algún otro varón de la comunidad, eso si era pisa segura. Una vez contaron que una señora que vivía en Jatun Era el marido había dado una palisa a la doña porque supuestamente ha tenido amante, y que era culpa de ella por abandonar el hogar. Yo creo que en parte estuvo merecido porque una se casa para aguantar, no para andar ahí faltando respeto al hogar allá los hombres si hacen eso, pero nosotras no, nosotras somos cuidadoras del hogar (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

En la zona de Cochapamba los rumores acerca de las infidelidades o supuestas infidelidades de las mujeres son el principal tema de conversación y juzgamiento. Aquí se evidencia que también existe un tipo de negociación acerca de las violencias que son aceptadas, pues cuando la mujer comete un acto de adulterio el castigo del varón hacia la mujer es justificado por las propias mujeres del sector, esto puede deberse a un adoctrinamiento del deber que tienen las mujeres con sus familias, pues como ya mencioné su comportamiento si afecta a la estructura familiar. Por otro lado, cuando la mujer es castigada por infidelidad el varón puede sentir temor de ser superado, por lo que el castigo es la manera de demostrar subordinación.

Pequeño (2006) y Stolen (1988) coinciden al mencionar que el sometimiento sexual en el matrimonio es la manera para conocer si la esposa es infiel, también esta estrategia sirve para someter a la mujer a una vida reproductiva que le imposibilite abandonar el hogar.

Y... pues que le diré, yo no podía tener hijos ¿si se acuerda que le conté?, pero siempre quería estar conmigo. Gritaba ¡Mujer cuando me vas a dar un hijo! Y por eso toditos los días intentábamos tener un hijo, como no podía hasta las comadres me ayudaban dando preparados para que quede embarazada (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023)

Cuando las mujeres entran en el matrimonio es obligación de ellas brindar hijos a los esposos, pues en estas comunidades de Cochapamaba los hijos son necesarios para poder tener un “verdadero hogar” sin embargo, cuando las mujeres son infértiles o tienen dificultad para

procrear pueden ser consideradas como “malas mujeres”. A veces es considerado como castigo divino por algún mal que hizo a alguien más. “Cuando una actúa para hacer daño a alguien más o van destruyendo hogar diosito castiga sin darles hijos” (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023). La finalidad del matrimonio es poder reproducirse según las normas establecidas, pues si una pareja no llega a tener hijos el hogar está incompleto. En sí, el acto sexual dentro del matrimonio se ejecuta como mecanismo de control a través de la procreación Ambrossi (2004) el deber de la mujer se sostiene en las exigencias de la comunidad y Stolen (1988) el embarazo es la prueba de que es una buena mujer. “Yo me casé, pero no quedé embarazada rápido, no podía tener hijos decían que era culpa de los remedios de las siembras que usábamos. Después de dos años tuve a mi hija” (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Cuando la mujer ha cumplido con el deber reproductivo el sexo ya no busca ese fin, sino que trasciende a la dominación del cuerpo femenino.

(...) ya no quería tener relaciones con mi marido, pero él cada que venía sobre todo borracho quería acostarse conmigo siempre decía “yo soy tu marido”. Ya cuando se murió quedé cansada de hombres, después me hice de otro compromiso hace unos 5 años, él era menor pero igualito, se me metía en la cama, una vez a la fuerza (empieza a llorar) (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Las lágrimas de Victoria dejan en evidencia que las secuelas de la violencia sexual quedan intactas, además que en las relaciones experimentadas se vulneró el derecho sobre su propio cuerpo. También se deja en evidencia que en las relaciones matrimoniales el abuso sexual se ejerce desde el hombre y que puede poseer a su pareja como un objeto. Ambrossi (2004) manifestaba que para el varón, la mujer es un objeto construido negativamente para poder dominarla, penetrarla. Al considerar que las mujeres son un objeto y no un cuerpo, la intención del varón será poseerlas y de esta manera reafirmar el control que tienen sobre ellas. No obstante, a medida que las mujeres envejecen la violencia sexual dentro de la vida conyugal se presenta en menor grado o desaparece, esto me hace pensar que podría deberse a que el objetivo de amoldar y someter a las mujeres en edad reproductiva se logró, por eso en la vejez las mujeres sienten algún tipo de alivio.

Pues que le diré, yo ahora en la vejez no experimento eso, antes no sé, pues... me da sentir hablar de esto, pero era mi obligación, siempre desde que me casé dijeron que mi obligación era con el marido. Pero... o sea si habían embecees que no quería porque estaba cansada de trabajar, pero ya pues, si no hacía era pelea o decía que tenía amantes. Hace años, por allá en

el 2010 no dormimos juntos y yo todas las noches atranco con ese ropero la puerta (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

A pesar que en la vejez son pocas las situaciones de vulneración sexual contra las mujeres, es evidente que el miedo de nuevamente ser violentadas persiste. Pequeño (2006) a partir de la menopausia existe un decaimiento de violencia doméstica, debido a que las mujeres en edad reproductiva según Stolen (1988) sentían que estaban en la obligación de brindar servicio al marido. Vivir con violencia en los entornos de los cuales no se puede salir genera miedo en las mujeres. En cada caso, se expresa incertidumbre, impotencia, obligaciones y deberes por parte de las mujeres, mientras se percibe una figura viril de autoridad y dominación en el varón. La cabeza de hogar recae sobre el macho y esta misma figura es la que se encarga de validar o anular la presencia y autonomía de las hembras

Otra de las causas que desatan la violencia doméstica es cuando la mujer o esposa no ha cumplido con los quehaceres domésticos que debe realizar a diario. Sin embargo, las mujeres han tenido que encontrar un equilibrio entre las tareas de cuidado y el trabajo agrícola, pues con esto se define si son o no buenas esposas y madres.

Desde chiquita siempre me he levantado a las 5 de la mañana, antes porque tenía que dar de comer a hermanos para ir al ordeño, ya me casé pero igual me levanto hasta ahora las 5. Es que antes claro tocaba ir a pastar vacas, ver las chakras con guaguas en rebozo. Unos se quedaban con la hermana mayor en la casa, y al último siempre lo traía en el rebozo porque si lo dejaba no comía yo tenía que darle leche porque a todos mis hijos los crié con leche mía. Era duro que el marido a veces borracho y otras bueno iba a ver las vacas pero gritaban a uno que se apure. Todavía me acuerdo por allá en el invierno del 98, era fenómeno del niño me caí por andar corriendo con la guagua atrás y marido atrás mío dejando dando con el palo y me gritaba inútil (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

La indígena está destinada a ejercer completamente su maternidad acompañándola de otras actividades que permitan la armonización de la familia. No existen circunstancias externas que hagan a las mujeres desistir de los deberes que tienen con la familia y sobre todo con sus cónyuges. Además, la perspectiva que se tiene sobre la imagen femenina indica que debe estar preparada y apta para cualquier situación o trabajo, por eso, al no cumplir con sus obligaciones recibe insultos como “inútil” con la finalidad de recordarle a la mujer que no ha sido capaz de sobre llevar su responsabilidad y que el golpe es una manera de castigarla.

Me acuerdo ahora que estamos hablando que una vez vino bravísimo, que disque porque no había vendido mucho en los costales de cebollas que van para la costa. Pateando al perro

incluso vino, que me dio miedo. Y yo pues no tenía para el almuerzo hice poquito y no aguantaba las piernas del peso de la guagua y empezó a gritarme que me apure abriendo la puerta. Abrí la puerta y me dio un golpe con la puerta al abrir. Ya cuando vio que me dolió empezó a pedir disculpas que no fue a propósito que la guagua si estará bien (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Indudablemente, el embarazo es una etapa en que las mujeres no se salvaron de ser golpeadas pues bajo esta condición mantenían la obligación de cumplir con las tareas de cuidado. Tras la violencia recibida, me pregunto cuál fue el motivo principal para quedarse en hogares donde las víctimas fueron ellas y sus hijos.

La principal reacción fue sorpresiva al escuchar que las tres mujeres coincidieron al mencionar que se quedaban en las familias por sus hijos. Aunque el miedo es una sensación constante en la cotidianidad de las mujeres, para ellas es fundamental mantener el orden de la familia, pero sobre todo, mantener su reputación, mi teoría se confirma con el postulado de Stolen (1988) las mujeres de la región andina continúan conviviendo con sus agresores porque temen ser alejadas de sus hijos y ser juzgadas por su propia familia como malas madres y esposas.

Una como madre hace lo que sea por los hijos, porque ellos son fuerza para uno para aguantar tantas cosas que pasan en el matrimonio. Me recuerdo que llegaba tarde de sacar habas unos costales grandotes grandotes. Cansada llegué a la casa no había quien cocine y ya venía marido. No me dejó descansar cuando dijo ¿ya está la comida? dije que no, ¡ay hijita! Se puso bravo pero por no pelear ni que me haga nada me levanté a cocinar y cuando terminé no comió, dijo que como demoré ya se iba a comer en otro lado. Pero yo ahora pienso que lo hacía de malo, porque siempre me hacía lo mismo cuando no estaba la comida y sólo comían mis hijos (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Así mismo, Stolen (1988) estableció que el factor económico no es el obstáculo principal para la separación, esto se reafirma con las expresiones de las mujeres “ya toca hacerse al dolor” si bien, cualquier sufrimiento es un mal por menor que puede sobre llevarse, siempre y cuando puedan continuar junto a sus hijos. En el pensamiento de las mujeres el rol de cuidadoras es fundamental en el sostenimiento de la familia, pues es una actividad que le compete únicamente a las mujeres. “Para ellas la casa y sus tareas las esperan, no como una obligación esclavizante, sino como parte de esta distribución que la cultura hace” (Ambrossi 2004, 73). Esa idea justificaría el accionar de las mujeres para soportar convivir con sus agresores.

No obstante, en algún momento de las primeras etapas del matrimonio las mujeres no toleraron la violencia ejercida por sus cónyuges, por lo que reaccionaron, en ocasiones de manera violenta para poder defenderse a sí misma y a sus hijos de los malos tratos de sus esposos. Cuando el pedir auxilio a vecinos de la comunidad no ha servido de ayuda para tranquilizar el ambiente violento, las mujeres optaron por emplear armas como sartenes, tapas de ollas, cucharones e inclusive palos de escoba para defenderse de la agresión.

Cuando ya le quité a mi hija la reacción en lo chumado fue que me quiso pegar, por suerte había estado la escoba a lado. Con la escoba le di y mandé sacando de la casa, ya después así mismo vino la mamá a decirme que no está bien andar mandando al marido de la casa, ya me tocó hacerle entrar (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

No siempre accionar por autodefensa durante episodios violentos ha terminado bien para estas mujeres, en ocasiones los golpes de ambas partes han terminado en guerras internas. “Ya me cansé de golpes por nada a mí y a mis hijos y le di con la tapa de la olla, él me devolvió golpe” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023). A pesar que las mujeres actúan en defensa propia, la suerte no se inclina a este lado de la balanza, pues recibieron golpes por autodefenderse y en otras ocasiones son juzgadas por no someterse a la violencia de sus parejas.

El análisis de los testimonios deja en evidencia que a pesar de los episodios de violencia y convivir con sus agresores, las mujeres sienten que están en la obligación de tolerar todo acto que las vulneralice. La violencia física y emocional afecta a las personas, dejándolas sometidas a cualquier acto que se le imponga. Es importante destacar que la violencia se afianza en los primeros años del matrimonio, etapa donde los celos, problemas económicos, obligaciones reproductivas y tareas de cuidado son detonantes para que el varón indígena someta a sus esposas.

También, la violencia es entendida como un coercitivo correctivo para educar, guiar y amoldar a las mujeres de cómo deben ser con su rol de madres y esposas. La imagen femenina es percibida como cuidadora del hogar, de ahí su importancia en el sostenimiento del hogar, pues si una infidelidad es cometida por la mujer, es catalogada como una mala mujer. Para la familia indígena la figura materna está adoctrinada a una imagen doliente, capaz de soportar cualquier situación que vulnere sus derechos. Mientras la mujer cumpla con todos los requisitos en el hogar es considerada una buena mujer, por tanto, no puede quejarse y debe estar preparada para afrontar cualquier situación que se impongan frente a ellas. Las situaciones que las mujeres deben saber sobre llevar son las tareas domésticas y el trabajo

agrícola, por eso debe cumplir sus tiempos para cumplir con sus labores diarias no remuneradas.

Por otro lado, el alcohol es uno de los principales problemas que desencadenan la violencia doméstica. Si el consumo de alcohol tiene una connotación histórica debido a las prácticas culturales del sector, entonces, me atrevo a afirmar que la violencia de género doméstica también se convirtió en una práctica cultural. Como se ha observado los rituales festivos, *minkas*, trabajos agrícolas y espacios de recreación están acompañados del consumo de alcohol, esto trae como consecuencia violencia doméstica en contra de las mujeres y sus propios hijos.

Ante la violencia que sufren las mujeres, decidieron actuar por si mismas para autodefenderse de los malos tratos, sin embargo, la intercesión de los padres ocasiona que los esfuerzos por alejarse de los agresores tengan resultados negativos. También, los ambientes de violencia se convierten en escenarios de batallas, en donde las mujeres deciden responder con violencia a sus agresores, estas situaciones no suelen terminar bien para ellas, por lo que deciden dejar de hacerlo. A medida que las mujeres avanzaron con su edad, los episodios de golpes disminuyen, pues probablemente se logró el amoldamiento de las mujeres, aunque estas recuerden a sus conyugues con desdén.

Capítulo 4. Trabajo y economía. territorios feminizados

Este capítulo explora las complejas dinámicas de trabajo y economía que afectan a las mujeres indígenas en Cochapamba. Se abordan temas como la estructura laboral y desigualdades en el trabajo indígena, impacto de las actividades económicas en las mujeres, disparidad económica entre géneros, impactos de eventos externos en la economía indígena de Cochapamba, violencia económica y feminización de la pobreza, migración como alternativa y sus consecuencias.

Después de la disolución de las haciendas, como mencioné anteriormente, familias indígenas lucharon por comprar algunos pedazos de tierra, mismas que hoy sirven de sustento para las familias. En cuanto a tenencia de tierras el 80% de la población es dueña de sus propias tierras, ya sea por motivos de compra – venta y apenas el 1% son arrendadas. Las tierras actualmente sirven para el cuidado y crianza de animales, y la producción agrícola de habas, papas y cebollas.

Tabla 4.1. Cantidad de cultivos por tipo, 2011

Cultivo	Superficie
Papa	32%
Cebolla Blanca	28%
Maíz Suave	22%
Brócoli	11%
Haba	3%
Fréjol	2%
	1%
Coliflor	1%

Fuente. MAGAP y SINAGAP, Diagnostico Cotopaxi (2011).

Las actividades agropecuarias son realizadas por la familia, distribuyendo las tareas entre esposo, esposa hijos e hijas indígenas, con la finalidad de vender el producto en los mercados

de Saquisilí los días jueves.²⁴ Usualmente son los varones o jefes de la familia quienes se dedican a la producción, mientras las mujeres se dedican a las tareas de cuidado en el hogar “Los hombres a la tierra, las mujeres a la cocina” es uno de los dichos que suelen decir los comuneros. Sin embargo, en la vida cotidiana de las mujeres este dicho no siempre es aplicado, pues es común que las mujeres trabajen las tierras ayudando a sus esposos.

Desde niñas se les inculcó las tareas que debían realizar para el sostenimiento de la economía familiar, por eso, a medida que crecieron y construyeron sus vidas con sus cónyuges reprodujeron las tareas que habían aprendido. Las mujeres son las primeras en levantarse para atender en el hogar y las últimas en descansar, después de haber cumplido con un día de labores.

Desde chiquita ya andaba cogiendo habas para ayudar a mis papás. Ahora ya no cosechamos habas (empieza a reír), pero si las cebollas. A las 4.30 había que levantarse a dar de comer al marido, mandar hijos a la escuela, los que avanzaron a estudiar pues y correr a sacar las cebollas, pastar las vacas. ¡Ay no! Las mañanas no alcanzaban para hacer tantísimo (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

La división sexual del trabajo en esta zona se caracteriza por ser rígida y a su vez flexible. En varias comunidades de la región andina ecuatoriana “hombres y mujeres se han adaptado fácilmente a los cambios de las relaciones de producción y condiciones de trabajo resultantes de la transición de la hacienda tradicional a la empresa familiar” (Stolen 1988, 9).

Cochapamba no es la excepción a este postulado, pues madres e hijos trabajan las tierras para obtener ganancias que les permita el sostenimiento de la familia. Me atrevo a afirmar que las mujeres son quienes llevan más carga diaria de trabajo, porque distribuyen su tiempo entre las labores de cuidado y producción de tierras. No obstante, es interesante observar que en algunas circunstancias el trabajo por condición de género no es rígido, por ejemplo, cuando a tareas de cuidado y negociación de productos se refiere.

Mi marido siempre fue a la chakra, a cargar para el camión y negociar en los mercados la venta de papas, habas y cebollas de todo lo que cosechamos. Claro que yo también ayudaba madrugaba para ir a trabajar, llevaba comida porque no avanzábamos a regresar para el almuerzo entonces llevábamos comida. Yo ayudaba y cuando tocaba bajar al mercado a

²⁴ El mercado de Saquisilí tiene una connotación histórica y cultural para las comunidades indígenas que viven de la producción y comercio. Este mercado existió antes de la colonia para realizar trueques, así mismo, años después con la creación del ferrocarril permitió que los productos sean trasladados a la costa. Archivo Alfredo Paredes Bautista.

En este espacio que se realizan los días jueves los habitantes de las comunidades venden sus productos desde las 4 de la mañana hasta extensas horas de la noche, este mercado es conocido por la variedad de productos y regateos que se hacen a los productores.

negociar los jueves yo no negociaba porque ni sabía, dijo así clarito que vaya a vender lo que queda en el mercado que ya él se encarga de vender los costales de cebollas porque eso no me compete a mí, ya después aprendí viendo como negociaban con camioneros que llevaban las cosechas a otros lados (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Aunque las mujeres ayudaban a sus parejas con el trabajo diario para obtener ganancias económicas, ellas no percibían ningún ingreso pues en este caso, cuando a negociaciones grandes se refiere el varón es quien está al frente. Esto se debe a que el varón está familiarizado con la economía, recordemos que durante las haciendas el hombre indígena era designado jefe del hogar y se le atribuían los pagos por el trabajo que realizaban sus esposas. En ese sentido, afirmo que existe una connotación cultural en donde se asocia al varón con la economía familiar. Para Ambrossi (2004), las relaciones entre varón y mujer dependen de los imaginarios culturales de cada lugar, el varón está asociado a la economía familiar y la mujer es percibida como una colaboradora que ayuda a la economía familiar.

Si bien, las mujeres no reciben remuneración alguna por su trabajo, pero esto es un mal por menor, porque la prosperidad económica de una familia indígena depende de la participación de todos los miembros del hogar. Un dicho común en el sector es “el que no trabaja no come” por lo que es indispensable que todos los días las personas desarrollen alguna actividad que les provea de economía. Según Vásquez (2012) existe una naturalización del rol reproductivo que opaca el aporte productivo de la mujer. No obstante, en las narrativas se observa que mientras las mujeres cuidan, también trabajan en la agricultura sin remuneración con la finalidad de aportar a la economía familiar. A esto León (1996) lo define como una prolongación del rol reproductivo a la producción, porque toda actividad que realiza la mujer lo hace con la intención de satisfacer las necesidades básicas, esto explicaría la desigualdad económica y la percepción de la mujer como colaboradora.

Existen registros que demuestran que los varones perciben mayor ingreso económico, con respecto a las mujeres. Esto se puede apreciar en las tasas de participación en el mercado laboral por condición étnica y sexo registradas durante la década de los 90 por ejemplo (fig 1).

Tabla 4.2. Participación en el mercado laboral por condición étnica y sexo

Participación en el mercado laboral por condición étnica y sexo (en porcentajes)				
	1995		1999	
	Urbana	Rural	Urbana	Rural
Hombre indígena	77	93	82	94
Hombre no indígena	77	87	78	89
Mujer indígena	67	81	72	88
Mujer no indígena	51	54	55	58

Fuente. INEC, ECV 1995 Y 1999. Elaboración SIISE.

En las comunidades indígenas de Cochapamba se observa que los hombres son quienes forman parte de la población económicamente activa, mientras que las mujeres corresponden a los índices más bajos, esto se debe a su compromiso con la obligación de satisfacer las necesidades básicas.

Tabla 4.3. Porcentaje de remuneración económica en Cochapamba

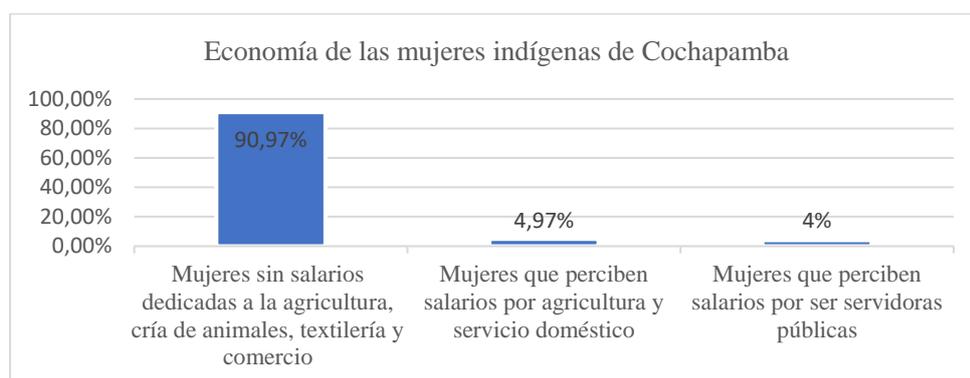
Parroquia	Hombre	% Hombre	Mujer	% Mujer	Total
Cochapamba	1003	65,51	1106	52,44	2109

Fuente. GADMIC Saquisilí, 2014.

La población económicamente activa es del 65,51% que corresponde a hombres, frente al 52,44% de mujeres, esto demuestra que la remuneración económica corresponde por mayoría al hombre. A su vez, se demuestra que la economía de las mujeres no es proporcional a la carga de trabajo que invierten para sostener a la economía familiar.

En el PDOT de Cochapamba se registra que durante los años 2009 al 2020 únicamente el 90,97% de las mujeres indígenas no percibieron salarios a pesar que destinan su tiempo a las labores agrícolas y crianza de animales, el 4,97% % de las mujeres reciben salario alguno, porque son contratadas para actividades domésticas y cosechas de producto en otras zonas del país.

Tabla 4.4. Economía de las mujeres de Cochapamba



Elaborado por autora a partir de Plan de Ordenamiento Territorial Cochapamba, (2020).

Aunque el hombre percibe mayor ingreso económico que la mujer, las actividades agropecuarias que realizan no son bien remuneradas en comparación con una familia mestiza. En Ecuador, se considera que la economía de la familia indígena es inferior, esto se demuestra al recabar en la memoria de las mujeres indígenas quienes recuerdan la ausencia de dinero en el hogar, pues la pobreza no es sólo resultado de la apropiación económica del varón, sino que existen otros factores que influyeron. Los testimonios relatan el trabajo mercader y agrario de la década de los 90's que se contrasta con la realidad económica que atravesó el país durante esa época.

A partir de 1990 la población ecuatoriana atravesó una crisis económica que conllevó anualmente la desvalorización monetaria del sucre, por ejemplo 500.000 sucres equivalían aproximadamente a 20 dólares. Según datos de INEC (1999) el ingreso económico de una familia era de 220 dólares, no obstante, en las familias indígenas el ingreso era inferior a los 180 dólares mensuales.

En Cochapamba la crisis monetaria afectó a sus productores, pues las remuneraciones que recibían por la venta de sus productos fueron bajas, dejando si algún tipo de ganancia. Como mencionan las mujeres del sector, esta crisis perjudicó a las familias pues la inversión que hicieron en la producción fue alta, las familias se habían arriesgado a invertir más con la finalidad de incrementar las ventas, sin embargo, los resultados que obtuvieron fue escasez y endeudamiento con prestamistas informales porque no hubo el dinero suficiente para el pago de deudas. “Al mes hacíamos unos 120 dólares vendiendo, ¿Verdad hijita? (pregunta a una de sus hijas). Con eso comprábamos para las vacas, remedios para la siembra. Una vez las habas hicieron puro hueco, no valieron ni para comer uno mismo” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Una familia indígena subsistía con ingresos de 120 dólares mensuales, de los cuales eran destinados a la compra de insumos para continuar con las actividades agrarias, por lo que imposibilitaba cubrir otros gastos referentes a las necesidades básicas.

En la misma época esta situación de carestía se vio acrecentada por otros factores naturales como aconteció un fenómeno del niño que afectó en los sembríos de las comunidades indígenas, a pesar que solicitaron ayuda para poder recuperar las pérdidas que sufrieron no recibieron alguna respuesta por parte del Estado.

En el 98 vino ese fenómeno del niño, llovía durísimo aquí. Esto es páramo y usted ve ahora la vía mejorsita pero eso era en ese tiempo un desastre para llevar productos de aquí de Llamahuasi hasta Saquisilí. Se me murieron vacas porque llovía mucho, la tierra llena de agua no servía para sembrar. Nosotros, todos aquí fuimos a Latacunga a hablar que nos den alguna solución, nunca vimos nada, dormimos afuera en la calle porque nos ayuden, dijeron que ya iban a solucionar, pero no fue mucho lo que hicieron (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

El fenómeno del niño ocasionó estragos en la economía de las familias indígenas, pues perdieron sus sembríos y animales, aunque las familias solicitaron ayuda no hubo reparos. El mal temporal afectó en los cultivos y en las vías por dónde se transportaban los productos ocasionando un agravante en la economía de las familias y comunidades del sector.

Transportar los alimentos desde las zonas altas de Cochapamba hasta el mercado en Saquisilí implicaba usar vehículos y en algunos tramos cargar en las espaldas los productos. Según CEPAL (1998) el fenómeno del niño ocasionó pérdidas en el sector agrario por 2,693,500 millones de sucres, siendo las provincias de Cotopaxi, Bolívar, El Oro, Manabí y Guayas las principales afectadas.

Yo me acuerdo que el fenómeno del niño fue duro, caíamos por andar corriendo viendo las chakras y los animalitos, perdimos chakritas. Ahí lloramos mucho, porque habíamos invertido bastante, lo poco que valía fuimos a vender en Saquisilí, pero nos pagaron poquito. Después pedimos plata para poder volver a sembrar (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

La economía de las comunidades desde 1990 hasta inicios del 2000 estuvo golpeada por la desvalorización anual del sucre, esta situación estuvo acompañada del fenómeno del niño. Algunos autores como Chiriboga (2004) definen a este periodo como la década perdida, debido a que la crisis económica estuvo afectada por factores endógenos como la estructura política y económica que desembocó en la desvalorización del sucre, así mismo, por factores exógenos como el fenómeno del niño que impactaron en la economía ecuatoriana. También se

la denomina así porque los gobiernos de turno durante la época tomaron decisiones políticas que agravaron la economía del país, a su vez no atendieron a las necesidades poblacionales.

El inicio de una nueva década vino cargado de frustración económica para las familias, pues lo que parecía ser un buen año para levantarse la crisis monetaria que atravesaban las familias se vio golpeada por una recesión bancaria que trajo consigo la dolarización. Las consecuencias que trajo esta decisión tomada por las instancias gubernamentales provocaron que cientos de familias no logren salir de la pobreza. A fines de 1999 el Ecuador se encontraba en una recesión económica agravante, misma que terminó a principios de enero del 2000 cuando el presidente Jamil Mahuad ejecutó cambios drásticos, sustituyendo al sucre por el dólar. Esta noticia tomó por sorpresa a las familias indígenas.

Si antes no pagaban bien, cuando cambiaron los sucres fue peor porque las personas no tenían para comprar tocaba vender bien barato. Estábamos trabajando y llega don Carlos Yugchilán a decir que viene de Saquisilí que ha escuchado en la radio que no hay dólar, que el banco no abre, nosotros no teníamos plata en los bancos pero había gente que si tenía. Ya cuando despuesito sube marido mío a decir que la gente no quiere comprar que no ha venido los camiones que nos compraban las cosas. (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

El proceso de dolarización inició con una crisis monetaria, que con el transcurrir del tiempo se convirtió en una crisis bancaria, producto de la Ley de Agencia de Garantías de Depósitos.²⁵ Las entidades bancarias habían quedado sin liquidez por lo que a través del Banco Central se intentó solventar el problema, sin embargo, no tuvo éxito, pues la economía había colapsado, los negocios quedaron vacíos y la población había entrado en pánico social.

El día que Jamil Mahuad declaraba feriado bancario, las mujeres indígenas de Cochapamba estaban laborando en sus negocios junto a sus cónyuges, cuando escucharon en la radio esta noticia que preocupaba a toda una población ecuatoriana, pues el comercio de sus productos estaría fuertemente afectado.

Estábamos aquí como todos los días yo a las 6 de la mañana alistando mis cosas para vender, mi marido estaba bajando las cosas del camión y mis hijos quedaron arriba ordeñando. A las 11 de la mañana las personas empezaron a correr y salían. Había una señora que vino a comprar cebollas, papas, y dijo que no tenía para pagar porque el sucre ya no había. El

²⁵ La Ley de Agencia de Garantías de Depósitos fue creada con la finalidad de garantizar el pago de la totalidad de depósitos que tenían las personas en las entidades bancarias. Para poder devolver los depósitos de la población ecuatoriana se optó por un proceso de intervención en los bancos y el ingreso del dólar como moneda nacional.

mercado quedó abandonado de la gente que se fue (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Las noticias revelaban un cambio para el país, pero para los productores indígenas esto significaría un problema más grave, ocasionando que la pobreza no se vea únicamente reflejada en la ausencia de dinero, sino también en la desintegración de las familias que poco a poco se prolongaba. Los negocios habían quebrado luego de estos acontecimientos y fue difícil para los pueblos indígenas recuperarse de las pérdidas económicas que les ocasionaron. Como vemos, la crisis económica afectó a las familias indígenas del sector, pero cómo afectó esta crisis a la mujer indígena de Cochapamba.

Todos nos perjudicamos. Nosotras nos preocupábamos más porque nosotras cocinamos sabemos todo lo que se necesita en la familia y cuando más faltaba el dinero hacíamos nudo en el estómago. Aquí mis hijos comían una vez al día y cuando alcanzaba comía yo. Ahí vendimos terrenos, esos que ve allá eran de nosotros son pequeñas, pero de eso vivíamos (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

En la economía de la familia indígena campesina, la mujer está vinculada a las tareas reproductivas que significan ganancias económicas bajas. Para León (1996) las mujeres rurales campesinas del tercer mundo son las más pobres de las pobres, debido a que están comprometidas con la sobrevivencia familiar, puesto que realizan actividades que no son remuneradas, a esto se añade las crisis sociales que afectan a todo un conglomerado de productores. En este caso, las mujeres agroproductoras quedan al frente de las crisis económicas que perjudican a las familias, esto se debe a que según León, las mujeres son eficaces para sobre llevar estas situaciones porque mientras ejercen un rol reproductivo también realizan gestiones comunitarias para mejorar la economía. “Nosotras nos reuníamos entre mujeres para intercambiar productos, lo que ella no tenía para cocinar se lo daba yo y así sobrevivíamos” (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Detrás de estas anécdotas se deja en claro que las mujeres indígenas son las principales en contribuir a la economía familiar y así mismo, son perjudicadas con las crisis económicas. Cuando el varón decide migrar por mejorar la economía familiar, las mujeres ejercen el rol de jefas de hogar.

Mi marido empezó a irse a florícolas a trabajar, nos dejó a nosotros aquí con las cosas. Si venía rara vez dejaba dinero se iba y volvía y así pasamos. Mis hijos dejaron de estudiar se quedaron conmigo. Yo no dormía, porque sacaba cosechas y podíamos ir a vender, lo malo es que la gente no compraba tanto y nos pagaban poquito con eso hacíamos alcanzar, aunque sea para una leche con pan (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Durante las crisis las mujeres sintieron en gran medida la carencia económica. Dentro de los hogares indígenas, las mujeres afrontan las crisis pues el rol de cuidadoras genera

preocupación, pues la ausencia de los esposos deja a la mujer como cabeza del hogar, y por ende las obligaciones que tienen con la familia. En los relatos se muestra a una mujer abnegada que padece junto a sus hijos la ausencia de dinero y de sus cónyuges. Para que los hombres puedan laborar y sostener económicamente a la familia, es necesario que exista la figura de una mujer para que pueda ejercer las labores de cuidado y las labores agrícolas.

Cuando cayó el dólar mi cuñado se fue del país, después quiso llevar a mi hermana, que pagaban bien allá. Se fue él, y mi hermana y yo nos quedamos con los niños. Yo no dejé de trabajar aquí, porque tenía que pagar dinero que pedimos para que él se pueda ir, entonces íbamos con mis hijos a Saquisilí a vender. Todos los miércoles ya sacábamos zanahorias, papitas, cebollas y cargábamos para ir a vender, a mi segundo hijo mandaba a hacer negocio y ella (señala a su primera hija) y yo nos íbamos a trabajar en las chakras y sacábamos lana a borregos, vendimos borregos porque ya no había quien compre, pagaban muy poquito 12 dólares pagaban por kilo de lana otras veces gente mala quería pagar 8 dólares y tocaba vender porque nos tocaba regresar a la casa con las cosas (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023)

En cada testimonio encontramos los deseos que tienen las mujeres por trabajar, la necesidad de sostener a la familia y aportar en la economía es una obligación que no pueden abandonar. Sin embargo, las mujeres que se encuentran en una edad avanzada, como por ejemplo las que cuentan estas historias de vida han perdido las esperanzas de migrar, pero alientan a sus hijos a salir de las comunidades hacia otros países para que puedan tener una estabilidad económica.

Tantos años haciendo lo mismo y nunca he dicho este mes no va a faltar plata, porque siempre falta, yo creo que por eso algunos se fueron, porque a nosotros los indios que trabajamos día y noche, así llueva nosotros trabajamos porque si no, no se come. Por eso a mis hijos les digo que se vayan de aquí, pero da miedo porque mueren. Aquí en Cochapamba se van, pero nosotros, los viejos quedamos aquí esperando que un día vuelvan (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Las personas jóvenes son quienes más migran, en este grupo poblacional migratorio se encuentran las madres jóvenes en primera fila para migrar. Esto puede deberse a que entre líneas se lee que existe una interiorización en la mujer con respecto a la figura que tiene en la economía familiar, pues son conscientes que sin su presencia la familia no tiene un sustento económico. “Mi última hija se fue dejó a mis nietos, ellos viven conmigo. No alcanza con lo que trabajamos y por eso se fue, dijo que no había vida aquí. Primerito se fue el esposo después se fue mi hija. Ya son 5 años que se fue ella, sabe mandar dinero para los hijos y a veces manda para mí” (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Las condiciones económicas del sector continúan perjudicando a la vida de las mujeres indígenas, por ello, han decidido migrar. Aunque inicialmente eran los hombres quienes solían migrar, las nuevas condiciones socio económicas crean expectativas de migración en las mujeres, este accionar promueve nuevas formas de organización y funcionamiento en las familias. En ausencia de las madres, las abuelas realizan las labores de cuidado a cambio de que familiares, como sus hijas busquen mejores condiciones de vida.

La pobreza, la falta de empleo y oportunidades económicas son los principales motivos para que las familias indígenas apliquen estrategias de supervivencia, como la migración. Esta situación desencadena nuevas formas de organización familiar que impactan en las estructuras globales y locales, por un lado, las mujeres indígenas que migran se enfrentan a nuevas condiciones de vida, en donde se ven vulneradas por condición de género y etnia; por otro lado, la desarticulación de la familia permite que la economía de la familia se dinamice y se establezca una nueva organización familiar.

De alguna manera la migración de las mujeres hace cuestionar la estructura normativa de la familia. A lo largo de este capítulo he reiterado que la división sexual de trabajo es vigente en las zonas altas de Cochapamba y esto impacta en cierta medida en la organización familiar, si bien, las mujeres están vinculadas a las labores de cuidado y son quienes tienen mayor sobre carga laboral, en ese sentido, no es de extrañar que la ausencia de las mujeres impacte en la vida familiar, por ello se busca la sustitución de esta figura con las abuelas. Bajo estas circunstancias es entendible que Cochapamba actualmente posea más habitantes de personas mayores e infancias.

En el Extra (2022), circuló la noticia titulada. Cochapamba se queda sin habitantes.²⁶ Esto debido a que las personas más jóvenes han decidido migrar por la falta de fuentes de trabajo, así como de ingresos económicos. Tanto mujeres como hombres migran, dejando sus hijos a cargo de personas cercanas a la familia, en la mayoría de los casos son los abuelos quienes ejercen el tutelaje de los nietos.

En los casos antes expuestos permiten analizar cómo se construyen las relaciones de género entre hombres y mujeres dentro de la economía de las familias de Cochapamba.

²⁶ Zoila es una comunera de 77 años de Cochapamba y ayudó económicamente a su hija y yerno para que puedan salir del país mientras ella quedó a cargo de su nieto. Casos como estos fueron publicados hace un año en un medio de comunicación nacional. “Cochapamba se queda sin habitantes. La tierra que todos quieren dejar”, *El extra*, 21 de agosto de 2022.

A través de los relatos se exponen las condiciones de desigualdad económica y laboral que afrontan las mujeres. Las labores de cuidado y el trabajo agrario, comercial, textil y de cuidado de animales dan cuenta de la cantidad de tiempo que invierten las mujeres en un trabajo no remunerado. Por un lado, las labores de cuidado dentro de la economía familiar contribuyen a que el varón pueda realizar cualquier actividad remunerada, lo que reproduce la idea del varón como proveedor de la economía familiar. Esto explicaría la disparidad productiva entre ambos cónyuges. “Se habla de la informalidad en el trabajo femenino y tipos de trabajo que reproducen roles e inequidades tradicionales como el trabajo doméstico o de cuidado, así como trabajo productivo no remunerado” (Vásconez 2005, 261). La perspectiva que tienen las propias mujeres y sus cónyuges demuestran que han interiorizado a las labores domésticas como un trabajo informal, lo cual sería razón para que no sea remuneradas.

Las desigualdades laborales y económicas entre varón y mujer están influenciada por factores culturales, pues las normas sociales influyen en la organización económica. Así mismo, la participación de las mujeres en el mercado laboral se rige por la categorización de trabajos femeninos y masculinos. Sin embargo, para que fluya la economía familiar es importante que las mujeres aprendan a realizar actividades más allá del trabajo doméstico, porque así podrían tomar el control de la producción y economía familiar en ausencia de la figura masculina. Detrás de esta acción se evidencia que se requiere de la aprobación del varón para validar la imagen de la mujer en la familia.

La poca remuneración económica que perciben las mujeres se traduce en una feminización de la pobreza, a pesar de trabajar junto con sus parejas, ellas no perciben ganancia alguna, pues son sus cónyuges quienes se encargan de la distribución monetaria dentro de la familia. Las mujeres se muestran así mismas como abnegadas frente a su situación, porque al cumplir con sus labores de cuidado conocen las ausencias que se deben cubrir.

La violencia sistémica contra las mujeres también se refleja en el acceso a ayudas por parte del Estado frente a situaciones que desestabilizaron la economía de las mujeres y sus familias. Situaciones como un fenómeno del niño y recesiones económicas han sepultado las esperanzas de mejores condiciones económicas, pues los ingresos que perciben por la venta y comercialización de los productos son bajos. Si bien, las mujeres han luchado diariamente por incorporarse en el mundo laboral, en medio de las crisis económicas.

Una tendencia clara es que hombres y mujeres han ido abandonando las actividades agrícolas y textiles debido a la migración de los pobladores. Detrás del abandono textil también se

demuestra que algunas prácticas comunitarias dejaron de ser aprendidas porque no son bien remuneradas.

En cuanto a la migración, las personas más jóvenes son quienes deciden abandonar Cochapamba para poder migrar a otras ciudades. Sin embargo, las mujeres son quienes se quedan a cargo de los nietos, pues con el pasar del tiempo han retomado las responsabilidades de las tareas de cuidado mientras continúan realizando actividades para generar ingresos económicos.

Capítulo 5. Agendas indígenas y silenciamiento de las violencias de género en Cochapamba.

Las mujeres indígenas a lo largo de la historia mantienen un rol protagónico en la lucha por los derechos de los pueblos indígenas, recordemos que durante las reformas agrarias las mujeres indígenas de Cochapamba ejercieron un papel activo y gracias a su aporte se logró que las haciendas que pertenecieron a la Universidad Central se desarticulen y sus tierras fueran otorgadas a las comunidades del sector. Esto es un hecho social que permite comprender la agencia política y organizativa que tienen las mujeres, sin embargo, el problema de la violencia de género no fue un tema central en las agendas indígenas.

Durante la etapa de las haciendas las mujeres indígenas denunciaron los maltratos que recibieron por parte de los hacendados y por eso exigían mejores condiciones laborales. Este acontecimiento afectaba tanto a varones como a mujeres, por lo que se organizaban para expresar su malestar y reclamar derechos. La liberación de las haciendas se logró en 1980 con el esfuerzo de hombres y mujeres, sin embargo, no todas las tierras fueron otorgadas, eso significaría décadas de gestión y lucha. A partir de ese momento, el movimiento indígena liderado por varones indígenas y acompañados de las mujeres de Cochapamba lucharon incesablemente por la adjudicación de las tierras.

En 1990 se inició un nuevo periodo político que puso en debate la presencia indígena en la identidad nacional, así mismo, se crearon las primeras bases organizativas de mujeres indígenas para denunciar malestar comunitario por el olvido del Estado a las comunidades indígenas. La hecatombe para esta movilización fueron procesos de injusticias sociales que negaban la imagen del indio como ciudadano ante el Estado, pues el derecho a una vida digna y el acceso a las tierras fueron los impulsos que tuvieron para lograr un posicionamiento político en la agenda estatal. Aunque las mujeres tuvieron una participación organizativa en la comunidad, su presencia es asumida como importante porque acompaña en el proceso de lucha.

Nosotras hemos estado ahí en cada paso que damos frente a los gobiernos para que nos atiendan, porque la pobreza y todo lo que hacen nos afecta a todos. Me acuerdo que dijeron que se iban a paro, aquí llegó la noticia que ya se habían salido indígenas de abajo, de Saquisilí. Decían que ya era hora de que tengamos derechos, entonces nosotras dijimos con la señora Jesús me acuerdo que nos reunimos nosotras y decían que ellos se van a ir y que nosotras también vamos, porque eran muchas cosas. Ahí nos fuimos con guaguas cargando, dejamos aquí todo botado (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Dentro de la movilización indígena se ha desarrollado la percepción de la mujer como acompañante en los procesos de lucha, esto puede deberse a que según Prieto et, al., (2005) la organización del mundo andino se rige en los supuestos de complementariedad, esto significa que la mujer complementa al varón. En la organización comunitaria las mujeres ejercen un rol importante de acompañamiento “En las luchas ellas cocinaban, cuidaban de los niños y heridos mientras los demás seguíamos en las calles” (Caillagua, 2023).²⁷ esto demostraría que las mujeres del sector ejercen su rol de cuidadoras y acompañan en los procesos de lucha.

Para estas mujeres, los problemas que atañen históricamente a los pueblos indígenas las afecta, pues la condición de identidad étnica es un factor de violencia estatal. La exigencia de sus derechos se ha sustentado en la búsqueda del bien comunitario, pues el Jatarishun, como ellas denominan al proceso de lucha, es una constante búsqueda de mejores condiciones de vida y acceso a servicios públicos que permitan al indígena vivir bien. Bajo esta exigencia la movilización del 4 de junio de 1990 se efectuó con la presencia de mujeres indígenas, infancias y hombres de Cochapamba como de diferentes zonas del país.

Yo ese día, era junio bajé a Saquisilí a vender unos hilos que me habían pedido y yo estaba abajo cuando veo arto indio bajar en conjunto. Niños, mamás y ellos, toditos caminaban. Yo pregunté a mi marido qué hacían y él dijo. “mucho están demorando para legalizar las tierras, no quieren dar nada a nosotros” en la casa quedaron tus hijos, irás a ver, mañana salen más mujeres, ahí vos verás si vienes (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Las demandas fundamentales del movimiento indígena fueron la legalización gratuita de la tierra y la urgencia de declarar un Estado plurinacional. Estas demandas ocasionaron que las mujeres se sumen a las protestas, pues históricamente su grupo étnico había sido excluido. Los hijos se habían convertido en los acompañantes de las mujeres indígenas durante las protestas. Como vemos la visibilización de los pueblos indígenas y su incursión para colocarse en la agenda política toma fuerza en 1990, pues hasta la fecha ninguna de las promesas del Estado por la legalización de tierras se había cumplido.

Las mujeres rememoran que la organización de esta movilización fue gestada con otras mujeres, mientras los cónyuges varones dialogaban con presidentes de otras comunidades y otras provincias. En ocasiones para las mujeres no era una obligación que asistieran en las movilizaciones, porque quedaban a cargo de sus hijos e inclusive de las cosechas, pero en otras ocasiones fue fundamental la figura de la mujer en los espacios de lucha. Esto no

²⁷ Entrevista desarrollada al dirigente de la FEINE en Cochapamba 2023.

significó que las mujeres no actuaran políticamente desde sus espacios cuando no se movilizaban hasta la ciudad de Quito.

Teníamos muchos que decidieron irse, hombres, mujeres, niños y alguno que otro mayorcito se fueron, no había indios aquí, todos idos y los que quedamos rezábamos para que regresen buenitos. Unos que vivían allá (señala a una casa en medio de los pastizales) se fueron con hijos, sólo dejaron a una con unos hermanos, pero a la guagua se lo llevó la mama diciendo que como estaba recién nacido mejor se lo llevaba. Aquí nosotros ayudábamos a los que se quedaron sin papás porque estaban en Quito (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Frente a esta situación se aplica el dicho “entre indios nos cuidamos” con la finalidad de alcanzar el bienestar comunitario. A través de las tareas de cuidado se percibe un agenciamiento político y organizativo desde las mujeres porque cuidan de las infancias que quedaron solas mientras sus padres protestaban por la asignación de tierras y mejores condiciones de vida para los indígenas. Frente a las condiciones de protestas se puede evidenciar una articulación del agenciamiento político comunitario entre varones y mujeres indígenas, aunque ellas son situadas como cuidadoras en medio de estos acontecimientos por quedar a cargo de las infancias esto podría entenderse como una ética del cuidado. Para Revelo (2019) en cualquier espacio el cuidado de las mujeres indígenas significa la existencia del vínculo afectivo comunitario que es fundamental para adquirir competencias éticas comunitarias. La mujer indígena a través de prácticas de cuidado y lucha social transmiten valores que afianzan la identidad de pertenencia con la comunidad.

El rol de la mujer en la lucha social es fundamental, sin embargo, en la narrativa ecuatoriana se hace énfasis en la presencia de la figura masculina demostrando un discurso estatal homogenizante, esto podría deberse a que existe una jerarquía organizativa en el agenciamiento político.

En cada paro los hombres siempre se ponen primeritos, porque ellos saben que hay que negociar con el Estado, a nosotras nos cuidan, claro que salimos aguantando palos, golpes y tanta cosa que nos hacen, pero estamos ahí cuidando de nuestros hombres que van a buscar justicia para nosotros (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Detrás de la jerarquía organizativa en la lucha social se percibe la postura del varón como protector y a su vez hay una manifestación de cuidado comunitario. En cuanto a lucha social se refiere el cuidado comunitario es fundamental para alcanzar un objetivo de bienestar común, por ello el proteccionismo varonil y el cuidado de la mujer se entienden como relaciones complementarias.

La complementariedad en la lucha organizativa del sector se enfocó en el bien comunitario, porque tanto varones como mujeres de Cochapamba se ven afectados por su condición étnica. En la estructura social la violencia por raza y etnia trascienden al género, convirtiéndose esta característica identitaria como problema comunitario.

También se hicieron las primeras denuncias sobre la violencia de género. Un tema que no se había tratado hasta la fecha fue la violencia basada en género que vivían las mujeres indígenas de Cochapamba, ellas denunciaron que en las comunidades y familias se vulneraban sus derechos por ser mujeres.

El levantamiento de 1990 no es el único que recuerdan las mujeres indígenas, pues para ellas, toda su vida ha sido una constante lucha. Así lo recuerdan María y Victoria.

El presidente era Sixto Durán y dijeron que querían tomar otra vez la Ley de Reforma, eso nos perjudicaba porque habíamos conseguido mucho luchando por nuestras tierras, y después dijeron que nos iban a quitar el agua. Yo creo que era porque en nuestras tierras había mucha agua y al quitarnos la tierra nos quitaban el agua. En Llamahuasi tenemos a nuestra laguna Tilancocha hasta eso nos quisieron quitar. Sin agua no vivimos y eso enojó a todos nosotros (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Constantemente en la década de los 90's las comunidades indígenas se organizaron para protestar contra las reformas políticas del Estado. Sectores indígenas provenientes de Cochapamba estuvieron presentes en estas movilizaciones para demandar la privatización de las aguas y recursos naturales, privatización de servicios públicos, y la adjudicación de tierras que aún no eran otorgadas a indígenas de la comunidad. Para 1992 dentro de las comunidades se escuchaban clamores y protestas con la consigna "ninguna hacienda en el 92" estas circunstancias desembocaron en una protesta durante 1994.

Las comunidades indígenas que pertenecían a Cochapamba estuvieron lideradas por don Belisario "todos nos fuimos caminando por la panamericana que va a Quito a esa me fui porque el agua es todo lo que tenemos para cosechas y cuidar animales" (Doña María, 2023). Las nuevas reformas de gobierno ocasionaron por segunda vez una demanda colectiva, en donde las mujeres, una vez más fueron elemento indispensable en la organización. Sin embargo, estas acciones estuvieron acompañadas de la demanda de las mujeres indígenas misma que consistió en denunciar la violencia de género en comunidades y familias.

Muchas de nosotras fuimos hasta Latacunga, guaguas ya no avanzan a caminar y nosotras estábamos cansadas, llegar a Quito era lejos. Y vi a una señora, creo que era de Zumbahua, no recuerdo bien. Ella dijo que así como ayudamos nosotras a los hombres, ellos nos deben ayudar para denunciar que

algunos maridos pegan a las esposas, dijo eso porque algunos milicos bajaron de la hacienda Patria a pegarnos a las mujeres y maridos de nosotras no dejaron que nos peguen (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

El camino de luchas estuvo sofocado por el uso de la fuerza militar y la agresión contra las mujeres que estuvieron en la protesta. Aunque las denuncias por violencia de género en la comunidad son rezagadas no es permitido por los varones indígenas que personas externas a la comunidad ejerzan violencia sobre sus mujeres. Me refiero a las mujeres en un sentido de pertenencia porque para los varones, ellas son parte de la comunidad y están bajo su proteccionismo.

Para Chatterje (2002) el principio de comunidad es un rasgo unificador de la conciencia campesina indígena que se sitúa opuestamente a cualquier agente externo que altere sus intereses. Los individuos están obligados a actuar desde la solidaridad y conciencia colectiva frente a cualquier fuerza desplegada que altere su bienestar. La identidad racial y étnica que guardan las comunidades de Cochapamba permiten comprender tanto la subordinación como la resistencia, esto explicaría la intolerancia a la violencia ejercida por cualquier agente externo a la comunidad.

Así mismo es evidente que la violencia por condición de género en las relaciones socio culturales entre varón y mujer es un problema en la comunidad, por otro lado, la violencia por condición étnica y racial es un problema que se refleja en la represión por parte del Estado a las mujeres y varones indígenas.

Si bien, desde la defensoría varonil frente a la represión de las mujeres vemos que existe un proteccionismo comunitario. Jimeno (2019) menciona que existe una comunidad emocional política que reclama verdades y justicias contra las formas de violencia estructurales que sobre pasan las necesidades colectivas. En ese sentido, las reformas de gobierno ocasionaron reacciones comunitarias que permitieron la articulación de las mujeres a las protestas sociales, así como el proteccionismo varonil de los hombres sobre mujeres de sus propias comunidades.

En la movilización de 1994 la protesta que buscó el rechazo a la ley de supresión de la reforma agraria estuvo acompañado de un agenciamiento político desarrollado por mujeres indígenas, lo cual, era nuevo en la discusión política indígena. Usualmente visibilizar el problema por condición de género era puesto en la agenda política por las mujeres blanco mestizas y letradas, pero en esta ocasión fueron las mujeres indígenas quienes visibilizaron el

problema de violencia por condición de género y étnico racial. Esta demanda tuvo la presencia y acompañamiento de mujeres indígenas de Cochapamba.

Estábamos muchos indios en la plaza de Santo Domingo, pidiendo ayuda al gobierno porque habíamos perdido todo, no había plata. En Latacunga no daban respuestas entonces decidimos ir a Quito, también pedimos educación para nosotros los indios. Nosotros no somos estudiados, pero queríamos que nos traten como a los no indios. Ahí había mujeres indígenas que ahora son del gobierno, y mujeres diciendo que buscaban derechos para las mujeres. Nosotras indias entendíamos lo que decían, pero no nos entendían a nosotras, pienso que por que nosotras somos kichwas, pero ahí vimos que mujeres indias también deben hacer lo mismo (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Así como existen jerarquías de poder entre las relaciones masculinas, las hay en las relaciones entre mujeres. Existe una separación de los derechos de las mujeres indígenas con respecto a la lucha indígena, pero este no es el único reto, sino también la separación de las luchas de mujeres. Los movimientos que buscan equidad en las relaciones de género para erradicar la violencia, no han tendido puentes con la realidad de las indígenas.

Las exigencias de las mujeres tuvieron un resultado favorable, se dispuso por parte del Estado la creación de la Comisaría Nacional de la Mujer y la Familia con sede en Latacunga, esta entidad fue creada para que las mujeres puedan denunciar casos de violencia intrafamiliar. Con esta entidad creada las mujeres Cochapamba como Victoria acudieron a las comisarias para denunciar la violencia doméstica que recibían por parte de cónyuges.

Al no recibir ayuda por parte de su propia familia e inclusive no poderse defender por sí mismas, llevaron a las mujeres a denunciar a sus agresores en instituciones gubernamentales como la Comisaría Nacional de la Mujer y la Familia creada en 1994 esta institución tuvo su primera sede en Latacunga. La principal dificultad que encontrarían las mujeres de Cochapamba para denunciar a sus agresores fue la lejanía y transporte para trasladarse.

Yo que me acuerde no había donde denunciar si el marido a uno le pegaba o insultada, porque a una la hacen de menos en el hogar. Y si había donde denunciar aquí no fue, porque como puede ver no hay mucho para hacer o denunciar, si había que hacerlo tocaba ir a Latacunga, pero eso queda lejos, un día perdido de trabajar por ir hasta allá, tampoco había como desaparecerse así porque sí porque ya a uno lo andaban buscando. Ahora hay uno acá en Saquisilí, pero antes tocaba ir allá (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

No obstante, el espacio creado para atender esta situación tuvo una negativa para la resolución de conflictos, pues estas entidades se convirtieron en otro espacio de violencia.

Yo una vez fui a la comisaría porque yo hablo kichwa, ahí en cabildo ni caso hicieron, y cuando la única vez que fui me mandaron sacando porque no entendían que decía, me mandaron sacando de ahí, dijeron “india sucia anda de aquí”. Mi hermana vino de Guangaje para denunciar, pero nos sacaron, nunca más volví hasta hace 5 años para denunciar al segundo marido con el que estuve (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Lavinas (2009) manifestó que es difícil delimitar qué significa ser una mujer indígena en el contexto de las violencias de género, porque en ellas se refleja la acumulación de violencia institucional que provoca insensibilización e invisibilización. Aunque las instituciones se crearon como mecanismo para contrarrestar la violencia basada en género, se excluyó al cuerpo indígena expresándose con un accionar político no interseccional. Esto se evidencia en la falta de información de denuncias de violencia contra mujeres indígenas.

Yo no iba a la comisaria, una amiguita me dijo que demoraban los procesos, pero después llegué a mi límite (se señala la cabeza) cuando mis hijos se fueron para no ver a su tayta. Tenía miedo, yo fui sola, pero me acerqué a un policía mi mayor... no recuerdo el nombre me vio golpeada. Ahí pregunté qué podía hacer, no podía hablar por lo que me llevaron donde una señorita y ahí tanto, tanto empecé a hablar. Mmm... eso fue por el 2021, imagínese tantos años sufriendo. Antes yo fui primerito al cabildo a denunciar, pero me preguntaron ¿Qué hizo a su marido para que la golpee? (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Aunque las comisarías se crearon con la finalidad de atender los casos de violencia no hubo alguna atención a las mujeres indígenas, quienes fueron epicentro de violencia institucional dentro de estos espacios. En el intento de encontrar documentación alguna que permita sostener la violencia institucional no hubo respuestas, sin embargo, la memoria de estas mujeres son claves para comprender las complejidades de la violencia por condición de género y etnia.

Lo que le dije al policía que estaba ahí es que mi marido me pegaba, ahí me preguntaron si era la primera vez dije que no, que ya son varias veces y que si tenía a alguien que compruebe eso dije que no porque no quería meter a mis hijos en enemistades con su tayta. Luego dijeron que había que levantar una boleta, pero de nada sirvió, aunque mi marido se fue a vivir por el Oriente hasta Quito se fue de ahí volvió. En enero de este año volví a poner la denuncia y me dijeron que ya había una contra el mismo señor y que iban a hacerme revisar los golpes en el subcentro de salud ahí dijeron que mi marido era así porque tenía esquizofrenia paranoica (saca los papeles del subcentro) y que como no había quien lo cuide porque los familiares de él no quieren cuidarlo me dijeron que yo tenía la obligación de quedarme con él porque soy la esposa. Yo dudo de esa enfermedad porque siempre pegaba a mis hijos y a mi y cada que

viene usted se va de la casa, la policía si sabe, pero dijeron que si es así como dicen en el subcentro ellos no pueden hacer nada (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Acerca de la función institucional para la resolución de conflictos se podría decir que existió una negligencia y discriminación por condición étnico racial. Salgado (2009) menciona que la ineficacia del sistema de justicia estatal en el país se ve afectada por patrones socio culturales discriminatorios y que se manifiestan como casos no prioritarios que deben ser resueltos por las comunidades. En ese sentido, me pregunto, si las mujeres no reciben respuestas por los cabildos y la justicia estatal entonces a quién y dónde acuden. Esta situación ha llevado a las mujeres a organizarse desde el interior de las organizaciones indígenas.

En Cochapamba algunas mujeres indígenas entre ellas Victoria y Laura asistieron a las reuniones para la organización y creación de instituciones que les permita autonomía y facilidad para llevar sus demandas, una vez más, a la agenda estatal. En 1997 se crea el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE) como instancia para crear políticas públicas con enfoque de género. No obstante, este agenciamiento político de las mujeres indígenas tuvo consecuencias que desembocaron en problemas de articulación con CONAIE.

Entre 1996 y 1997 se rumoraba que el movimiento indígena CONAIE enfrentaba una crisis política interna, debido a que las mujeres indígenas habían creado a la CONMIE para visibilizar los problemas de violencia basada en género dentro de la agenda política. Esta división dentro del movimiento indígena culminó restando importancia a la CONMIE. Estos hechos coinciden con el testimonio de Victoria y Laura. “Cuando vimos mujeres en el 94 hablando con los líderes indígenas pensamos que eso serviría para ayudarnos a nosotras, pero aquí seguimos igual, nada cambió para nosotras” (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Arriba en Llamahuasi, Salamalag y otras comunidades estaban organizándose, yo estaba en el mercado y ahí todo se sabía y siempre avisábamos que había reunión. Ahí dijeron que líderes tenían problemas porque no querían que digamos nada sobre que maridos nos pegan a nosotras, me acuerdo que mi marido dijo, que ellas se habían vendido a otros políticos, no supimos que pasó (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Si existió en su momento una organización liderada por mujeres indígenas, no pudo desarrollarse, pues la situación de las mujeres continuó en la invisibilización. Lo que es evidente que por parte de los compañeros indígenas varones no hubo el apoyo necesario para posicionar como prioridad los problemas de las mujeres. Este punto es esencial, porque las mujeres intentaron organizarse autónomamente, lo cual se vio obstaculizado a pesar que,

como cita Prieto et al., 2005) la CONMIE no buscaba competir con CONAIE más bien, su intención fue problematizar prácticas que atentan contra las mujeres. El problema de la violencia basada en género afecta a toda la comunidad de mujeres indígenas, pero para ellas existen otros puntos fuertes que debían ser abordados.

En los tiempos duros que vivíamos todos creíamos que era más importante lo que iba a hacer el gobierno, después nos dejaron sin plata, nos centramos más en conseguir dólar para vivir y mandar a hijos a otros lados porque eso nos afectaba tanto a hombres como mujeres. Si creo que eso de los golpes nos pasa a todas, pero no somos las últimas, eso no perjudica a varones, pero quitarnos tierras, quitarnos aguas, botarnos nuestras cosas eso nos daña a toditos (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

En este sentido, es interesante pensar cómo las mujeres han interiorizado el bienestar comunitario sobre el bienestar femenino. “Es posible mirarlo como opción estratégica que pospone los intereses de las mujeres con el propósito de fortalecer la lucha por el reconocimiento de los derechos como pueblo o bien una expresión del poder masculino que maneja el renacer indígena” (Prieto et al., 2005, 157). Si bien, las luchas indígenas se estructuran con una base en valores y sentimientos de comunidad o como manifiesta Barrig (2001) la identidad étnica es el territorio simbólico que sostiene la lucha indígena. Al estar las mujeres demarcadas por el imaginario de guardianas y reproductoras se vinculan con la comunidad atribuyéndole más importancia al colectivo étnico sobre los derechos individuales que conciernen al género femenino. Esta situación emerge visiblemente en el levantamiento indígena del 98 donde las mujeres ya no reclamaron por la violencia de género, sino que posicionaron en primera instancia el acceso a servicios públicos que garanticen el buen vivir para los pueblos indígenas. El acceso a educación, salud y reconocimiento de un estado plurinacional fueron las principales demandas.

En la zona de Cochapamba durante décadas las mujeres presentaron dificultades para acceder al servicio de salud pública, recurriendo a las prácticas comunitarias como alternativa frente a la negligencia estatal. “Yo no fui al hospital a dar a luz a todos mis hijos los tuve en la casa que nos dejó mi marido, ahí nacieron y ahí se hicieron grandes. Antes Cochapamba no tenía subcentro, teníamos que salir caminando desde aquí arriba hasta abajo o sino alquilar carro” (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

No existían subcentros de salud registrados en la zona hasta el 2015 y frente a la falta de apoyo por parte de las instituciones las mujeres tejieron alianzas que les permitieran fortalecerse y apoyarse entre mujeres dentro de sus comunidades. Las parteras y los consejos

de mujeres permitieron una asistencia acompañada durante la maternidad. En el caso de las mujeres que asistieron a centros de salud públicos, lo hicieron después de haber tenido una valoración médica ancestral.

Bueno yo una vez nomas di a luz en el hospital, pero tocó viajar a Latacunga, yo le hablo de por allá en el 2000. Me recuerdo que cuando conté a mi mamá que estaba esperando a mi último hijo dijo que me iba a revisar de ahí llegaron señoras a mi casa a verme, pero debido a cosas que Dios hace dijeron que no podía dar a luz normal. Nunca fui al hospital a verme todo fue en casa, después ya cuando iba a tenerlo a él me llevaron al hospital ahí me gritaban que me apure y que puje, luego mi hermana les dijo que no podía dar a luz así y me cortaron la panza para sacarlo (Doña María, Cochapamba, agosto, 2023).

Es a raíz de levantamientos que en 98 las demandas por acceso a servicio de salud pública empiezan a resonar en la agenda estatal, sin embargo, estas exigencias no tuvieron una pronta respuesta. Hasta el 2022 en Cochapamba se registró la creación de un subcentro de salud en el centro de la parroquia de Cochapamba, no obstante, este no cuenta con los insumos necesarios para atención de la población.

Así mismo, se planteó que las personas indígenas tenían poco acceso a la escolaridad por eso, con la movilización del 98 se establece la creación de un Modelo de Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Para las mujeres de Cochapamba esto fue un importante avance en la educación indígena. “Los indígenas no teníamos educación las escuelas para nuestros hijos estaban en Saquisilí en Latacunga, aquí no había” (Doña Laura y Victoria, Cochapamba, agosto, 2023). Con la Constitución de 1998 se reconoce a los indígenas como ciudadanos desde una lógica multicultural, por lo tanto, se establecieron grupos étnicos para reconocer las diferencias culturales en la ciudadanía. Además, se reconoce un modelo de educación intercultural bilingüe para los pueblos indígenas.

La demanda del 98 por parte de los indígenas de Cochapamba significaba que gran parte de las zonas rurales no tuvieron acceso a la educación a pesar que en 1979 se le otorgó el derecho a la alfabetización. Hasta 1990 el censo nacional del Ecuador registró que los habitantes de zonas rurales de la provincia de Cotopaxi no accedieron al sistema educativo. El acceso a la educación indígena es desproporcional entre varones 12.906 y mujeres 25.002 analfabetas.²⁸ Bajo circunstancias de analfabetismo las mujeres del sector, líderes indígenas de Saquisilí y Cotopaxi iniciaron un proceso de educación comunitaria, la cual inició con la

²⁸ Censo poblacional INEC 1990 es preocupante que no existe una división poblacional por zonas, más bien están generalizadas. Sin embargo, en el censo del 2010 la población tuvo un censo por zonas.

profesionalización de docentes indígenas del sector. “Nos reunimos primero aquí en Cochapamba dijimos que queríamos que los niños estudien ahí se fueron líderes a Saquisilí se reunió líderes de Zumbahua, Guangaje, Chugchilán y de Cochapamba para hablar acerca de la educación” (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

A través del Programa Académico Cotopaxi con ayuda de Consejo Superior de la Universidad Politécnica Salesiana se iniciaron las primeras profesionalizaciones docentes indígenas de Cochapamba y con ello, la creación de la primera escuela en centro el de Cochapamba. Con la ayuda de mujeres indígenas de la zona, cuenta doña María y Victoria que se crearon escuelas comunitarias “no había para terreno para la escuela, entre todos donamos parcelas, las mujeres hicimos la *minka* y hombres construyeron” (Doña Victoria, Cochapamba, agosto, 2023).

Con la organización de las comunidades que conforman a Cochapamba se logró avanzar en la educación del sector, esto reafirmaría la identidad como sentido de pertenencia comunitaria. A pesar de estas reivindicaciones de derechos por parte de comunidades indígenas de Saquisilí, la pobreza continuaba siendo uno de los principales problemas. “Entre 1995 y 2000 se incrementó el número de pobres de 3,9 a 9 millones, lo que significa que el 71% de la población cayó bajo la línea de pobreza” (Kaltmeier 2008, 230).

A principios del 2000 Mahuad dolarizó la economía ecuatoriana, ocasionando una cuarta movilización en menos de 10 de años. Este hecho social estuvo encabezado por hombres y mujeres lideresas indígenas, quienes derrocaron a Mahuad de la presidencia por tomar medidas neoliberales que ocasionaron la dolarización de la economía ecuatoriana. En la narrativa ecuatoriana, mujeres indígenas como Nina Paccari dialogaban en los curules presidenciales acerca de las medidas políticas, pero en las calles se encontraban las mujeres indígenas durante las protestas sociales.

Yo he sido una mujer que con el tiempo aprendí que luchar en las calles con amigos indios es bueno, así hemos logrado cosas. Cuando no he podido ir han ido mis hijos, pero aquí en los páramos estamos organizando más cosas para mandar con los que se van. En ese tiempo nos avisábamos entre nosotros lo que pasa y nos quedábamos en las calles cuidando heridos, cocinando (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

El activismo de las mujeres en la agenda política por el bienestar comunitario ha trascendido en el tiempo. Mientras las mujeres como Nina Paccari se encontraban en los curules dialogando hubo otras mujeres como Laura que se organizaban en las calles. Esta situación refleja, por un lado, divergencia entre el rol de la mujer indígena acaudalada y por el otro la

mujer indígena campesina, no letrada. Prieto et al., (2005) manifiesta que la articulación de algunas lideresas indígenas se logró con el acceso a la educación, no obstante, las mujeres indígenas de Cochapamba que protestan en las calles no accedieron a la educación ni ciertos privilegios. Entre mujeres indígenas se puede evidenciar una estratificación social por condición de clase.

Las mujeres indígenas de comunidades rurales sostienen que las mujeres lideresas que incursionan hasta la actualidad han olvidado los problemas que atañen a las mujeres indígenas pobres. Esta perspectiva de ellas es relativamente cierta porque mientras las mujeres cabildan en los curules políticos están las mujeres que son la otra cara de la moneda, pues ellas se organizan desde las periferias de clase. Por otro lado, existe un único fin, el bien colectivo que unifica la lucha de las mujeres sin distinción de clase. Estas ideas son reproducidas en varios escenarios de lucha social durante las movilizaciones del 2006, 2019 y 2022.

La protesta del 2006 una vez más demostró la organización que tuvieron los pueblos indígenas, esta fue ocasionada por las reformas tomadas con el Tratado de Libre Comercio, las explotaciones mineras que afectaban a las comunidades, pero sobre todo la falta de obras en las comunidades fue el detonante para que el 13 hasta el 23 de marzo las marchas indígenas se sintieran en la capital y que terminarían con la destitución de Lucio Gutierrez y la cúpula militar en la presidencia.

Veníamos mucho tiempo organizando esa protesta, desde que sacamos a Mahuad esperamos tener mejoras en las comunidades, pero todo lo que ve aquí hemos conseguido con nuestra organización. Las calles no valían, si ahora no tenemos carros hasta aquí con la calle buena, antes era peor porque todo era en burro. No había medicina cualquier cosita a Latacunga decían por eso mejor nos cuidábamos nosotras, difícil era llegar a la escuela. Dijeron que con el nuevo presidente si iba a cambiar la vida para nosotros, pero nos tuvieron igual, por eso salimos (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Con el transcurrir del tiempo las mujeres y la comunidad indígena demandaban más necesidades a los gobiernos de turno, sin embargo, frente a las nulas respuestas optaron por las protestas. La legalización de las tierras, ya había quedado entre las luchas pasadas, ahora buscaban algo más, que les permita mejorar las condiciones de vida de cada indígena. Las mujeres habían tomado la iniciativa desde las comunidades, pues en ese tiempo la capacidad organizativa de los líderes indígenas había reducido.

Nos pedían que vayamos a la protesta. Un tiempo nos obligaban a ir y cuando no íbamos tocaba pagar una multa, había problemas decían ahí con los líderes de nosotros, pero tampoco había para pagar

entonces íbamos. A veces uno no iba porque no había alguien que quedar en casa cuidado animalitos de uno y de vecinos, otras veces uno estaba enfermo, pero íbamos. Es que hubo problemas con cabildos y líderes entonces ya no había como confiar, pero fuimos, porque nosotras dijimos que eso afecta a todos y fuimos las primeras en decir que vamos a ir (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

A pesar de las circunstancias que afrontaban las organizaciones indígenas en su interior, las mujeres tomaron la iniciativa de salir a protestar desde la zona de Cochapamba. Si bien, existe una figura de la mujer comprometida con la lucha por el bienestar comunitario, para ellas el resultado de tanta movilización se ha visto transformada con el acceso a algunos servicios, aunque no han visibilizado ampliamente su inconformismo con la negligencia estatal en contra de las mujeres, existe la conciencia que las movilizaciones indígenas han logrado mucho gracias a la insistencia y presencia de las mujeres en la organización comunitaria.

A partir de los años 2008 hasta el 2018 se sintieron 10 años de poca movilización, pues en la historia ecuatoriana no se registran protestas sociales masivas lideradas por los indígenas, como había sucedido anteriormente. En las narrativas de las mujeres que continuaron en la lucha, recuerdan la protesta del 2019, la última para algunas mujeres y la primera de nuevas generaciones.

Llamó Iza a la protesta, de Toacazo hasta acá no está lejos, vinieron bastantes a decirnos que ya era hora ir contra Moreno que había muchas cosas que están mal. Y es verdad, lo que vendemos es poco y poquito nos queda a nosotros, nada ganamos, con lo que querían hacer era peor. Si para ir a Llamahuasi tenemos que alquilar un carro que nos lleve o nos traiga y cuando habemos bastantes salimos porque para allá no hay carro, a veces amigos que tienen carros saben llevar gratis y otras cobran. Nos fuimos desde aquí, salimos hasta Cochapamba ahí nos reunimos en el parque hasta esperar que salgan más compañeros de las otras comunidades, cuando estuvimos bastantes salimos caminando y en carros hasta Quito, a mi me empujaron a unos llevaron presos, a mis años decidí ir porque vivo solo de esto y lo que iba a hacer Moreno nos perjudicaba más (Doña Victoria Cochapamba, agosto, 2023).

Para Victoria sería su última protesta, la cual la hizo en Latacunga y posteriormente se movilizó a Latacunga junto a sus demás compañeras y compañeros indígenas. La protesta se volvió parte de la vida de esta mujer, quien sintió todas las necesidades no satisfechas y las injusticias sociales causadas por las decisiones estatales. Es claro, que para los gobiernos las demandas de los pueblos indígenas no son escuchadas y en vista de ello, han encabezado las movilizaciones lideradas por una figura masculina, sin embargo, detrás de estos se encuentran mujeres sosteniendo las protestas, tomando iniciativas, organizando a la comunidad desde su rol de cuidadoras y guardianas de la cultural ancestral.

Así recuerda también la protesta Laura, quien junto a sus nietos y su hija acudió a la marcha.

Éramos cientos de mujeres indígenas de varias provincias, yo fui con ella (señala a su primera hija) y sus hijos. Ella dijo “mamá hay que ir pagan muy poco y otra vez vamos a tener que regalar nuestro trabajo” y es cierto “hijita” mis manos han trabajado mucho y ni una sola vez vi dinero para al menos comprar remedio de manos cuando caen químicos de las siembras. Hicimos una pampamesa para todos nosotros, los guaguas primeritos comiendo y llegaron policías a llevarse a nosotras, yo vi cuando casi se la llevan a ella y mujeres nosotras nos paramos duro con las ollas a pegarles que nos dejen tranquilas que nada hacíamos. Unas mujeres del oriente también vinieron con nosotras y decían que ya policías habían metido presa a una de ellas, en medio de frío les prestamos rebozos porque ni eso teníamos, nos hicimos grupos para abrigarnos entre nosotros (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

Las mujeres indígenas han estado históricamente al frente de las luchas sociales y por la búsqueda de sus derechos. El ahínco por buscar justicia social es una práctica que se heredan, pues estas prácticas son aprendidas por los niños al observar a sus madres encabezar las protestas sociales. En cierto modo, es una forma de incentivar la práctica de los derechos sociales, pues a través de esto han conocido la importancia de la vida comunitaria y su organización en las movilizaciones sociales. Para Laura este no sería su último encuentro en las calles con otras mujeres, pues también hizo presencia y resistencia en las movilizaciones del 2022.

Durante la presidencia de Guillermo Lasso se desarrolló una última protesta por parte de los movimientos indígenas y sectores gremiales, pues las medidas tomadas vulneraban a la vida de las personas. Como siempre, las mujeres lideraron detrás de los dirigentes las movilizaciones sociales, pues miles de indígenas se movilizaron hasta Quito para pedir la derogación de los decretos presidenciales.

Esta es la última a la que fui, una ya ni avanza porque los años pesan de luchas, de trabajo y de todo un poco. Todo sea por nosotros y porque mis nietos al menos puedan vivir un poco mejor que nosotros y sean profesionales para que no les traten como a nosotros. Uno siempre piensa en eso, que las luchas que hacemos ahora van a cosechar nuestros nietos, ustedes. Nosotras hemos peleado por nosotras y por todos para vivir mejor. Así nos traten mal y nos peguen cuando marchamos, pero estamos ahí por el bien de la comunidad de indios y mestizos (Doña Laura, Cochapamba, agosto, 2023).

En conclusión, los procesos organizativos de los pueblos indígenas les han permitido, desde inicios de los noventa, insertarse en la agenda política, politizando la cuestión étnica y

criticando las acciones estatales que atentan contra la vida de los pueblos. En el contexto ecuatoriano, las movilizaciones demandaron la legalización gratuita de las tierras, derechos al agua, acceso a servicios básicos como salud, educación y mejores condiciones económicas, así como la urgencia de proponer un estado intercultural y plurinacional.

El liderazgo de los movimientos ha recaído en la figura del varón indígena. Según Prieto (2005), el poder masculino se expresa en el renacer indígena durante las protestas sociales. Por otro lado, las mujeres que han tenido la posibilidad de insertarse en el liderazgo de los movimientos indígenas han demostrado su posicionamiento a favor de la identidad étnica. En ese sentido, la pregunta que ha surgido a lo largo del análisis es. ¿A caso la etnicidad prevalece sobre la identidad de género?

Detrás del liderazgo de los movimientos indígenas existe mujeres pobres, agricultoras, mercaderes y textiles que desde su posicionamiento han sentido violencia de diferentes formas, esto ha sido su impulso para visibilizar las necesidades de los grupos étnicos y problemas como la violencia por condición de género. Las mujeres, en cierta medida han brindado mayor relevancia a los problemas que afectan a la comunidad, por lo que podemos encontrar dos posturas acerca de las mujeres indígenas.

La primera como elemento clave en la lucha social, pues como organizadoras de la comunidad y conocedoras de las necesidades que afectan a los pueblos indígenas, toman la iniciativa en liderar las manifestaciones. El rol de cuidadoras y guardianas de la cultura son estrategias que les han permitido a las mujeres articularse en la agenda política, brindándoles en cierta medida el protagonismo dentro de las luchas sociales. Así mismo, les han permitido tender puentes con otras mujeres indígenas, creando una red de apoyo dentro de la militancia. Sin embargo, no consideran que únicamente deba prevalecer el derecho de las mujeres, por lo que buscan articular estas demandas junto a las necesidades de las comunidades con la finalidad de crear un equilibrio justo. Esto reafirma lo señalado por Jimeno, pues “Los grupos sociales se sobreponen a los efectos de la violencia mediante una gama de acciones que se despliegan en actos públicos y dan lugar a comunidades emocionales políticas que buscan verdad y justicia” (Jimeno 2019 ,29).

Por otro lado, la violencia sistémica que se ejerce contra las mujeres indígenas desde el Estado, desde la narrativa historiográfica nacional y desde el mismo movimiento indígena ha silenciado el problema que concierne a todo un género. Este tipo de violencia surge “en redes culturales y adquiere sentido en la vida cultural de las personas y grupos específicos mediante

acciones implícitas, tácitas o veladas” (Jimeno 2019, 29). A pesar de tener un rol protagónico, las mujeres son invisibilizadas o tomadas como un elemento complementario de las luchas sociales

La poca importancia que se atribuye a la violencia de género en las comunidades ha ocasionado una naturalización del olvido de esta situación en las mujeres indígenas, por lo que prevalece la organización de los pueblos desde un enfoque étnico dejando en evidencia las asimetrías que existen con respecto a las relaciones de género.

Conclusiones

A partir de 1964, las zonas altas de Cochapamba experimentaron un impacto significativo en su fuerza laboral debido a un proceso de liberación de tierras iniciado por los indígenas, respaldado por la implementación de la Reforma Agraria. Sin embargo, los resultados de esta iniciativa no fueron inmediatos; por el contrario, conllevaron un arduo proceso de lucha y organización por parte de las comunidades indígenas.

La hacienda, como institución dominante en la región, se mantuvo gracias a un orden social establecido que relegaba a los indígenas a los huasipungos. A través de este sistema, los indígenas estaban obligados a rendir tributos y a ofrecer su fuerza laboral, tanto hombres como mujeres, lo que permitía el enriquecimiento de ciertos grupos sociales privilegiados. Esta dinámica de explotación y desigualdad socioeconómica contribuyó a la persistencia de la estructura de poder existente, a pesar de los intentos de cambio impulsados por la Reforma Agraria.

En junio de 1990, los movimientos indígenas liderados por hombres y mujeres de diferentes grupos étnicos presentaron sus propuestas acerca de la tenencia de tierras, agua y visibilización política. Así mismo, se hacen presentes los movimientos de mujeres que buscaban la lucha de sus derechos. No obstante, entre estos grupos no se tendieron puentes con las mujeres indígenas que viven en la ruralidad y estuvieron organizando las luchas sociales. Para las mujeres indígenas los problemas desde el enfoque étnico son de mayor relevancia que los de género debido a que buscan un estado de buen vivir para los indígenas, esto incluye hombres y mujeres.

Los casos de Victoria, María y Laura nos demuestran que tras la búsqueda de los derechos de los pueblos indígenas se desarticulan los derechos de las mujeres indígenas que viven en la ruralidad y de la producción agrícola, textil y mercader. Estos casos también nos permitieron conocer que la invisibilización de las violencias estructurales en contra de las mujeres son de carácter institucional, comunitario y familiar. Históricamente las indígenas fueron afectadas por instituciones estatales que ejercieron violencia, inicialmente durante las haciendas las mujeres estaban en desventaja en relación a los hombres indígenas, posteriormente la presencia de la misión andina en las mujeres ocasionaría demostrar que los cuerpos de la mujer fueron entendidos como territorios de conquista. Después de estos episodios sociales, inició un proceso de resurgimiento para los grupos indígenas acompañados de acontecimientos que fortalecieron al movimiento político indígena.

La crisis de los 90 con la tenencia de tierras y el surgimiento de protestas con la consigna de “ninguna hacienda” demostraron los obstáculos que los pueblos indígenas encontraron para la legalización gratuita de tierras. La organización de estas demandas se desarrolló en el interior de las comunidades con la organización de mujeres indígenas no letradas que se vieron perjudicadas durante las haciendas.

En los años 97 y 98, los estragos que dejaron los fenómenos naturales acompañados de las reformas económicas del país ocasionaron otro levantamiento indígena, que una vez más fue organizado por mujeres. Este suceso estuvo acompañado de la urgencia de aplicar un sistema educación que permitiera el acceso y la permanencia de las mujeres indígenas dentro del sistema educativo.

Por otro lado, las recesiones económicas del 99 y 2000 afectaron en mayor medida a la economía de los sectores productivos del país, sin embargo, este sector estuvo representado por indígenas, de ahí nació la urgencia de una destitución presidencial y una insurrección política indígena. Hasta esa fecha, las comunidades indígenas se vieron afectadas por las reformas políticas y la exclusión socio económica.

La participación y reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas nacieron en el 2006 con las reformas constitucionales, sin embargo, no fueron garantías para mejorar las condiciones de vida de los indígenas, por eso en los años 2019 y 2022 se presenciaron manifestaciones sociales cabildadas por sectores indígenas, pero detrás de estos se encontró una organización comunitaria liderada por las mujeres indígenas. Hasta ahora se evidenció una política institucional que ejerce violencia estructural contra los grupos étnicos, pues han estado sometidos a una vida de carencias e injusticias sociales. También es evidente que las mujeres indígenas rurales quedaron excluidas de la agenda política.

Ciertamente, indagar en los archivos de la comisaría de la mujer y la familia tal vez habría permitido conocer casos de denuncias de violencia de estas mujeres. No obstante, la ausencia de estos archivos afirma que las mujeres indígenas encontraron en los inicios de estas instituciones dificultad para poder denunciar los casos, este hecho expresa cómo desde las instituciones se invisibilizó la violencia basada en género contra las mujeres indígenas por su condición de género y raza, y que estas instituciones fueron la segunda alternativa para denunciar los casos.

La primera alternativa que las mujeres encontraron para denunciar la violencia basada en género dentro de las familias fueron las instituciones comunitarias denominadas cabildos. Sin

embargo, para esta institución los problemas que afectan a las comunidades étnicas se superponen a los problemas de las mujeres por su condición de género.

El silenciamiento de los cabildos en cuanto a la violencia basada en género dentro de sus comunidades expresa violencia estructural porque se ignora la violencia física, emocional y económica que afecta a las mujeres.

Las formas de violencia cotidianas que viven las mujeres se desencadenan dentro de las instituciones como en la familia.

A nivel familiar las mujeres experimentan violencia por género desde sus infancias, pues los roles de género impuestos en las familias moldearon la identidad de las mujeres. Desde la infancia los quehaceres domésticos son una responsabilidad y obligación de las mujeres, para que estas prácticas sean aprendidas es importante la presencia de las madres. La mujer es un elemento indispensable para la transmisión de conocimientos y la enseñanza acerca de los roles de género, pues esto permitirá que la familia funcione en ausencia de la autoridad paternal y maternal de la familia.

Esta enseñanza acerca de los roles de género ocasiona la dominación masculina sobre las mujeres. La violencia física es un acto de dominación y corrección sobre el comportamiento de las mujeres. Por otro lado, la dominación sexual es entendida como un acto obligatorio de las mujeres porque tienen un contrato marital al cumplir con sus obligaciones. Estas acciones consecutivas ejecutadas por los hombres sobre las mujeres buscan dominar y subordinar, a su vez las mujeres normalizan algunas conductas correctivas porque fueron en contra de sus obligaciones maritales.

Las obligaciones que las mujeres cumplen a lo largo de su vida son los quehaceres domésticos y las tareas agrícolas, ganaderas, textiles y mercaderes. A pesar de destinar mayor parte de su tiempo a la producción familiar el ingreso económico que perciben pertenece al núcleo familiar y únicamente es ejercido por sus cónyuges. Por tanto, la remuneración de las mujeres es inferior a la de los varones.

En resumen, esta tesis propone que las instituciones gubernamentales y comunitarias dejaron por fuera a las mujeres indígenas. Estas acciones tuvieron respuestas por parte de las mujeres, quienes buscaron negociar su situación de vida por condición étnica. La participación de las mujeres fue clave para la organización de las demandas colectivas, dejando en evidencia que los valores comunitarios se superponen a cualquier bienestar individual.

Las categorías de género y raza permitieron demostrar que las mujeres triplican las formas de violencia que reciben con respecto a los varones, lo que ha motivado a las mujeres a organizarse y reclamar sus derechos.

Referencias

- Ambrossi, Rodrigo. 2004. *La intimidad desnuda. Sexualidad y cultural indígena*. Quito. ABYA-YALA. Edición en PDF.
- CEPAL 2014. *La violencia de género contra las mujeres en el Ecuador. Análisis de los resultados de la Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres*. Quito: CEPAL.
- Chatterje, Partha. 2002. "La nación y sus campesinos". En. *Debates Post Coloniales. Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Compilación de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán 101 - 125. Lima: Princeton University Press.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. "Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color". *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.
- Daza, Paula. 2022. *Cuando las cacicas gobernaron en la Real Audiencia de Quito*. Quito: FLACSO.
- Guerrero, Andrés. 1996. "El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política del Ecuador". *Nueva Sociedad* 142 (marzo): 1-17.
- Harris, Olivia. 1985. "Complementariedad y Conflicto. una división andina del hombre y la mujer". *Allpanchis* 17 (25): 17-42.
- Hamilton, Sara. 1988. *The Two-Headed Household: Gender and Rural Development in the Ecuadorean Andes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. Edición en PDF.
- Jimeno, Miryam. 2019. *Cultura y violencia hacia una ética social del reconocimiento*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Editado en PDF.
- Kaltmeier, Olaf. 2008. *Jatarishun. Testimonios de la lucha indígena de Saquisilí 1930-2006*. Quito: Colección Popular 15 de noviembre Estudios Históricos.
- Lagarde, Marcela. 1996. "El género". En *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, editado por Horas, 45-67. Ciudad de México: Ediciones Horas y HORAS.
- Lamas, Marta. 1986. "La antropología feminista y la categoría género". *Nueva Antropología* 30: 173-198.
- Lavinas Picq, Manuela. 2009. "La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo". En *Participación política y mujeres indígenas en contextos latinoamericanos*, editado por Andrea Pequeño. Quito. FLACSO.
- León de Leal, Clara 1996. "Igualdad ante la ley. Mujeres, género y desarrollo. Concepciones, instituciones y debates en América Latina". En *Estudios básicos de derechos humanos*, editado por IIDH, 187-218. San José, Costa Rica . IIDH.
- Parga Sánchez, José. 1997. *Antropológicas andinas*. Quito. ABYA – YALA. Edición en PDF.
- GAD Parroquial Cochabamba. 2020. Plan de Ordenamiento Territorial. Cochabamba.
- Pequeño, Andrea. 2009. "Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador" en *Participación y Políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, editado por Andrea Pequeño, 133-158. Quito: FLACSO.

- Prieto, Mercedes. 2015. *Estado y Colonialidad: Mujeres y Familias quichuas de la sierra del Ecuador*. Quito: FLACSO.
- Prieto, Mercedes; Cuminao, Carolina; Flores, Alicia; Maldonado, Gloria y Pequeño, Andrea. 2005. "Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto". En *Mujeres ecuatorianas entre la crisis y las oportunidades 1990–2004*, 45-67. Quito: FLACSO.
- Revelo, Gladys. 2019. "Ética del cuidado bajo la perspectiva de una mujer indígena". *Práctica Familiar Rural* 4 (noviembre): 10-13.
- Sánchez, José y Bedoya, José. 1986. *Yanahurco 1984-86: Las caras ocultas del conflicto étnico*. Quito: CAAP.
- Stolcke, Verónica. 1995. "A propósito de las fronteras y mestizajes". *Bellaterra* 36: 1-24.
- Stølen, Kristi Anne. 1987. *A media voz: Ser mujer campesina en la sierra ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.
- Torres, Carlos. 1996. *El racismo en Ecuador experiencia de los indios de clase media*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Vásconez, Alison. 2012. Mujeres, trabajo y pobreza. En *Mujeres ecuatorianas entre las crisis y las oportunidades*, editado por Mercedes Prieto, 59 – 85. Quito: FLACSO.