

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio

Convocatoria 2022-2023

Tesina para obtener el título de Especialización en Interculturalidad y Desarrollo

Género, educación y poder: una reflexión de derechos a partir de la historia de vida de  
Sebastiana en el sistema de haciendas

Jenny Beatriz Guasco Guasco

Asesora: Yuri Amaya Guandinango

Lectora: Diana Hinojosa

Quito, septiembre de 2023

## **Dedicatoria**

A todas las mujeres del pueblo Kañari de la nacionalidad kichwa que laboraron en las haciendas, a Sebastiana y a su familia por la confianza de contarme sus más profundas memorias. A mi madre por acompañarme al trabajo en campo y ser un puente de comunicación, empleando un lenguaje comprensible.

## **Epígrafe**

Gran parte de estas penas no corporales iban acompañadas a título accesorio de penas que llevaban en sí una dimensión de suplicio: exposición, picota, cepo, látigo, marca; era la regla en todas las sentencias a galeras o a lo que era su equivalente para las mujeres: la reclusión en el hospital; el destierro iba con frecuencia precedido por la exposición y la marca; la multa en ocasiones iba acompañada del látigo.

-Michael Foucault

## Índice de contenidos

<b>Resumen</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	8
<b>Capítulo 1. La mujer indígena Kañari trabajadora de las haciendas en los años 194</b> .....	14
1.1. Algunas características de la familia indígena .....	14
1.2. La interculturalidad funcional y el poder .....	16
1.3. Un acercamiento a la vulneración de los derechos laborales de las mujeres en las haciendas .....	18
<b>Capítulo 2. Antes de la Educación Intercultural Bilingüe</b> .....	25
2.1. Educación de las mujeres indígenas.....	25
2.2. Datos comparativos del acceso educativo de la mujer en Cañar, a partir de 1950 hasta principios del siglo XXI.....	27
2.3. Educación de los niños y niñas indígenas que trabajaban en la hacienda de Ingapirca y Silante.....	31
<b>Capítulo 3. Violencia hacia la mujer indígena</b> .....	34
3.1. Tipos de familia del siglo XX .....	34
3.2. Violencia hacia la mujer indígena, un contraste desde la historia de vida de Sebastiana.....	35
<b>Conclusiones</b> .....	39
<b>Referencias</b> .....	42
<b>Anexos</b> .....	44
<b>Anexo de Tabla</b> .....	46

## **Lista de ilustraciones**

### **Tablas**

<b>Tabla 2. 1.</b> Datos de hombres y mujeres analfabetos en la provincia de Cañar, 1950.....	27
<b>Tabla 2. 2.</b> Progreso del acceso de la educación de las mujeres en la provincia de Cañar, 1950, 1962,1974, 1990 y 2001.....	30
<b>Tabla 3.3.</b> La denuncia frente a la violencia conyugal es permitida a partir de 1980.....	35

## **Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesina**

Yo, Jenny Beatriz Guasco Guasco, autora de la tesina titulada “Género, educación y poder: una reflexión de derechos a partir de la historia de vida de Sebastiana en el sistema de haciendas”, declaro que la obra es de exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Especialista en Interculturalidad y Desarrollo, 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 cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, septiembre de 2023



Se otorga a la universidad por:  
JENNY BEATRIZ  
GUASCO GUASCO

---

Firma

Jenny Beatriz Guasco Guasco

## Resumen

Esta investigación presenta los resultados de la historia de vida de Sebastiana Angamarca Puli, una mujer de 82 años, indígena *quichua*<sup>1</sup> de la provincia de Cañar. Su historia está marcada por las vivencias del período comprendido entre 1940 y principios del siglo XXI, tiempo en el que laboró en las haciendas de Ingapirca y Silante. Actualmente, ella radica en el sector de la Cooperativa 24 de mayo, comunidad de Channin, parroquia Taday, cantón Azogues, provincia de Cañar.

El propósito de este trabajo fue identificar las razones por las que los Derechos Humanos y los derechos de las mujeres *quichua Cañari* fueron vulnerados e invisibilizados en aquella época, a partir del caso de Sebastiana, que permitió indagar desde varias perspectivas interculturales.

De esta manera se indagó alrededor de tres tipos de vulneración de derechos: 1) derechos laborales; 2) derecho para acceder a la educación; 3) derecho a no ser agredidas por la pareja. Para la recopilación de información de campo se empleó tres entrevistas, además, se utilizaron los diarios de campo para la recopilación de la información

Los resultados de la investigación dieron a conocer que en la década de los 40 operó la interculturalidad funcional en las estructuras de poder como: el Estado, instituciones de gobierno como la cárcel de Cañar, y en las haciendas de Ingapirca y Silante, que invisibilizaron los derechos laborales de las mujeres indígenas, las limitaron del acceso a la educación, y las excluyeron de ese proceso de alfabetización por la única razón de ser mujeres e indígenas. Fomentaron desde el poder hegemónico la normalización de las prácticas de violencia contra las mujeres, y las continuaron reproduciendo hasta finales del siglo XX.

**Palabras claves:** poder, derechos, violencia de género, mujeres indígenas, educación.

---

<sup>1</sup> La palabra quichua que se presenta a lo largo del texto, está escrita con el alfabeto español. Cuando se escribe esta palabra con k (kichwa) es la escritura en la lengua ancestral.

## **Introducción**

En Ecuador los términos de Interculturalidad y Educación Intercultural Bilingüe están relacionados con las luchas políticas de los pueblos indígenas que enfrentaron los saberes y conocimientos indígenas con los saberes occidentales, impuestos por un Estado monocultural. La resistencia a lo eurocéntrico y a la modernidad han hecho que se autoidentifique una identidad (Inuca 2017). La identidad a la que se hace alusión, se vincula con la “diversidad étnico-cultural; una diversidad histórica enraizada en políticas de exterminio, esclavización, deshumanización, inferiorización y también en la supuesta superación de lo indígena y negro” (Walsh 2012, 62). Esta superación de la cultura indígena a partir de la década de los 40 y 50 del siglo XX se planteó como desarrollo y un camino a la modernidad. Por un lado, el programa de Misión Andina introdujo la idea del desarrollo comunitario y se preocupó por enseñar a las mujeres indígenas temas de higiene, pero por otro, existía la imposición cultural e incluso la resistencia de la mujer indígena en ser parte del programa, se tomó como una oposición al programa de desarrollo (Prieto 2015).

La confrontación cultural entre indígenas y mestizos se dio en un contexto de racismo y exclusión, en un Estado excluyente en sus leyes y donde sus autoridades no realizaron un seguimiento de los derechos plasmados en la Carta Magna, artículo 141, numeral 2 en el que se reconocía a toda persona como igual ante la ley, y se consideraba como un país libre de esclavitud, y de los sistemas de servidumbre (Constitución de la República del Ecuador 1945).

Así también, la Constitución vigente en aquella época, señalaba en su artículo 15: “todo hombre y mujer mayor de 18 años que sepa leer y escribir son ciudadanos” (Constitución de la República del Ecuador 1945, 3). Lo que da a entender que las personas analfabetas no se consideraban ciudadanas. Es decir, carecían de derechos ciudadanos, frente a los hacendados o de los terratenientes de esta época.

Cabe mencionar que, esta problemática se relaciona con la colonialidad del poder, pues en aquella época se posicionaba a la “raza” europea como lo mejor ante cualquier etnia de América. Además, se validaba la supremacía de la colonialidad del saber del pensamiento occidental y se rechazaba a las cosmovisiones indígenas (Walsh 2012). El tipo de poder en el que se invisibiliza los problemas internos de la sociedad son parte de una interculturalidad funcional y se ejerce donde existe la multiculturalidad, una postura que reconoce la variedad de culturas, pero que no plantea la igualdad social y tampoco da importancia a las problemáticas nacionales internas de la sociedad, como sí lo hace la interculturalidad (Tubino



2012).

Por lo tanto, se observa que las formas del poder no se encuentran en toda la esfera social, sino que “son establecidas desde la producción, acumulación, circulación y un funcionamiento del discurso” (Delgadillo 2011, 164) en el que la verdad se produce desde la élite. Siendo así, la ley Constitucional del Ecuador de 1945 y 1967 con respecto a los trabajadores y madres que laboraban en las haciendas, estaba limitada por instituciones de poder, y no lo llevaron a la funcionalidad. Fueron los hacendados que, con su poder económico, interfirieron en la circulación del poder en la sociedad indígena e invalidaron socialmente la ley.

Lo mismo ocurrió en el ámbito de la educación que a pesar de constar como un derecho obligatorio en la Constitución del año (1945), estuvo negada para las comunidades indígenas. Cuando las líderes indígenas como Dolores Cacuango en la década de los cuarenta, comenzaron el proceso de *rikcharishun*<sup>2</sup>, empezó también el cuestionamiento de los saberes y conocimientos indígenas invalidados hasta entonces por la sociedad con poder económico y político. Sale a relucir una vez más la relación de “dominación, opresión y explotación” de los blanco-mestizos hacia los indígenas (Inuca 2017). Es decir, una sociedad con características de la interculturalidad funcional. El período abordado en esta investigación, coincide con los esfuerzos iniciales de la Educación Intercultural Bilingüe. No obstante, en este trabajo, a través de la historia de vida de Sebastiana, se indagará en la realidad de un espacio a donde esa lucha no llegó. Hablaremos de un lugar caracterizado por el analfabetismo, la negación y la vulneración de derechos de la población indígena.

En las haciendas, donde las familias indígenas completas desempeñaban labores alrededor de la agricultura, ganadería y actividades complementarias, la mujer indígena sufrió la violencia física perpetrada muchas veces por su cónyuge. No fue hasta 1980 que en Ecuador se estableció la ley para denunciar al agresor (Camacho 2014). Superando así la tolerancia a la violencia que tuvo que ver con los tipos de familia del siglo XX, en las que influyeron las creencias religiosas y morales incrustadas en el pensamiento de la mujer indígena (Pietro 2015).

En el presente trabajo se describe cómo se negó la educación, cuál fue la situación laboral y cómo se llevaba a cabo la violencia conyugal de las mujeres en las haciendas a partir de la

---

<sup>2</sup> *Rikcharishun* en la lengua quichua significa despertemos.

historia de vida de Sebastiana, una mujer indígena *quichua* de la Sierra Sur del Ecuador, quien nació en la hacienda Ingapirca en la década de 1940. En su etapa adulta se trasladó a vivir en la hacienda Silante, junto con su primer esposo. Su vida como trabajadora de una hacienda se interrumpe, recién a finales del siglo XX, cuando los herederos de los hacendados, dividen las tierras en pequeñas parcelas y las venden. Luego, a principios del siglo XXI, Sebastiana se radica en la Comunidad Channin, parroquia Taday, cantón Azogues de la provincia del Cañar. Con lo expuesto, el objetivo principal de este trabajo es analizar la historia de vida de Sebastiana y de la vulneración de sus derechos entre 1940 e inicios del siglo XXI.

Los objetivos específicos a los que responde la presente investigación son: 1) Indagar si Sebastiana conocía sus derechos laborales durante su estadía en las haciendas; 2) Conocer mediante las experiencias de Sebastiana, el proceso de educación de las niñas indígenas; 3) explicar si Sebastiana sufrió violencia conyugal. Entorno a los objetivos expuestos, la pregunta guía de la investigación es la siguiente: ¿De qué manera se vulneró los derechos de Sebastiana con respecto a la situación laboral, educación, y la violencia por parte de su conyugue durante su estadía en las haciendas?

### **Propuesta teórica**

La interculturalidad ha adquirido diferentes enfoques para comprender las realidades sociales, políticas, económicas, étnicas, culturales, epistémicas y raciales. A pesar de que, en la actualidad es un término comúnmente empleado, su complejidad e intervención en diferentes campos crea una visión difusa y controversial. A lo largo de este trabajo se aborda la interculturalidad desde estos tres enfoques: relacional, funcional y crítica que, son pertinentes para tratar hechos históricos que involucran a la mujer indígena.

El primer enfoque se refiere a la interculturalidad relacional, porque existe la convivencia entre culturas originarias, afrodescendientes, blanco-mestizos en las que se evidencia sus “prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad y este tipo de interculturalidad invisibiliza los contextos de poder y dominación” (Walsh 2012 ,63).

En el segundo enfoque, la interculturalidad es la funcional, reconoce la diversidad y la diferencia cultural e incluye a los grupos históricamente excluidos dentro de las estructuras sociales capitalista. Sin embargo, este no es más que una mera estrategia de dominación del mundo globalizado, puesto que no se preocupa en intervenir en las problemáticas centrales, lo que pretende es apaciguar el conflicto étnico, pero su finalidad no se centra en una sociedad

equitativa e igualitaria (Walsh 2012).

El tercer enfoque, es conocida como la interculturalidad “crítica”, su objetivo es la creación de sociedades diferentes y para lograrlo, lucha junto a los grupos que han sido marginados. Su intención es descolonizar y no incluirse a sociedades hegemónicas existentes, como lo hace la interculturalidad funcional. Además, esta perspectiva se confronta directamente con el poder colonial, porque es un patrón que se ha mantenido vigente en las estructuras sociales del Ecuador, mientras estas estructuras se mantengan la interculturalidad crítica es un ideal por construir (Walsh 2012).

La minimización de las problemáticas de los grupos históricamente vulnerados, se debió a la producción de la verdad desde el poder; Es decir, en la sociedad el discurso no llegó a la práctica. Esta verdad no necesariamente es un discurso requerido y válido, sino que se produce desde los grupos hegemónicos y se implementó como una norma legal, que limita el actuar de las personas que infringen esta creación supuestamente verdadera.

En este sentido el Estado colonial del siglo XX, se caracterizó por vulnerar los derechos de las personas indígenas, así lo refleja las disposiciones de los artículos de la Constitución de la República del Ecuador (1945) y (1967). Las instituciones gubernamentales del país, alteraban la producción de la verdad impuesta por el Estado. En la práctica se produjeron nuevos discursos de la verdad como un derecho legítimo, que obligó a mantener la obediencia (Delgadillo 2011). Esta teoría se analizará en lo que respecta al capítulo uno, donde la mujer indígena trabajadora de las haciendas fue parte de la explotación y la opresión.

En cuanto a la educación, este paraguas de marginación social en las comunidades indígenas, dio lugar a las escuelas clandestinas de Dolores Cacuando a partir de la década de los cuarenta; además de las escuelas radiofónicas para alfabetizar a los adultos, que despertó la consciencia crítica para exigir los derechos vulnerados. Este proceso de concientización es conocido como el *rikcharimuy* (despertar) que implica estar en un nueva sociedad y Estado, en el que el “*tinkuy* (convergencia) del *rikcharimuy* se encuentra los primeros pasos hacia el bilingüismo y la interculturalidad” (Inuca 2017, 34). Sin embargo, no a todas las comunidades indígenas llegaron a ese despertar, algunas comunidades como Silante e Ingapirca no contaban con escuelas bilingües, ni coloniales. Las personas vivieron en la opresión, bajo el poder de ciertos hacendados, especialmente las mujeres indígenas que tuvieron más limitaciones para acceder a la escolaridad (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

Por último, en el análisis de la violencia conyugal hacia la mujer indígena, se parte desde la comprensión de algunas visiones de la familia, que involucran creencias sociales y religiosas, que interfirieron en la tolerancia de situaciones hostiles y violentas. La primera visión de ésta es, la familia de “armonía y moralidad”, que consideró que en el matrimonio el afecto y el cariño, con el paso de los años se vuelve en algo espiritual, además bajo el catolicismo éste es considerado como la unión para toda la vida; el segundo, es la familia de “transición evolutiva”, en la que se considera a la mujer como compañera espiritual, progenitora, fuerza de trabajo y como un objeto que pertenece al hombre; la tercera, es la “familia nuclear y tradicional” se acerca a un patrón de poder centrado en el hombre, en el que la mujer no tenía la facultad de intervenir en la toma de decisiones, esa no participación de la mujer se volvió común y tradicional en las familias; la cuarta es la “familia de descomposición”, se centra en los aspectos biológicos de los indígenas, al parecer la creencia fue, que la falta de yodo en el cuerpo, causó debilidad física, pasividad, poca inteligencia y creatividad. Además, dentro de los hogares existía una alta tasa de pobreza, infanticidio, hijos ilegítimos, aunque no se conoció casos de divorcios (Prieto 2015, 38).

### **Metodología**

La metodología empleada en esta investigación es de carácter cualitativa-interpretativa que para Tinoco, Cajas y Santos (2018, 43) “es un procedimiento dinámico y sistémico de indagación, donde las decisiones son tomadas en función de lo investigado”. Como método de la investigación se emplea la historia de vida, donde el investigador escribe las narraciones de uno o varios actores y se aproxima a la realidad social y cultural desde la postura de esa persona. Esta forma de investigar no tiene un diseño o parámetros para abordar la investigación, ya que son “flexibles y holísticas” de acuerdo con lo que expone Chárriez (2012).

Las narraciones tienen una gran complejidad, son un todo, que hay que descifrar. Cada escenario que nos cuentan, forma parte de la realidad social en un determinado momento de la historia de la protagonista. Cabe señalar que la historia de vida que emplean antropólogos, sociólogos y demás especialistas para conocer las diferencias o similitudes de las culturas es distinta a la que se emplea en esta investigación que busca conocer, mediante la historia de Sebastiana, como fue la educación de las niñas y mujeres indígenas, el trabajo y la violencia conyugal en la época de la hacienda, entre 1940 a principios del siglo XXI, en las comunidades de Ingapirca y Silante de la provincia de Cañar.

Para los encuentros con Sebastiana, previamente se desarrolló un cuestionario guía con el que se aplicó la técnica de la entrevista, que se llevó a cabo en el idioma español. La primera entrevista, relacionada con el acceso a la educación de las mujeres indígenas se desarrolló el 3 de octubre del 2022, y la indagación sobre el trabajo de las mujeres indígenas en la hacienda fue realizada el 14 de noviembre del 2022. Las preguntas con respecto a la violencia tuvieron lugar en un tercer encuentro, el 28 de diciembre del 2022, momento en el que Sebastiana se sintió con la confianza de exteriorizar esa parte de su vida. Las tres entrevistas duraron 30 minutos aproximadamente cada una y se realizó en el hogar de Sebastiana, ubicado en la Cooperativa 24 de mayo, comunidad Channin, parroquia Taday, cantón Azogues.

Una segunda técnica empleada fue la observación, registrada a través del diario de campo para secuenciar la historia que relató Sebastiana, y donde se registró las sensaciones, emociones, percepciones, el actuar y el comportamiento de Sebastiana al momento de la entrevista.

## **Capítulo 1. La mujer indígena *Kañari* trabajadora de las haciendas en los años 1940**

Este primer capítulo aborda la historia de vida de Sebastiana con relación a los derechos laborales de la mujer indígena en la hacienda y contrasta el incumplimiento de los derechos establecidos en las Constituciones de 1945 (art. 148) y 1967 (art. 64), mismos que se los analiza en las próximas páginas.

Los decretos establecidos desde arriba (desde el poder económico y político) para Tubino (2012) y Walsh (2012, 64), corresponden a la interculturalidad funcional, que fueron dispuestos únicamente como “una estrategia de dominación, para controlar el conflicto étnico”, porque los que toman la decisión son los grupos hegemónicos. En este sentido el poder no logró circular en la población destinada, teniendo una interferencia en los límites de derechos, que por un lado castigaba a los indígenas y por el otro encubría al patrón.

Visto de esta forma se aborda la narrativa de Sebastiana Angamarca Puli, una mujer indígena *kichwa*<sup>3</sup>, nacida un 5 de septiembre de 1940, en Ingapirca, provincia del Cañar. Actualmente ella tiene 82 años y radica en la Cooperativa 24 de mayo, comunidad de Channin, parroquia Taday del Cantón Azogues. Es hija de José Angamarca y María Amparito Puli. Sus hermanos son Francisco, Calisto (falleció), Santiago, Marco, Mada y José (perdió la vida siendo aún niño a causa de la viruela y el sarampión).

### **1.1. Algunas características de la familia indígena**

De manera general, Prieto (2015) menciona que en el siglo XX existió cuatro percepciones de familia moderna que son: armonía y moralidad; en transición evolutiva; normalización de la familia; y degeneración de la familia. En contraposición señala que el *ayllu* o familia indígena, se caracterizó por ser amplia, compuesta por el jefe de hogar, la esposa y sus hijos. Las mujeres eran trabajadoras, “sus opiniones influían en la toma de decisiones en el hogar y en la vida comunitaria, lo que da a entender que no eran sujetos pasivos, ni sumisas” (Prieto, 2015, 35). Estas características de la familia indígena se analizan más adelante para dar explicación a la violencia conyugal.

Por otra parte, es pertinente señalar también algunas características de la población *Kañari*, de acuerdo al (Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello 1992), el pueblo estaba conformado por familias de blancos y semi-blancos. En las comunidades rurales según el autor señala la existencia de indios. Contrasta también la imposición de la lengua *quichua*

---

<sup>3</sup> Escritura en la lengua ancestral.

por parte de los conquistadores y que apenas quedaron rastros de la identidad Carañi.

La población indígena compartía territorio con “los castellanos, andaluces y vascos, quiénes eran cuidadosos en no relacionarse con los indios” (Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello 1992, 85), porque ellos pertenecían a la clase social de arriba, y los demás eran considerados los “de abajo”. En este orden estructural algunas mujeres de 12 a 13 años ejercían de empleadas domésticas en las casonas, y recibían tratos especiales, diferentes a los que se les daba a las mujeres feudales (Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello 1992, 85).

Entre los años 1940-1945, de acuerdo a la narración de Sebastiana, en las comunidades como *Huayrapungo*<sup>4</sup> y *Silante* en la provincia de Cañar, las niñas sufrían de necesidades económicas: no tenían una vestimenta adecuada para protegerse del frío, en sus pies usaban *oshotas*<sup>5</sup> y otras andaban descalzas. La indumentaria de las mujeres adultas destacaba por el uso del sombrero negro y verde de paño. Dos o tres polleras de bayeta, y también usaban varias *wallkarinas*<sup>6</sup> para protegerse del frío. Los hombres usaban zamarros de cuero de oveja, pantalones de bayeta, y ponchos de lana de color negro y rojo. Si bien es cierto que Sebastiana describe la indumentaria de hombres y mujeres de las comunidades donde radicó, éstos no se parecen a la vestimenta que usaban los Cañaris, ejemplo de aquello son las vestimentas en otras comunidades como *Juncal*, *Chuichun*, *Charcay*, y *Coyotor* que también son parte de la provincia de Cañar, pero en el caso de la mujer emplean sombreros blancos con cintas blancas, polleras de bayeta con bordados de diferentes colores y tamaños, el rebozo de color negro sujeto con el *Tupu*<sup>7</sup>, esta indumentaria es representativa de la provincia del Cañar y actualmente existe modificaciones como el caso de la pollera que llega hasta los tobillos y no hasta las rodillas como era antes. La tela ya no es de bayeta, estas son modernas y tienen menor peso.

Ante esta notable diferencia de indumentarias en la provincia de Cañar, se desconoce si las mujeres de *Silante* llevaban ese tipo de vestimenta por pertenecer a alguna clase social distinta, o porque los primeros habitantes migraron de otras provincias para formar comunidad en este territorio.

---

<sup>4</sup> El nombre de esta comunidad significa puerta del viento.

<sup>5</sup> La *oshota* fue una especie de sandalias, que eran confeccionados de cuero o de caucho, también se dice *oshota* al zapato.

<sup>6</sup> Las *wallkarinas* son los chales confeccionados a base de la lana de oveja.

<sup>7</sup> Especie de imperdible que sostiene el rebozo de las mujeres indígenas.

## 1.2. La interculturalidad funcional y el poder

La interculturalidad funcional reconoce la existencia de la multiculturalidad, la diversidad cultural y lingüística, lo que ignora son las relaciones interculturales, las desigualdades internas y las relaciones de poder” (Tubino 2012, 361), es decir que, dentro de la práctica prevalece la injusticia y desigualdad, consideradas como legítimas para el Estado y sus instituciones.

En el Ecuador desde la década de 1940 hasta principios del siglo XXI, período que comprende esta historia de vida, se concibe que el poder se ejercía de forma paralela por el Estado y los terratenientes, en la práctica los dos, omitían lo señalado en la ley cuando esta favorecía a la población indígena. En este sentido, la interculturalidad funcional prevalece mediante la dominación cultural de la clase hegemónica, que desde el poder promovió la discriminación en lo económico y cultural.

A continuación, Sebastiana cuenta cómo eran las casas en las que vivió en su niñez:

**Autora:** ¿Cómo era la casa donde vivían?

**Sebastiana:** La casa era de barro, de lodo, de palo. Se amarraba con palos y metían la paja en el lodo. Mi finado papá mismo hacía las casas. La piedra se mezclaba con el lodo para hacer la casa. Así era más antes, las casas buenas eran de lodo con piedras. La cama también era de palos, así como puercos sabíamos dormir. La cama se ponía harto palo y paja (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

Esta versión de Sebastiana, explica la pobreza extrema en la que vivían las familias. Los problemas socioeconómicos involucraban en su mayoría a la población indígena, en el caso de comunidades de Ingapirca y Silante en los años 1940, el Estado no intervino en las causas y problemas internos de la sociedad, que radicó en la práctica de discriminación desde el poder de los patrones de las haciendas, quienes invisibilizaban los artículos de la Constitución de la República que parecían amparar a los indígenas.

Otro de los problemas en la interculturalidad funcional es la dominación cultural, que produce discriminación hacia las culturas subalternas, que involucra la práctica del pensamiento colonial, en el que se creyó que los indígenas no merecían otra forma de vida, y que su trabajo no merecía un salario suficiente como para mejorar sus condiciones económicas. Tanto los derechos laborales como los educativos se omitieron en el transcurso de estas décadas, a causa del analfabetismo las personas no tenían conocimiento de lo que significa tener derechos, y por esa ceguera no confrontaron al



terrateniente despiadado.

**Autora:** ¿Usted conocía cuáles eran sus derechos laborales mientras trabajó en la hacienda?

**-Sebastiana:** No, no conocíamos. Empezamos a salir, nos reunimos con más gente. Nos reuníamos con la gente para trabajar, ahí nos vamos conociendo, a la gente se le va conociendo mediante el trabajo (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

En este sentido, se comprende que la práctica de interculturalidad funcional es de carácter paternalista que promovió la equidad desde arriba, por lo tanto “invisibilizó las asimetrías sociales, los grandes desniveles internos y todos los problemas que se derivan de lo económico y social” (Tubino 2012,361). Este tipo de poder de acuerdo a Dalh (1974), se centra en los grupos de la élite y es necesario conocer las características del poder que son:

- (1) legitimidad: la medida en que *R* se siente normativamente obligado a coincidir con *C*;
- (2) la naturaleza de las sanciones; es decir, si *C* utiliza castigos o recompensas, sanciones negativas o positivas;
- (3) la magnitud de las sanciones; desde la más severa coacción hasta la ausencia en absoluto de sanciones;
- (4) los medios o canales empleados [...] (Dalh, 1974,12).

Estas características serán empleadas más adelante en la historia de vida de Sebastiana, puesto que se adaptan a la compleja realidad de relaciones de poder entre el Estado, terrateniente y los indígenas que laboraron en las haciendas.

Por otra parte el poder para Foucault circula en la realidad de las personas y señala que no puede haber “un ejercicio del poder sin una cierta economía de los discursos de verdad [...] estamos sometidos a la producción de la verdad desde el poder [...]” (Delgadillo 2012, 162), éste poder hace alusión a quienes pertenecían a la clase hegemónica, por lo tanto, excluye a la población indígena y otros grupos sociales que no participaban en la determinación de los derechos, porque el colonialismo impedía el libre ejercicio de los derechos y en la práctica de vida de los huasicama y sus familias existía el miedo al terrateniente (Moreno y Oberem 1981).

Cambiar esa práctica desde el poder estatal se convirtió en un discurso, ya que no analizó las problemáticas internas de la sociedad. El poder se legaliza mediante la intervención de las instituciones y el derecho procede a:

fijar la legitimidad del poder y el discurso y la técnica del derecho han tenido esencialmente la función de disolver en el interior del poder el hecho de la dominación para hacer aparecer en su lugar dos cosas: por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por otra, la

obligación legal de la obediencia (Delgadillo 2011,164).

Lo expuesto en el párrafo anterior, fue a partir del interior de las estructuras gubernamentales que limitaron la circulación del poder en la sociedad. El poder legítimo al que se refiere se estableció en las normas, en los artículos de la Constitución de la República del Ecuador. Fue una obligación hacer que se cumplan aquellas disposiciones.

Por consiguiente, el Estado suele tener un doble discurso, quienes se revelan en contra del sistema serían los tiranos, y mediante su “justicia criminal “se encarga de castigar (Foucault 2002). Fueron las instituciones públicas y los que poseían un poder económico los que legitimaron la violencia física hacia el indígena en los espacios de trabajo, es decir, el castigo fue considerado como legítimo para quienes carecían de poder económico y político. A esta injusticia Foucault la considera como “límite de derecho: frontera legítima del poder de castigar” (Foucault 2002, 69). Entre estas fronteras aparecen los intermediarios (policías, instituciones) del poder. Es aquí donde se cometen irregularidades, porque hacen una mala administración del poder y la pasividad de los condenados está relacionada con su ignorancia.

Esta teoría no se aleja de la realidad de vida de Sebastiana, que vivió las injusticias bajo el poder de los hacendados, en el Estado colonial del siglo XX, donde parte de su niñez, adolescencia y vida adulta sufrió de violencia.

### **1.3.Un acercamiento a la vulneración de los derechos laborales de las mujeres en las haciendas**

La familia indígena realizaba trabajos en grupo en el campo, pero estaban representados por el hombre que cumplía el rol de huasicama (escritura en español), por eso el sueldo era únicamente para el padre de familia (Moreno y Oberem 1981), como vivían dentro de la propiedad hacendaria, la mujer tenía la obligación de también trabajar para el amo. Los trabajos designados para las mujeres fue principalmente el ordeño, pastoreo, carga de piedras para el reparo de los caminos, servicios en las casas haciendas de los patrones y administradores. El cumplimiento de dichas actividades no percibía contribuciones monetarias, pero a cambio les entregaban un poco de leña, pastos, granos agrícolas y tierras (Prieto 2015), cabe mencionar que la tierra que se entregaba tenía características de no ser productivas, el hacendado lo hacía con la intención de que no puedan cosechar sus productos y sigan dependiendo de él.

Las mujeres indígenas y menores de edad, eran agredidas en estos espacios de trabajo por los patronos, quiénes llegaban con palos y escopetas (Prieto 2015), este accionar se volvió común dentro de las haciendas, motivo por el cual sus esposos habrían presentado una lista de quejas al “presidente de la República, en el que recalcan el tema de la falta de pagos y adicionaron los latigazos a sus esposas y violaciones a sus hijas” (Prieto 2015,85).

Más tarde, aproximadamente entre la década de los cuarenta y cincuenta, presentan quejas al presidente de la República Velasco Ibarra, y en la hacienda Tolóntag se establece un reglamento, en el que destaca que las mujeres ganarán 40 centavos al día por picar piedras (Prieto 2015). A pesar de que este reglamento fue rechazado por los hombres indígenas, las autoridades respondieron que es un trabajo que deben ejercer todas las mujeres, no solo las indígenas.

En el año 1945 la Constitución de la República del Ecuador en su artículo 148, señala lo siguiente con relación a los derechos de los trabajadores:

[...].e.) Todo trabajador gozará de una remuneración mínima suficiente, para cubrir sus necesidades personales y familiares la que será inembargable, salvo para el pago de pensiones alimenticias; g) A trabajo igual corresponderá salario igual, sin distinción de sexo, raza, nacionalidad o religión; h) El estipendio del trabajador está protegido de toda disminución o descuento no autorizado por la ley, y no puede ser pagado en especie, ni con vales, fichas u otros medios que no sean moneda de curso legal, ni por períodos que excedan de un mes; i) La jornada máxima de trabajo será de ocho horas, con descanso de la tarde del sábado, de manera que no exceda de cuarenta y cuatro horas semanales, salvo las excepciones que establezca la ley. La jornada nocturna será de menor duración que la diurna y remunerada con recargo, y en ella no podrá emplearse a mujeres ni a menores de dieciocho años [...]  
(Constitución de la República del Ecuador 1945, 41).

Esta ley constitucional se implementó cuando María Sebastiana Angamarca, tenía cinco años de edad. Ella trabajó en la hacienda Ingapirca durante su niñez, junto a toda la familia que colaboraban en los quehaceres que le designaban a su padre, él cumplía el rol de huasicama en la hacienda Ingapirca, perteneciente al doctor Bolívar y a Ernesto Cabrera (patrón máximo). José, el padre de Sebastiana, tenía bajo su responsabilidad todo lo que ocurriese con el ganado. Ella cuenta que en cierto momento una de las vacas del patrón se murió, y le descontaron el salario anual de 30 suces (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

Sebastiana se encargaba de ordeñar vacas, mover la leche para que su madre haga a mantequilla y quesos, también aportaba con su trabajo en la cosecha de las papas, participaba en las parvas<sup>8</sup> de trigo y de habas.

Sebastiana da a conocer que entre los años 1945 y 1950 su familia sufría de violencia física de parte del mayordomo Alex, quién los golpeaba con el pretexto de no haber ordeñado correctamente a las vacas, y porque, según él, no recogían todas las papas de la tierra. A las mujeres las golpeaba con un chicote de cuero elaborado de piel de ganado, y el castigo de los hombres se llevaba a cabo de la siguiente manera: otro trabajador cargaba a la persona que iba a ser golpeada, una vez que le tenía sobre la espalda, le comenzaban a golpear con el chicote (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

En estas décadas aún no se había logrado erradicar la violencia contra el indígena, y los hechos que comparte Sebastiana, demuestran que el Estado carecía de instituciones encargadas del seguimiento y cumplimiento de las normas establecidas en el año 1945. Incluso mucho antes, en el año 1906, se dispuso que en el caso de que se agreda al indígena, éste puede quedar libre de toda deuda, pero estos derechos no se llevaron a cabo, porque los terratenientes se aprovecharon de la ignorancia del indígena (Moreno y Oberem 1981).

Entre los años 1950 y 1960, Sebastiana trabajó en varias haciendas, en algunas le pagaban 5 suces a la semana. En tiempos de la cosecha solía caminar desde Ingapirca hasta otra hacienda, allí le pagaban dos suces a la semana, aunque en otras no le pagaban. Cabe señalar que, en las primeras entrevistas realizadas a Sebastiana, su hija, María intervino con la función de comunicar e interpretar de mejor manera las preguntas que se realizaban en español, ya que Sebastiana, no comprendía algunas palabras en este idioma, por esta razón también aparece las opiniones de María, quien quiso participar en la entrevista.

**Autora:** ¿por qué no les decía que le paguen?

**Sebastiana:** Qué va pues, ¡semejante amo!, patrones bravos vuelta. Que hemos de decirle que pague nada, ya en el año pasaban la cuenta. Los patrones sabían pegar y golpear con el chicote, y nos pateaban.

---

<sup>8</sup> De acuerdo a la Real Academia Española el término parva, hace referencia a un montón o cantidad grande de algo. Explícitamente una parva es un montón grande de productos que están listos para ser trillados (RAE 2022)

**María:** Que va pagar nada, mejor como pagar castigaban.

**Sebastiana:** cuando no podíamos sembrar papas, ahí sabían patear, con chicote pegar.

**Autora:** ¿El mayordomo o el patrón?

**Sebastiana:** Mayordomo pues. Eran muchos, no solo uno no más. Tres, cuatro o cinco eran (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

De las características del poder que señala Dalh (1974), el actuar violento del patrón corresponde al “de legitimidad”. Es decir, que la acción no se justifica en la Constitución del Ecuador, si no que el accionar violento del patrón o del mayordomo Alex, fue una verdad legítima aceptada mediante años de práctica por parte de la sociedad indígena, por eso la familia de Sebastiana y toda la comunidad lo veía como algo legítimo. Una segunda característica de poder se refiere a la “naturaleza de las sanciones”, el castigo fue una sanción validada por una supuesta mala ejecución del trabajo al ordeñar la vaca, y al momento de cosechar las papas. La tercera característica es la “magnitud de las sanciones”, los golpes físicos con el chicote, como señala Sebastiana, o en el caso de los hombres que uno era cargado en la espalda del otro para que sea azotado, es una sanción extrema de parte de la autoridad del amo.

Sebastiana recuerda que por la carencia económica sus hermanos comenzaron a robar el ganado de la hacienda. El castigo o la sanción por parte del amo, fue dos años de prisión en la cárcel de la ciudad de Cañar y aquí se presenta el “límite de derecho, y esa frontera legítima del poder de castigar” (Foucault 2002, 69) y también la doble moral de las instituciones del Estado en castigar a quienes carecían de poder económico y político, pero incapaces de aplicar el mismo castigo a los terratenientes.

Dentro de este orden de ideas, la frontera límite que cruzan los hermanos de Sebastiana es robar, y a causa de esa acción interviene la institución de la cárcel, que castiga con su poder a las personas. Pero este tipo de castigos no sucedieron cuando el patrón cruzó la frontera de derecho. Es decir, cuando golpeó al hombre y a la mujer indígena, ¿por qué no recibió el mismo castigo de la cárcel?, inclusive si el Estado constituyó las normas de un salario justo en el artículo 148 del año 1945 ¿por qué en este caso no aparecen los intermediarios?, la respuesta a estas dos cuestiones tiene relación con el poder colonial de la sociedad, el poder económico del patrón, y la incapacidad del Estado para intervenir en problemas internos. Por lo tanto, el lugar donde el discurso de la ley constitucional se invisibiliza por completo son las instituciones, que son los “lugares

donde se cometen irregularidades (Foucault 2002). En cuanto a la doble moral del Estado, más se relaciona con no dar seguimiento necesario al cumplimiento de sus normas, y el racismo de los intermediarios del Estado, hacen que el poder no se distribuya en la dirección destinada.

Esta manera de vulnerar e invisibiliza los problemas y los conflictos internos, mientras el poder colonial oprimía a las personas que carecían del poder de participación, es característico de la interculturalidad funcional (Walsh 2012), ya que es un poder colonial que involucra a la cuestión de raza, y siendo así el patrón se consideró de una raza superior a la del indígena. Eso fue lo que causó la deshonra y vulneración de derechos en hombres y mujeres indígenas que, por sus condiciones económicas y necesidades, no encontraron una alternativa distinta que el trabajo en la hacienda.

La relación entre patrones e indígenas se produjo de una manera desigual que connota la existencia de la interculturalidad funcional, y lo opuesto a este es la interculturalidad crítica que se constituye aún como un “proyecto de transformación de las estructuras, de las condiciones y dispositivos de poder que mantienen la desigualdad, la inferiorización de seres, saberes y modos, lógicas y racionalidades de vida” (Walsh 2012, 66).

Alrededor de 1960, cuando Sebastiana tenía 20 años de edad aún se encontraba presente en las estructuras sociales la interculturalidad funcional. Ella contrajo nupcias con su primer esposo, el vaquero José Alejandro Maurisaca, que trabajaba en la hacienda Silante. Los dueños de dicha hacienda eran Jorge y Manuel Quito.

Con chulla pollera halado me casé, casita de barro sabíamos tener, apenas que anochece, sabían ir robando. Vacas, borregos, cuyes, ollas, nada no sabían dejar. La pollera que tenía era de bayeta, se hace de la lana de la oveja, eso se hace en el telar. Eso sabíamos poner, no sabíamos tener este *laya*<sup>9</sup> pollera, para el frío era bueno (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 21 de noviembre de 2022).

La situación de pobreza en la que vivían los indígenas era extrema, tanto así que se robaban la ropa entre ellos, y la situación empeoró cuando les empezaron a robar animales domésticos. Según Sebastiana, casi nunca daban con el paradero de lo robado, no tenían la manera de buscar al delincuente, solo se sabía que fue algún

---

<sup>9</sup> El morfema *-laya*, se emplea para realizar comparaciones, al decir “éste laya” quiere expresar en el español “como este”. *Lenguas en Contraste* (Yáñez 2007).

vecino de la hacienda.

Sebastiana continuó con sus labores de ordeño y actividades agrícolas, además se encargaba de cortar la lana a la oveja. Posteriormente, lo tenía que hilar para enviar a que se confeccionen las bayetas en la ciudad de Cañar. Con esas bayetas se cocían las polleras y las chalinas que la protegían del frío.

En la casona de los patrones les recibían las esposas, que vestían de pantalón, y frecuentemente trataban a las mujeres indígenas con desprecio y desconfianza, las amenazaban con golpearlas y las mandaban a llamar para que laven la ropa en el río, les entregaban las prendas previamente contadas.

Todas esas actividades de servidumbre en las casonas, las actividades agrícolas, el ordeño de las vacas, el cuidado del ganado de pastoreo desgastaba a Sebastiana y su trabajo culminaba alrededor de las ocho o nueve de la noche (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

Por lo tanto, se evidencia que un exceso en las horas de trabajo con respecto a lo señalado en la Constitución del Ecuador del año 1967, artículo 64, señala:

[...]16. La madre trabajadora será objeto de particular solicitud. La mujer en gravidez no será obligada a trabajar en el lapso anterior y posterior al parto, que fije la ley, durante el cual tendrá derecho a remuneración completa. La madre gozará, además, en la jornada de trabajo, del tiempo necesario para lactar a su hijo; 17. Se prohíbe el trabajo de los menores hasta de catorce años, salvo las excepciones que la ley establezca, y se reglamentará el de los menores de hasta dieciocho años; 18. La ley protegerá especialmente el trabajo agrícola y la seguridad del campesino [...] (Constitución de la República del Ecuador 1967, 17).

Como ya se mencionó anteriormente, las normas establecidas por parte del Estado, en esta comunidad no se aplicaban. Sebastiana regresaba a trabajar junto a su marido en la hacienda tres o cuatro días después de dar a luz. La jornada laboral iniciaba a la madrugada, a las 03:00 o 04:00 y concluía a las 21:00. Al tener el rol de *huasicama* de la hacienda, el esposo de Sebastiana se levantaba temprano para colocar la silla a los caballos y partía a cuidar el ganado en el cerro. Además, poco antes de su muerte, ayudaba con el cuidado del ganado a sus vecinos, quienes en gratitud le entregaban botellas de alcohol. Sebastiana cuenta que un día, después de tomar demasiado alcohol, tuvo sed, bebió el agua fría de una laguna y eso provocó la muerte.

Han aprendido encargar a las vacas que cuide en el cerro grande, ahí sabían dar trago, sabían

dar alguna cosa. Él trabajaba por el trago, por eso murió. Él no era malo, no pegaba. Por trago mismo murió, se ha ido a tomar cerca de Yaguar<sup>10</sup> cocha *pambapi*<sup>11</sup>. Ha tomado bastante agua fría y eso ha hecho mal. En la tarde vino ¡aaaaay diciendo! (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 21 de noviembre de 2022).

A Sebastiana le entregaron una parcela de terreno alrededor de la década de 1990, como *huasipungo* por las labores realizadas en la hacienda, éste hecho ocurrió un poco antes de que los indígenas de esta hacienda se revelaran. Al igual que varios de sus vecinos, decidieron abandonar las tierras del patrón.

En teoría el Estado en la Constitución del Ecuador fijó la legitimidad del poder y el derecho a favor de los indígenas. Pero en el interior del poder donde interfieren instituciones, ese poder se disolvió. No llegó a circular porque no se responsabilizó en el seguimiento y cumplimiento de ese poder.

Sobre todo, influyó la colonialidad del poder en su categoría de raza, donde la violencia del patrón fue una expresión de odio, rechazo y racismo porque se sentía superior al indígena “ya que estos se encontraban en los últimos peldaños” (Walsh 2012).

---

<sup>10</sup> El término *yaguar* en la escritura *quichua* lo correcto es: *yawar*, que quiere decir sangre, y *yawar cocha* es un lago de sangre o un lago con este nombre.

<sup>11</sup> La escritura correcta en la lengua *quichua* del término /pambapi/ es *pampapi* y quiere decir en el suelo.



## Capítulo 2. Antes de la Educación Intercultural Bilingüe

Este capítulo aborda la educación de las mujeres indígenas desde la perspectiva del *jatarishun* lucha contra el sistema de la oligarquía dominante, el poder de opresión que estaba representada por el patrón que explotaba a los indígenas (Inuca 2017).

### 2.1. Educación de las mujeres indígenas

A partir de 1940, la mujer indígena se convierte en un actor político que protesta en contra de las diversas problemáticas que aquejan a su población. Una de las figuras indígenas más representativas fue Dolores Cacuangó, quien cumplió el rol de “intermediaria pública de iniciativas estatales, relacionada con la campaña de alfabetización de adultos y la apertura de mercados para artesanías” (Prieto 2015, 29).

El accionar femenino destaca en la lucha por la igualdad, que no consistió solamente en exigir al Estado la integración, sino que se reconozca y se respete la diversidad cultural. La necesidad, no fue únicamente que la población indígena aprenda a leer y a escribir, para poder acceder a su participación crítica como ciudadano, sino aprender a leer y a escribir desde la identidad cultural y lingüística (Prieto 2015).

En el año 1940 las mamás Dolores Cacuangó y Rosa Lema, inician con sus campañas de alfabetización de la población adulta. Junto con otras mujeres, fueron parte de la creación de sindicatos agrícolas y escuelas prediales. También, junto con Luisa Gómez de la Torre se prepararon como maestras indígenas, y con ese interés educativo contextualizado, lograron la expansión de escuelas en zonas rurales, enseñando a los niños y a adultos (Prieto 2015, 111). A partir de ese momento se inician a generar procesos de *rikcharimuy*<sup>12</sup>, *rikcharishun*<sup>13</sup> y el *hatarishun*<sup>14</sup> y la perspectiva de actuar pasivamente frente al conocimiento occidental impuesta por un Estado monocultural, cambia, con la presencia de la confrontación de dos saberes (Inuca 2017), es decir que la interculturalidad funcional de la que habla Tubino (2012), comienza a derrumbarse con la confrontación de saberes, aunque tampoco se puede decir que se llegó a la interculturalidad crítica que “exige el diálogo entre culturas, de factores económicos,

---

<sup>12</sup> *Rikcharimuy* en *quichua* significa despiértate y este término se hace presente en el momento de la confrontación de saberes. Para conocer más sobre la filosofía del *Yachay tinkuy* se recomienda leer la tesis doctoral titulada *Yachay tinkuy o encuentro o confrontación de saberes: Geneología de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos quichua del Ecuador desde mediados del siglo XX* (Inuca 2017).

<sup>13</sup> *Rikcharishun* para Inuca (2017), quiere decir despertémonos, haciendo alusión a lo colectivo.

<sup>14</sup> *Hatarishun* en la lengua *quichua*, de acuerdo a Inuca (2017), significa levantémonos y hace referencia al levantamiento indígena.

políticos y militares, identifica y toma conciencia de las causas de su inoperancia” (Tubino 2010, 362), y da importancia a las estructuras internas donde radica el problema, porque no fue un diálogo mutuo entre culturas, más bien la sociedad indígena ejercía presión al Estado ecuatoriano.

Posteriormente, bajo la idea del desarrollo la “Organización Internacional del Trabajo OIT, pone a disposición el programa de Misión Andina, que tenía como objetivo integrar a los indígenas a la vida nacional” (Prieto 2015, 127). Este desarrollo significaría la asimilación de una cultura impuesta.

En 1944, con el auspicio del Partido Comunista, se funda la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), para procurar “los derechos sociales, económicos y políticos tanto de hombres como de las mujeres” (Prieto 2015, 112), sus intereses estaban ligadas a la educación de la comunidad indígena, porque los patrones se aprovechaban del que no sabían leer y escribir.

En 1945, la Constitución de la República del Ecuador en su artículo 143, estipula que “el derecho a la educación primaria es obligatorio. Entre la oficial el Estado proporcionará, sin costo alguno, los materiales escolares necesarios” (Constitución de la República del Ecuador 1945, 37). En el mismo artículo señala que las escuelas en zonas de predominante población india, se usará, además del castellano, el quechua, o la lengua indígena que corresponda.

Con la intervención del Estado en las comunidades *quichua*, se realizó una educación colonizadora, con maestros no indígenas, que creó conflictos (Inuca 2017), y en Silante, estas disposiciones del Estado, no fueron acogidas por los terratenientes, por lo que estas acciones no tuvieron un impacto igual que en la sierra centro y norte. Esto contribuyó también al aniquilamiento de la identidad lingüística. Por otro lado, al patrón le convenía tener una fuerza laboral permanente en sus haciendas (Moreno y Oberem 1981).

Para el Estado y algunas organizaciones internacionales la implementación de escuelas hispanas en las comunidades rurales enfocadas en la “civilización”, misma que se mostró como sinónimo de desarrollo. Sin embargo, este hecho también “permitió el reconocimiento, la interpretación de una frontera territorial de la colonialidad” (Prieto 2015, 29).

Una de las estrategias del desarrollo, se llevó a cabo con el primer censo de Población y

Vivienda, que contrasta estadísticamente a los alfabetos y analfabetos por provincia. Estos datos, permitieron cuantificar a las mujeres y hombres escolarizados. Aunque en este primer registro, no aparecen estadísticas con respecto a las mujeres indígenas, ya que el conteo se presenta de forma general (INEC 1950). La segunda estrategia, fue “alfabetizar y formar “a especialistas en desarrollo comunitario y, finalmente, la estructuración de agencias públicas y privadas con la misión de promocionar el desarrollo comunitario” (Prieto 2015, 129).

Si bien es cierto, en la historia de vida se analiza la interculturalidad funcional y crítica), se considera que la segunda perspectiva aún en el siglo XXI, es algo deseado, porque existe el reconocimiento cultural, pero no existe el apoyo a la igualdad social de unas culturas con otras.

## **2.2.Datos comparativos del acceso educativo de la mujer en Cañar, a partir de 1950 hasta principios del siglo XXI**

La siguiente tabla contrasta las estadísticas de las mujeres analfabetas, que cursaban el bachillerato, la universidad y de quienes contaban con títulos de posgrado en la provincia del Cañar.

**Tabla 2. 1. Datos de hombres y mujeres analfabetos en la provincia de Cañar, 1950**

Año	Total, de personas Censadas		Total de Alfabetos		Total de Analfabetos	
	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres
1950	68.119		32.260		35.810	
	32.773	35.346	19.388	12.872	13.363	22.447

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de los datos de INEC (1950).

...

La estadística de mujeres que participaron en el censo, no tiene una gran diferencia con respecto a las estadísticas de los hombres. Lo que sí es evidente es la cantidad de mujeres alfabetas que son datos menores a la de los hombres. Lo que llama la atención es la cantidad de mujeres alfabetizadas con respecto a los hombres alfabetizados. Esto da cuenta de que el acceso a la educación era mucho mayor para los hombres por sobre las mujeres. En la encuesta solo 49 personas correspondían a la categoría de “analfabetismo no declarado” (INEC 1950, 32).

En el segundo censo de población y Primer Censo de Vivienda, llevado a cabo en el 25 de noviembre del año 1962, constan 22.776 mujeres que asistían a los centros de enseñanza. De las cuales 2.682 cursaban el primer grado; 2.775 el segundo grado de primaria; 6.012 mujeres el tercer grado; 3720 mujeres el cuarto grado; 1238 el quinto grado de primaria y 2.756 de diferentes edades el sexto grado s (INEC 1962, 45).

En dicho Censo se registró a 199 mujeres en el primer curso de secundaria; en el segundo curso estaban 220 mujeres; el tercer curso 143 mujeres; en el cuarto curso 122 mujeres; en el quinto curso 58 mujeres; en el sexto curso de secundaria 200 mujeres; y la educación universitaria lo cursaban 15 mujeres de diferentes edades (INEC 1962, 46).

En el año 1964, Prieto (2015), con el asesoramiento de la Misión Andina, se expone el Plan Nacional de Desarrollo con alcance al año 1973. La idea fue incluir al indígena en los espacios de la cultura occidental. Este incluir, en realidad fue una dominación que, con el encuentro de culturas, dadas las “condiciones en las que vivían los pueblos indígenas fue una confrontación de saberes” (Inuca 2017, 13)

El tercer Censo del año 1974, en lo que corresponde a la provincia del Cañar, se refleja que en el área urbana la población de 10 años y más representaban un total de 95.410 censados. De los cuales el 40.340 eran hombres y 52.070 mujeres. Del total de la población se estimaba que 66.240 eran alfabetos, y 351.090 corresponde a los datos de los hombres y 31.050 de las mujeres. Así mismo se observa que 32.008 eran analfabetos, de los cuales el 11.074 eran hombres y 20.935 mujeres (INEC 1974, 29).

En el área urbana existieron 14.142 censados, 6.293 hombres y 7.849 mujeres. De estas cantidades se conoce que el total de alfabetos fue de 12.800. Los 5.965 hombres y 6.835 mujeres. Como también el número total de analfabetos fue de 1.335. De los cuales 226 eran hombres y 1.009 mujeres (INEC 1974, 29).

Por otra parte, en el año 1988, se oficializa el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, esto de acuerdo a Inuca (2017), rompe con una educación homogeneizante y monocultural impuesta por el Estado. Con esta oficialización se garantiza otra forma de “hacer escuela”, de enseñar y aprender. Es cuando los problemas internos de la interculturalidad funcional pasan a ser parte del diálogo para exigir lo que como ciudadanos ecuatorianos les corresponde.

Para el Censo de 1990 en la provincia del Cañar se registran avances en cuanto a la

educación, incluso en sus diseños consideran la categoría de “posgrados”, algo que no se observó en los censos anteriores. Participaron un total de 83.931 mujeres de 6 años y más. De las cuales 16.357 mujeres declaran que no han cursado ningún tipo de estudios. Por otra parte, 903 mujeres han acudido a los centros de alfabetización. Así mismo 20.512 han cursado del primer a tercer grado de primaria y 27.874 mujeres cuentan con instrucción de cuarto a sexto grado. En cuanto a la educación secundaria 6.725 mujeres cuentan con instrucción de octavo a décimo. Un total de 5.654 mujeres han aprobado los tres años del bachillerato, y un total 1.460 mujeres han asistido al primero, segundo y tercer semestre de la universidad. Mientras que 928 mujeres han cursado de cuarto semestre en adelante. En este año se conoce que 53 mujeres cuentan con posgrado y 3.465 no han declarado (INEC 1990, 71).

Finalmente, el censo del año 2001, la población femenina de 5 años y más en la provincia del Cañar cuenta con un total de 99.544 mujeres. De las cuales 14.781 mujeres no han cursado ningún tipo de instrucción educativa. En el centro de alfabetización 511 mujeres han aprobado, y 24.758 mujeres han aprobado hasta el tercer grado de primaria. Desde cuarto a sexto de primaria lo aprueban 31.477 mujeres. Desde octavo a décimo lo aprueban 9.239 mujeres, y el bachillerato lo culminan 8.286 mujeres.

El Postbachiller lo aprueban 751 mujeres, mientras tanto la educación universitaria hasta el tercer semestre lo aprueban 2.342 mujeres y desde cuarto semestre en adelante 2.225 mujeres lo han culminado. En esta provincia 34 mujeres contaban con posgrado y 5.140 mujeres no lograron declarar (INEC 2001, 47).

La población femenina que se encontraba cursando en diferentes centros de enseñanza, superan el número de asistencia de los hombres. Situación distinta a la que se venía observando en los censos anteriores. En la provincia del Cañar, 80.978 mujeres asistían a los centros educativos, un número que supera a la población masculina, donde se refleja que 71.273 hombres asistían a los centros de enseñanza, y se registra que 18.451 mujeres y 10.971 hombres no asistieron a una casa de enseñanza (INEC 2001, 55). La siguiente tabla refleja la asistencia de las mujeres a la primaria, secundaria, universidad y posgrado desde 1950 hasta los primeros años del siglo XXI.

**Tabla 2. 2. Progreso del acceso de la educación de las mujeres en la provincia de Cañar, 1950, 1962, 1974, 1990 y 2001**

Año	Población total	Primaria						Secundaria						Universidad						Posgrado
		1	2	3	4	5	6	1	2	3	4	5	6	1	2	3	4	5	6	
1950	De 68.119 Son 14.001 (de 10 años en adelante)	1665	3273	3738	2403	1060	1862	55	62	46	16	25	43	2	1	-	-	-	2	-----
1962	22.776 (de 6 años y más)	2682	5277	6012	3720	1238	2756	199	220	143	122	58	200	15						-----
1974	29.278 de 6 años y más	6971			3061			998			447			61		16		-----		
1990	83.931 (de 6 años y más)	20.512			27.874			6725			5.654			1460		928		53		
2001	99.544 (5 años y más)	24.758			31.477			9239			8.286			2342		2225		34		

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de los datos de INEC (1950); INEC (1962); INEC (1974); INEC (1990); INEC (2001).

Antes del censo 2001 no existía el “componente de la autoidentificación” por esa razón se presenta en este trabajo las estadísticas de instrucción educativa de todas las mujeres, sin distinguir su nacionalidad y pueblo. Para medir la población indígena se involucró el COPENDE” (Chisaguano 2006, 6).

### **2.3.Educación de los niños y niñas indígenas que trabajaban en la hacienda de Ingapirca y Silante**

A pesar que en el año 1945 el Estado constituyó como obligatorio la educación primaria y que en “las escuelas establecidas en las zonas de predominante población india, se usará, además del castellano, el quichua, o la lengua aborígen respectiva” (Constitución de la República del Ecuador 1945, 37). Esta disposición no se llevó a cabo, pues así lo describe Sebastiana, que para ese entonces tenía 5 años de edad. Recuerda que no hubo escuela en la hacienda Ingapirca y por ese motivo no aprendió a leer ni a escribir.

Sebastiana supo de la existencia de una escuela, ya en su vida adulta, entre los años 1970 a 1980, cuando sintió la necesidad de enviar a sus hijos varones a la escuela. Este centro educativo quedaba aproximadamente a unos 10 kilómetros de distancia desde la hacienda Ingapirca. El camino estaba rodeado de cerros y grandes pajonales. Ninguno de sus vecinos sabía leer y escribir. De igual manera, señala que sus padres no la hubiesen dejado ir a la escuela, ya que acudir al centro educativo, era considerado una pérdida de tiempo.

**Autora:** ¿Por qué no se fue a la escuela?

**Sebastiana:** No había, patrones había pues.

**Autora:** ¿Usted no sabe, leer ni escribir?

**Sebastiana:** ¡Pish!, nada, nada. Mis taytitos diciendo que para qué, vamos a poner, mujeres diciendo no sabían querer.

**Autora:** ¿Eso le decía su papá?

**Sebastiana:** Si, no sabía querer, no saben aprender, pasan tiempo, tanto lejos diciendo.

**Autora:** ¿Sus hermanos si asistieron a la escuela?

**Sebastiana:** Hermanos, nadie, nadie, no sabían. Nadie no ha puesto en la escuela. (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 21 de noviembre de 2022).

Los padres de Sebastiana consideraban que la mujer no poseía las cualidades para aprender en la escuela, y que estaba destinada a desarrollar actividades en el campo. Posteriormente, cuando ella tuvo a su hija, estos patrones culturales: “las mujeres no aprenden” se repitieron.

En su primer matrimonio Sebastiana tuvo varios<sup>15</sup> hijos, algunos de ellos fallecieron de niños a causa de la viruela y el sarampión. Los hijos que crecieron en la hacienda fueron cuatro: Antuco (falleció de adulto), Alejo, Rigoberto y María Maurizaca.

A su hijo mayor, Antuco, le enviaron a la escuela y Sebastiana explica que tras descubrir que se quedaba jugando en el camino, tomaron la decisión de no enviarlo más. Su última hija, María, pagó las consecuencias de su hermano mayor. A ella tampoco le enviaron a la escuela, y no únicamente por esa experiencia, sino porque “no ha de aprender diciendo ya no puse nada, porque las mujeres no aprenden” (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

Sebastiana consideraba que las mujeres no son capaces de aprender, por lo tanto, debían permanecer en las actividades del campo. Para esta entrevista su hija María se encontraba presente, y al escuchar las declaraciones de su madre con respecto a su educación intervino y expresó lo siguiente:

ella me decía, para que mapa (no vale, su significado en quichua es sucio) guambra van a hacer estudiar, que las mujeres no aprenden. Ahora cuando vamos a la ciudad de Cuenca, no sabemos ni en qué calle estamos, parecemos tontos. Yo si quise aprender, ahora aprendí a firmar en la escuela de analfabetos, ya veo los números de teléfono y la hora (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 3 de octubre de 2022).

Lo que se contrasta es un cambio progresivo y significativo, de un pasado donde la mujer fue considerada como un “no sirve para aprender”, por los procesos de colonización y como se mencionó en las páginas anteriores. El cambio social cobra importancia con el levantamiento de las mismas mujeres indígenas, que se dieron cuenta en la opresión social y estatal en la que estaban sometidas. En el testimonio de Sebastiana no se evidencia la presencia de la Educación Intercultural Bilingüe en la comunidad. Si bien es cierto que su desarrollo fue evidentemente en las zonas de la sierra centro-norte, y que apenas en el año “1988 con la creación de la Dirección

---

<sup>15</sup> Sebastiana no recuerda la cantidad de hijos que fallecieron, su difícil condición de salud y su avanzada edad le impide recordar algunas escenas de su vida.



Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, se plasma oficialmente la Interculturalidad ante el Ministerio de Educación” (Inuca 2017, 2). A partir 1988 la institución encargada de preparar a maestros indígenas, de elaborar materiales didácticos en la lengua *quichua* sería la DINEIB. Pero la historia de Sebastiana sostiene tres hechos importantes que explican por qué no llegó la educación a los indígenas de Ingapirca y Silante: 1) Entre la década 1945-1965 no hubo una escuela que se encargará de la alfabetización de los indígenas. Únicamente los hijos de los patronos asistían a las escuelas en la ciudad de Cuenca; 2) Entre 1965- 1975 aproximadamente se conoce la existencia de una escuela a grandes distancias; 3) en los últimos años del siglo XX, Sebastiana con 60 años de edad no había aprendido a leer ni escribir, no conocía de la existencia de las líderes indígenas con sus levantamientos lograron una educación con pertinencia cultural y lingüística. Ninguno de sus hijos se educó en una escuela Intercultural Bilingüe, ni en una escuela Hispana. Su última hija, aprendió a firmar y a ver la hora del reloj, en una escuela de Alfabetización Hispana a inicios del siglo XXI.

### **Capítulo 3. Violencia hacia la mujer indígena**

Desde la posición de la modernidad con conocimientos actuales abordar el tema de género y violencia hacia la mujer indígena implicaría contrastar los derechos constitucionales, internacionales y nacionales. Sin embargo, abordar la violencia de género de 1940 a principios del siglo XXI permite reflexionar alrededor del término “género”, un concepto que aún no se había desarrollado como en la actualidad y el rol del Estado en la promulgación de leyes a favor de los pueblos indígenas y de la mujer indígena.

#### **3.1. Tipos de familia del siglo XX**

De acuerdo a Prieto (2015), los tipos de familia de este siglo fueron: la familia espiritualmente de la moralidad impuesta por la iglesia. A mediados del siglo XX la iglesia fue una institución con poder sobre la población indígena “cuando la dirección indígena de las organizaciones locales comienzan a formular un discurso propiamente étnico se alejaron de la iglesia”( Stolle-McAllister 2012, 407), pero hasta ese entonces los cónyuges , en el caso de cometer cualquier acto de indisciplina ante la iglesia serían castigados, ya que esta institución dispone la unión matrimonial para toda la vida; el segundo tipo es la familia evolutiva, y se comienza a considerar a la mujer como objeto de pertenencia del hombre; el tercero se refiere a la normalización de la familia (Prieto 2015).

En 1950 se desarrolla el censo, y registran al hombre como representante de la estructura familiar, y a la mujer la ubican en un papel secundario, invisibilizando sus aportes dentro del hogar; hacia 1970 se visibiliza la desintegración familiar. Para Prieto (2015), estos procesos se fueron dando con la evolución social, algo imprescindible e incontrolable.

Posteriormente, en la década de 1980, se empieza a hacer notorio el problema de la violencia en contra de la mujer. Pues antes, el código penal restringía la acusación hacia los maltratadores, según el Código de Procedimiento Penal se “prohibía la denuncia entre cónyuges o entre ascendientes o descendientes, quienes suelen ser testigos de los episodios violentos en el ámbito familiar” (Camacho 2014,16). Gracias a las organizaciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* (CEDAW) del año 1981, y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia Contra la Mujer de Belém do Pará (1995), y al suscribir la Plataforma de acción de Beijing (1995), se obligó al Estado a implementar políticas que erradiquen la violencia contra las mujeres en Ecuador (Camacho 2014).

**Tabla 3.3. La denuncia frente a la violencia conyugal es permitida a partir de 1980**

Años	Logros
1980	Se denuncia la violencia de género.
1994	Se cuenta con Comisarias para la mujer
1995	Se establece la Ley 103 contra la violencia a la mujer y la familia.

*Fuente:* Elaborado por la autora a partir de los datos de (Camacho 2014).

### **3.2. Violencia hacia la mujer indígena, un contraste desde la historia de vida de Sebastiana**

En el mundo andino se emplea el término de complementariedad de un par o de las parejas, pero se considera que la religión cristiana moldeó las prácticas y la visión del mundo. El cristianismo plantea a la santísima trinidad Dios padre, Dios hijo, y Dios Espíritu Santo para guiar al ser humano hacia la vida eterna (Lozada 2006,104), de esta manera la religión se convirtió en una de las principales instituciones de colonización de las culturas originarias.

En esta misma línea de pensamiento Inuca (2017), hace referencia al *Tinkuy*<sup>16</sup> en un contexto de confrontación entre culturas (blanco-mestizos-indígenas), y se busca la liberación de un poder opresor. Pero esta situación de opresión es la que vivió la mujer indígena frente a su cónyuge violento. La mujer necesitaba de la liberación. Si bien es cierto que el *tinku* es un “enfrentamiento entre opuestos”, el término aplica en esta problemática, porque la cosmovisión quichua andina ya estaba fragmentada, la pareja no se refería a una dualidad, si no, más bien, a la unión de hombre y mujer en el que la mujer se consideraba un objeto de pertenencia del hombre.

De esta manera entre 1945 y 1955 Sebastiana recuerda el episodio en el que su padre golpeaba a su madre. Pareciera que el tipo de familia armoniosa y moral de los años 1925, queda fuera del análisis de este caso porque ya habían transcurrido alrededor de 40 años, siendo así el análisis debería centrarse en la familia en transición evolutiva entre 1940-1950, caracterizada por adquirir elementos patriarcales, y la familia normalizada a principios de 1950 (Prieto 2015).

Sin embargo, las narraciones de Sebastiana, hacen que el análisis se ubique en la

<sup>16</sup> *Tinkuy* en la lengua *quichua*, de acuerdo a Inuca (2017), hace referencia a convergencia, encuentro de dos cosas contrarias que los lleva a la confrontación.

familia armoniosa y moral, es decir, que la práctica de las características de este tipo de familia habría prevalecido todo el segundo transcurso del siglo XX. La mujer indígena temía la disolución del matrimonio, mientras que el hombre golpeaba a la mujer sin conciencia moral, así lo evidencian los episodios que narra Sebastiana, que aun siendo niña fue testigo de un hogar violento.

**Sebastiana:** si sabían pegar a mamita también, taytito sabia rajar(romper) la cabeza

**Autora:** ¿Por qué no se alejaban del esposo?

**Sebastiana:** No sabían ir botando, no sé porque sería. No sabían ir botando. Las personas hablaban, mucho hablaban. Decían que no es bueno de separar, separar si nunca sabíamos separar. ¡Nunca, nunca, nunca!

**Autora:** ¿Nadie les defendía?

**Sebastiana:** Nadie, ellos queriendo sabían dejar. Sufrían mucho, por eso mismo se hacen viejas rápido (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 21 de noviembre de 2022).

Esta forma de violencia muestra las características del patriarcado, en el que la “autoridad se centra en el hombre” (Prieto 2015), y al sentir que la mujer es parte de su posesión, se creía con el derecho de golpear. De acuerdo al caso de Sebastiana, la violencia se detiene a voluntad del hombre.

Mientras la vida adulta de Sebastiana transcurre alrededor de 1960, ella contrae matrimonio por primera vez con José Alejandro Maurisaca, oriundo de Jerusalén. En este entonces, la pareja no contaba con la cédula de identidad, este hecho no fue impedimento para contraer nupcias, lo que, sí importaba es aprenderse de memoria un par de cantos y rezos.

**Sebastiana:** Los rezos sabían aprender, el padre nuestro, el bendito y nos casábamos. Como hoy día hacían entrada y las madrinas ya han llevado bastante trago, y a la chica llevaban los padres del novio, se iban a traer en la tarde o en la noche. En la entrada llevaban trago, frutas, pan ponían en la tasa. Al siguiente día ya me llevaron (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 28 de diciembre de 2022).

La pedida de mano de Sebastiana, se llevó a cabo poniendo en práctica las costumbres tradicionales de la familia indígena de *Huayrapungo*<sup>17</sup>. La familia del novio llevaba

---

<sup>17</sup> Huayrapungo (escritura en español), y correctamente escrito en la lengua quichua *wayra punko* significa puerta del viento.

frutas en una tasa para entregar a la familia de la novia. La madrina del matrimonio llevaba el alcohol para celebrar a la pareja, y esa misma tarde o noche se llevaban a la mujer a la casa del novio.

La boda legal fue frente al cura, quien pedía como requisito que novios se aprendan de memoria rezos como “el padre nuestro” y el “bendito”, luego procedía a registrar los nombres de la pareja en un cuaderno. Para el registro no se requería cédulas de identidad, por lo que Sebastiana no sintió necesidad de portar este documento. (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 28 de diciembre de 2022). En este punto, la creencia religiosa se presenta, como “modelo de autoridad” (Prieto 2015, 45), en la sociedad indígena que juzga a la mujer moralmente, mientras encubre al hombre. Esto es lo que explica Sebastiana, cuando habla del caso de su madre, que no abandonó a su padre por el temor de las críticas sociales.

Entre los años 1987 a 1995 fallecen los patronos de la hacienda Silante, y los terrenos pasan al poder de sus herederos, “comenzaron a dividir la propiedad y empezaron a vender hectárea por hectárea, nosotros mismo compramos en sucre, eso era junto a mi primer marido. Yo también heredé a mis guambras y vendieron también” (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 28 de diciembre de 2022).

Tras la muerte de su primer esposo Sebastiana se convirtió en la jefe de familia. Posteriormente, a principios de los años noventa conoció a Tayta Lorenzo Puli, y se casó con él. Para llevar a cabo el matrimonio de forma legal, solicitaron la cédula de identidad, por lo que acudieron al Registro Civil de la ciudad de Azogues. De acuerdo a Sebastiana, Tayta Lorenzo fue un hombre violento y al igual que su primer esposo era adicto al alcohol (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 28 de diciembre de 2022)

A principios del siglo XXI ella junto a su esposo se habían trasladado a la comunidad de Channin, Cooperativa 24 de mayo, lugar donde radica en la actualidad. Allí ya no desempeñaban actividades en la hacienda. Ellos eran propietarios de tres hectáreas de terreno y podían sostener su economía con la ayuda de un par de vacas y yuntas.

Su vida al lado de Tayta Lorenzo, estaba llena de violencia, él la golpeaba y la abandonó en repetidas ocasiones “dos, tres veces fue votando a mí, pegando bien. El Tayta Lorenzo andaba solo cargado chicote, con el machete en la mano decía, como cuy voy a hacer *ñutuchir*<sup>9</sup>. Ese también solo tomando trago murió” (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 21 de noviembre de 2022).

**Autora:** ¿Por qué no se alejó de Tayta Lorenzo?

**Sebastiana:** No, ya casado bien. Casado bien no hay como separarse. Ni padrinos no sabía avisar. Mi cuñado era el padrino, sabía hablar y pegar al hombre. Padrino maneja, no pegue diciendo sabía advertir al ahijado. Tayta Lorenzo sabía pegar, con machete sabía dar, semejando fiero era. Ya cerca de morir ya no sabía pegar (entrevista, Cooperativa 24 de mayo, 21 de noviembre del 2022).

La expresión de Sebastiana “casado bien” se refiere a un matrimonio eclesiástico, que, en su creencia, pese a cualquier dificultad, o violencia debe permanecer junto al esposo. Este “casado bien”, parece un contrato de propiedad privada de la que habla (Pietro 2015), y en este caso es también un abuso del poder, que estaba centrado en el hombre.

También se identifica la doble moral de la sociedad, por una parte, critica a la mujer, y encubre el actuar del hombre o simplemente lo ve como “todo perfecto”.

Tayta Lorenzo se dedicaba a la confección de monturas y chicotes de cuero, pero a cambio, las personas le entregaban botellas de alcohol, por lo que, su trabajo no cooperaba en los gastos domésticos. Sebastiana se dedicaba a la crianza de animales, como una forma de sustento del hogar, constituyéndose como la jefa de hogar. En el 2010, aproximadamente, tayta Lorenzo tuvo una intervención quirúrgica en el ojo, consumió alcohol al tiempo que ingería medicamentos. Eso afectó gravemente a su salud y murió.

Otros miembros de la comunidad que ejercían el poder también eran hombres, o como señala Inuca (2017), al cura del pueblo, al terrateniente poco o nada les importó conocer la violencia de la esposa indígena, y en toda esta estructura social-colonial desde 1940 hasta las últimas décadas del siglo XX imperó la interculturalidad funcional, y en la vida de Sebastiana el *rikcharishun* en el aspecto conyugal nunca empezó. Es cuando fallece su segundo esposo que queda liberada de la opresión del poder violento.

La exposición de este capítulo en mayor medida fue representativa de la interculturalidad funcional, en la que impera los problemas internos de la sociedad. Si bien es cierto que algunas instituciones públicas comenzaron a intervenir a favor de la mujer, no quiere decir que lucharon por la igualdad y la justicia.

## Conclusiones

En este trabajo se analizó con un enfoque intercultural las “relaciones de poder” que dan cuenta de la desigual estructural entre los patrones de las haciendas y los indígenas. El período de estudios que se extiende desde 1940 hasta principios del siglo XXI, se basa en la historia de vida de una indígena que trabajó desde la niñez en haciendas de el Cañar.

El período de estudios contempla la visión con respecto a la presencia de la mujer y de la población indígena, en general, como un obstáculo para alcanzar el anhelado desarrollo y progreso de la sociedad nacional. En estos mismos términos se pudo observar la invalidez e invisibilización de las leyes constitucionales, que protegían y acreditaban los derechos de los indígenas, las cuales no se tomaban en cuenta desde la práctica

Este doble discurso desde la Constitución, el abuso de poder, la violencia injustificada, el exceso de horas en el trabajo, la exclusión de la educación, las muestras de desprecio y violencia contra los indígenas, fueron los resultados de una relación intercultural funcional y desigual. Es decir que, la sociedad mestiza (colonial) impuso sus creencias y sus conocimientos sobre los de la población indígena, rechazando otros saberes y otras filosofías de vida.

Como respuesta a la injusticia y el maltrato inicia el *hatarishun* y *rikcharikuy* que para Inuca , fue el despertar. Un nuevo inicio en el que el indígena sumiso se levanta y confronta los saberes y conocimientos propios con la filosofía de los mestizos. Estas luchas fueron significativas, porque no buscaron únicamente llamar la atención de los presidentes de turno, sino exigir la reivindicación de sus derechos, y que las mismas queden asentadas en la Constitución de la República del Ecuador, de manera que circule en la sociedad. Sin embargo, no en todas las comunidades existió la posibilidad del *hatarishun*.

Sebastiana, nació, creció, vio partir a sus padres, hijos, y su primer esposo aún bajo la funcionalidad del poder colonial, en una realidad déspota, donde no conoció un aula escolar, ni cuadernos y mucho menos aprendió a desarrollar la criticidad, ni a autoidentificarse. Más bien la “realidad normal” que conoció fue la violencia, tanto en la hacienda como en su hogar. El término derecho en sí, no se conoció en la comunidad indígena, solo quedaron plasmados para ser recordados en la historia.

En el capítulo 1 se abordó la Historia de Vida de Sebastiana y se destaca los derechos labores vulnerados en las haciendas, en contraste con los artículos de la Constitución del Ecuador de los años 1945 y 1967, referentes a establecimiento de horarios de trabajo, salario justo,

derechos de la madre trabajadora, la prohibición del trabajo a menores de edad. Todas estas leyes no se pusieron en práctica al interior de las haciendas Ingapirca y Silante, porque durante el período de estudio, la interculturalidad funcional imperó en las instituciones sociales, en las personas blanco-mestizos con aires de superioridad y con un pensamiento colonial.

Por otra parte, con relación a la educación, si bien es cierto que la EIB tuvo sus inicios a partir de la década de 1940, que se puso en marcha con escuelas clandestinas, esta realidad no se replicó en lugares como Silante e Ingapirca. En las haciendas no hubo escuelas, tampoco contrataron a maestros para reducir el analfabetismo. Ante el poder y pensamiento colonial el indígena no requería ir a la escuela, su posición ante la sociedad, fue la de servir y ser tratado como animal de carga.

Es a partir del año 1950, que se lleva a cabo el primer Censo Nacional y se cuantifica a los hablantes de las lenguas vernáculas del país, y en términos de educación se hace un conteo general de hombres y mujeres alfabetos y analfabetos. Los datos no especifican la cantidad de mujeres indígenas que se encontraban dentro del proceso de enseñanza, por esa razón no se conoce cuántas mujeres indígenas estaban educándose en la provincia del Cañar, y en todos los censos del siglo XX el número de mujeres analfabetas supera al número de los hombres. En 1990 la categoría que sobresale es la de posgrados ya que, en los anteriores censos, no se contaba con esa sección. Pero tampoco se sabe si alguna mujer indígena estaba cursando estudios de posgrados o no.

En el capítulo tres se dio respuesta a la hipótesis de la violencia conyugal que sufrió Sebastiana, esta se relaciona con los tipos de familia, el poder de la iglesia en moldear el pensamiento de la población indígena, pero en el caso de la mujer conllevó a tolerar la violencia física de un esposo violento. Sebastiana, estaba profundamente convencida de que el matrimonio eclesiástico representa la unión de la pareja para toda la vida. La conciencia moral, no le permitió abandonar al esposo agresor, pues en su creencia ellos estaban “casados bien”.

Es a partir de la década de 1980 que en Ecuador se establece la ley para denunciar al cónyuge. Luego surgen las comisarías para dar seguimiento de la funcionalidad de la norma. Aunque Sebastiana nunca denunció la agresión física ante la ley, no fue capaz de exponer las situaciones de violencia de la que fue víctima. Eran los padrinos del matrimonio, que de alguna manera aconsejaban al agresor, que deje ese comportamiento violento. En este sentido,



la moral del hombre no se ve afectada ante la iglesia cuando éste es un agresor, y tampoco la sociedad lo señala de la misma manera que lo hace con una mujer. La violencia contra las mujeres fue una práctica que se normalizó.

## Referencias

- Camacho, Gloria. 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, El Telégrafo Impresión, doi:[https://oig.cepal.org/sites/default/files/violencia\\_de\\_gnero\\_ecuador.pdf](https://oig.cepal.org/sites/default/files/violencia_de_gnero_ecuador.pdf)
- Constitución de la República del Ecuador. 1945. Ecuador: La Asamblea Nacional Constituyente.
- Constitución de la República del Ecuador. 1967. Ecuador: La Asamblea Nacional Constituyente.
- Chárriez, Mayra. 2012. “Historia de vida: Una metodología de investigación cualitativa”. *Revista Griot*, s/v (5): 50-67. doi: [https://www.uv.mx/psicologia/files/2017/12/historias\\_de\\_vida\\_una\\_metodologia\\_de\\_investigacion\\_cualitativa.pdf](https://www.uv.mx/psicologia/files/2017/12/historias_de_vida_una_metodologia_de_investigacion_cualitativa.pdf)
- Chisaguano, Silverio. 2006. *La población Indígena del Ecuador, Análisis de Estadística Socio-Demográficas*. Quito: Talleres gráficos del INEC.
- Dahl, Robert. 1974. *Poder*. En enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. doi: <https://es.scribd.com/doc/62098785/PODER-Robert-Dahl#>
- Delgadillo, Juan. 2011. “Foucault y el análisis del poder”. *Revista de educación y pensamiento*, s/v: 160-170. doi: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3974352.pdf>
- Foucault, Michael. 2002. *Vigilar y Castigar Nacimiento de la Prisión*. Traducido por Aureliano Garzón del Camino. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores Argentina. doi: <https://www.ivanillich.org.mx/Foucault-Castigar.pdf>
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 1965. *Primer Censo de población de Ecuador 1950 Resumen de características*. Quito. Reimpresión: s/e.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 1962. *Segundo Censo de población y primer Censo de vivienda*. Quito: s/e.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 1974. *III censo de población 1974 Resultados definitivos Cañar*. Quito: s/e.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 1990. *V Censo de población y IV de vivienda 1990 Resultados Definitivos Resumen Nacional*. Quito. Talleres gráficos del INEC.
- Instituto Nacional de Estadística y Censo. 2001. *VI Censo de población y V de vivienda 2001 Resultados Definitivos Resumen Nacional*. Quito. s/e.
- Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello. 1992. *Apuntes para la Historia del Cañar*. (Acceso 17 de abril de 2023), <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/52982.pdf>
- José Benjamín Inuca Lechón .2017. “Yachay Tinkuy o encuentro o confrontación de saberes: Genealogía de la interculturalidad y del Buen vivir en educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX”. (Tesis de Doctorado, Facultad

- Latinoamérica de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador, 2017),  
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/12808/14/TFLACSO-2017JBIL.pdf>
- Jonh, Stolle-McAllister. 2012. “La construcción de la interculturalidad en el Ecuador: Retos para las humanidades”. En *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, coords: Silvia Fernández y Jonh H. Sinmigen, 405-418: Centro de Enseñanza para Extranjeros, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Junta Nacional de Planificación y Coordinación Económica, División de Estadística y Censo. 1962. *Segundo Censo de Población y Primer Censo de Vivienda*. Quito: s/e.
- Lozada. Pereira, Blithz. 2006. *Cosmovisión, historia y Política de los Andes*. La Paz: Producciones CIMA.
- María Maurizaca, (en la Cooperativa 24 de mayo), en conversación con el autor, octubre 2022.
- Moreno, Segundo., y Udo Oberem. 1981. *Contribución a la Etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo: Editorial "Gallocapitán". doi:  
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/5887-opac>
- Prieto, Mercedes. 2015. *Estado y Colonialidad Mujeres y Familias Quichuas de la Sierra del Ecuador 1925-1975*. Quito: Unidad Editorial de FLACSO Ecuador.
- Sebastiana Puli (en la Cooperativa 24 de mayo), en conversación con el autor, octubre, noviembre y diciembre de 2022.
- Tubino, Fidel.2012. “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”. En *América para todos los americanos. Prácticas interculturales*, 335-366: Centro de Enseñanza para Extranjeros, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Walsh, Catherine.2012. “Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas”. *Visão Global Joaçaba* 15 (1-2): 61-74, doi:  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5478661>

## Anexos

**Foto 1. Sebastiana Angamarca**



Foto del autor (2023)

**Foto 2. Tayta Lorenzo Puli**



Foto del autor (2023).

Foto 3. Diario de Campo

Registro de actividades diarias

Fecha: 03/10/2022  
Actividad: Entrevista  
Investigador: Jenny Guasco

Objetivo/pregunta: De qué manera se veñerá los derechos-  
Situación: Sistema de haciendas: derechos en educación  
Lugar/espacio: Comunidad 24 de mayo - Chamin  
Técnica aplicada: Observación, Entrevista  
Personas que intervienen: Maria Sebastiana  
Puli Angamarca y Maria Angamarca

- Maria no se encontraba en su casa, al parecer se encontraba realizando sus actividades de pastoreo del ganado. Me recibió Sebastiana, la mamá de Nube de 80 años y su nieto Nube de 24 años. Camine hacia el patio de su casa, pense en sentarme en el piso que rodea a la casa grande. Cuando estaba a punto de sentarme, Nube me dice entra. Toma asiento en la sala. Me senté un momento y al frente de mi estaba Sebastiana mirándome. Regreso Nube de la cocina y me dice: Ven acá, aprovecho que estas aquí para dejarte a mi bebé. Pasa a su habitación. El bebé de 8 meses se encontraba sentado mirando y escuchando la canción de la vaca lola. Distrase al bebé durante 30 minutos. Llegó Maria y pase a la Sala para comenzar con el dialogo sobre sus experiencias en los sistemas de hacienda.

Foto del autor (2023).

## Anexo de Tabla

**Tabla 4. Guía de entrevista**

<b>Instrumento no.1</b>	
<b>Guía de entrevista no.1</b>	
<b>Objetivo</b>	Analizar los derechos vulnerados de Sebastiana durante el sistema de haciendas.
<b>Nombre de la /el participante:</b>	
<b>Edad:</b>	
<b>Sexo:</b>	
<b>Ocupación:</b>	
<b>Escolaridad:</b>	
<b>Autodefinición étnica:</b>	
<b>Comunidad en la que radica:</b>	
<b>Objetivo específico al que dan respuesta las preguntas.</b>	<b>Variable</b>
<b>Indagar si Sebastiana conocía sus derechos laborales durante el sistema de haciendas.</b>	<b>Con relación a los derechos laborales.</b>
1. ¿Cuánto es el salario mensual de las personas que trabajan en la hacienda?	
2. ¿Cuántos años laboró en la hacienda?	
3. ¿Desde qué edad comenzó a trabajar en la hacienda?	
4. ¿En cuántas haciendas diferentes trabajó?	
5. ¿Cuántos días a la semana se debe laborar en la hacienda?	
6. ¿Cuánto es el salario de una niña y una mujer en la hacienda?	
7. ¿Cuáles fueron las actividades que se debía desarrollar dentro de la hacienda?	
<b>Objetivo específico al que dan respuestas las preguntas.</b>	<b>Variable</b>
<b>Conocer mediante la experiencia de Sebastiana,</b>	<b>Derecho del acceso a la educación primaria.</b>

<b>el proceso de educación de las niñas indígenas, durante el sistema de hacienda.</b>	
8. ¿En la comunidad o en la hacienda existía una escuela primaria?	
9. ¿A cuántos kilómetros de distancia se encontraba la escuela más cercana?	
10. ¿La escuela tenía pertinencia cultural y lingüística?	
11. ¿Las niñas indígenas podían acudir a una institución educativa para realizar sus estudios primarios?	
12. ¿La educación primaria era pública o privada?	
13. ¿Por qué se limitaba a las niñas de la educación primaria?	
14. ¿Las niñas mestizas tenían acceso a la educación primaria?	
15. ¿Dentro de su círculo social, recuerda que una niña logró culminar con sus estudios primarios?	
16. ¿Alguien de su familia, hermanos o hermanas asistieron a una escuela?	
17. ¿Quiénes accedían a la educación primaria?	
18. ¿Usted considera que la situación económica limitó a las mujeres indígenas de la educación primaria?	
<b>Explicar las causas por las que se generaba la violencia doméstica.</b>	<b>Violencia de Género</b>
19. ¿Alguna vez observó la agresión física que recibían algunas de las mujeres que laboraron en las haciendas?	
20. ¿A razón de qué se generaba la violencia física hacia la mujer indígena?	
21. ¿De qué manera se producía la violencia verbal hacia la mujer indígena?	

*Fuente:* Elaborado por la autora (2022)