

Mercedes Prieto

Estado y colonialidad
Mujeres y familias quichuas de la
Sierra del Ecuador, 1925-1975

FLACSO Ecuador



FLACSO
Ecuador

© 2015 FLACSO Ecuador

Cuidado de la edición: Unidad Editorial de FLACSO Ecuador
Impreso en Ecuador, julio de 2015
ISBN: 978-9978-67-445-1

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Todas las fotos de las figuras incluidas en este libro fueron tomadas y retocadas por el fotógrafo Eduardo Valenzuela.

Prieto, Mercedes

Estado y colonialidad : mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975 / Mercedes Prieto. Quito : FLACSO Ecuador, 2015

xv, 272 p. : fotografías, gráficos, tablas . - (Serie Atrio)

ISBN: 978-9978-67-445-1

MUJERES ; INDÍGENAS ; FAMILIA ; ESTADO ;
COMUNIDADES ; CONDICIONES SOCIALES ;
MATERNIDAD ; DESARROLLO COMUNITARIO ;
MISIÓN ANDINA INDÍGENA ; ECUADOR ;
HISTORIA.

305.4 - CDD

Este libro está dedicado a las mujeres indígenas del continente, a sus pequeñas y grandes escaramuzas de dignidad que hacen hoy posible pensar también mejores vidas para todas nosotras. Especial ofrecimiento quiero hacer a mis amigas Tránsito Amaguaña y Teresa Simbaña quienes marcaron rutas de sencillez y honestidad, hoy tan olvidadas por la competencia y el consumo desmedido. Asimismo, a lo largo de mis funciones de enseñanza universitaria, he tenido la oportunidad y responsabilidad de encontrarme con mujeres mapuches, aymaras, ayuujs y kichwas quienes han alimentado, sin proponérselo, las reflexiones de este texto. A todas ellas también dedico este esfuerzo: Verito, Clotilde, Millaray, Carola, Carolina, Alejandra y tantas otras.

En el trascurso de terminar este libro, Manuel Chiriboga y Blanca Muratorio, entrañables colegas y amigos, han partido. A ellos también dedico este libro.



Índice de contenidos

Presentación	XIII
Agradecimientos	XV
Capítulo 1	
Introducción	1
Antropología del estado: sospechas	5
Trabajo y comuna: reordenamiento de la población	15
De concierto a huasipunguero: ¿páter familias?	16
De indígena a comunero: ¿páter estado?	18
Protección social estatal de los indígenas: una cronología	26
Protección social como orden legal	27
Protección social como campañas públicas	29
Protección social como desarrollo comunitario	30
Archivos y documentos	31
Sinopsis de los capítulos	33
Capítulo 2	
Las peculiaridades de la familia indígena, 1925-1975	35
Armonía y moralidad	39
Familia en transición evolutiva	42
Normalización de la familia	44
Degeneración de la familia	46
Trayectoria	49

Capítulo 3	
Las mujeres acuden a las cortes y protestan, 1900-1950	53
Familia y comuna armoniosas: ¿ilusión estratégica?	55
Divergencias familiares	56
Agravios y disputas comunitarias	63
Patriarcado indígena: ¿se construye un páter familias o un páter estado?	68
Estrategias de desplazamiento de las mujeres	68
Acceso foráneo a tierras indígenas: Ministerio de Previsión Social y Trabajo	73
Trabajo femenino, hacienda y protesta.	81
Cierre	87
Capítulo 4	
Maternidad y nación-estado	91
Población y reproducción	92
Cuidados y simbolización materna	96
Maternidad doliente y dislocada	102
Mujeres y campañas de integración: ¿madres de la nación?	110
Dolores Cacuango y la patria acechada	110
Rosa Lema y la patria plural	116
Una reflexión.	123
Capítulo 5	
Las mujeres requieren ser intervenidas	127
Misiones para el desarrollo.	130
Misiones para el desarrollo comunitario.	131
Las iglesias evangélicas.	132
La Misión Andina	134
La cuestión de la mujer indígena	144
Maternidad y familia.	145
Agencia	149
Desarrollo y mujer indígena.	151
Reflexión final	153

Capítulo 6	
Información para la intervención y regulación	157
El censo de 1950	157
Debates y definiciones.	158
Algunos resultados en Imbabura y Chimborazo	161
Etnografías para el desarrollo	170
Imbabura: diversificación productiva, raza y etnicidad.	171
La región en la mirada etnográfica	172
Chimborazo: la erosión de los poderes locales	179
La región en la mirada etnográfica	180
Lo predecible y lo impredecible.	185
Capítulo 7	
Huellas de la Misión Andina en los cuerpos indígenas	187
Imbabura: higiene del hogar y de los cuerpos.	188
Mujer, salud y población	188
Misión Andina: biomedicina y medicina indígena.	198
Chimborazo: la educación para el hogar	212
Misión Andina: ¿por qué educar a las mujeres?	217
Mujeres indígenas: sujetos parcialmente estatales.	234
Capítulo 8	
Conclusiones	237
El orden del padre: el intento por establecer un páter estado	239
Estado, excepción y fronteras coloniales.	242
Estatización, silencio y reconocimiento	244
Operación del estado.	247
Siglas y acrónimos	251
Referencias	253
Informes y documentos gubernamentales	253
Otros documentos.	254
Bibliografía	254
Entrevistas.	272

Índice de tablas

Tabla 1. Bienes de la familia Mayancela-Duchicela, Yaruquíes (Chimborazo)	70
Tabla 2. Población según condición étnica, 1936-1978	94
Tabla 3. Tasa de crecimiento poblacional indígena en Chimborazo, 1962 (número por cada 1000 pobladores)	95
Tabla 4. Idiomas hablados entre la población de seis años y más, según sexo, 1950	162
Tabla 5. Población suburbana y rural quichua hablante según sexo, parroquias del cantón Otavalo, 1950 (% del total)	164
Tabla 6. Características culturales de personas jefes de familia en Imbabura, según sexo, 1950	165
Tabla 7. Hogares según tipo y sexo de la persona declarada como jefe, 1950.	166
Tabla 8. Población según tipo de hogar, parentesco y sexo, 1950	167
Tabla 9. Población económicamente activa e inactiva, según sexo, 1950	170
Tabla 10. Población de La Rinconada, Imbabura, 1966	191
Tabla 11. Ilumán, Imbabura: número de hijos vivos, muertos y abortos, según edad de la madre, 1969	195
Tabla 12. Imbabura: estado nutricional de los hombres (30 a 39 años)	197
Tabla 13. Acciones de higiene en el país y en la provincia de Imbabura (1959- 1963)	200
Tabla 14. Acciones de educación rural en la provincia de Chimborazo y en el país (1957-1967).	220

Índice de gráficos

Gráfico 1. Proporción de población de seis años y más, monolingüe y bilingüe, 1950.	163
Gráfico 2. Estado civil de jefes y jefas de familia, 1950 (% del total de “grupos familiares”)	168

Gráfico 3. Chimborazo: analfabetismo según sexo, 1950 (% del total)	213
Gráfico 4. Chimborazo: escolaridad (en número de años por nivel) según sexo, 1950	213
Gráfico 5. Chimborazo: estudiantes matriculados y con asistencia regular, 1962 (15 escuelas).	224

Índice de figuras

Figura 1. Madre indígena	99
Figura 2. Madre	102
Figura 3. India con guagua	103
Figura 4. Peinadora	104
Figura 5. Madre india.	105
Figura 6. Vendedora de alfombras	106
Figura 7. Madre indígena	107
Figura 8. India Caranqui	107
Figura 9. María.	108
Figura 10. La carta	109
Figuras 11 y 12. Dolores Cacuango	115
Figura 13. Rosa Lema.	122
Figura 14. Delegadas de Otavalo	145

Presentación

Nos complace presentar una nueva obra de la serie Atrio que publica FLACSO Ecuador y en la que aparecen monografías basadas en investigaciones de largo aliento, cuyo aporte a un específico campo de estudios es original y significativo.

Este libro de Mercedes Prieto, *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975* enfoca las relaciones entre el estado y las mujeres indígenas asentadas en comunidades serranas. La autora explora cuatro escenarios donde ellas aparecen. En primer lugar analiza las obras de autores indigenistas e intelectuales, conservadores y liberales, para recuperar los conceptos y las imágenes que sobre ellas han elaborado, y que están articuladas a la familia, la maternidad y el trabajo. En segundo lugar explora la participación de las indígenas en los procesos judiciales, para lo cual revisa pleitos civiles y penales en los que intervienen mujeres quichuas de la Sierra central, así como sus peticiones a los sistemas legislativo y judicial. En tercer lugar traza las narrativas elitistas e indígenas sobre el estado-nación y la maternidad, que se traman con las campañas de integración de la población indígena a dicho estado. Finalmente, investiga las prácticas de desarrollo comunitario llevadas a cabo por la población indígena de algunas zonas de las provincias de Imbabura y Chimborazo, las cuales muestran que existe un interés particular por los cuerpos femeninos.

El estudio de estos escenarios permite a la autora elaborar la hipótesis de que la formación del estado en zonas remotas de las ciudades no se basó

en un sistema burocrático con presencia cotidiana ni en la creación de hegemonía. Propone, en su lugar, un estado que actúa de manera intermitente, a través de “eventos estatales”, entendidos como esfuerzos para crear un *habitus* estatal y en un *modus vivendi* político.

La autora concluye que el objetivo de estas formas de actuación estatal, delegadas y descentradas, fue crear sujetos coloniales parcialmente estatales.

Juan Ponce Jarrín
Director de FLACSO Ecuador

Agradecimientos

Agradezco al Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Cambridge, que me acogió por unos meses durante los cuales pude iniciar este libro y acceder a algunos de los materiales del Programa Indigenista Andino; a FLACSO Ecuador por darme la oportunidad de investigar y enseñar, aunque fuera a sobresaltos, y por ofrecerme un espacio para compartir mis inquietudes intelectuales. Varias estudiantes, a lo largo de estos años, han colaborado en este trabajo. Especial mención debo hacer de Andrea Pequeño, Mónica Vásquez, Verónica Guaján y Natalia Loza. A Eduardo Valenzuela, también nuestro estudiante, agradezco por las fotos. Asimismo, me han acompañado como asistentes de investigación, tanto en el campo como en los archivos, Soledad Quintana, Carolina Páez y Luis Alberto Tuaza. A cada uno debo algo, pero sobre todo su interés por mi trabajo. Finalmente, doy las gracias a Sarah Radcliffe y Christopher Krupa por los comentarios hechos al manuscrito y a las ideas vertidas en este texto; y a Francisco Carrión Eguiguren, por ayudarme a revisar la escritura.

Capítulo 1

Introducción

Este libro ha sido una cuenta pendiente en mi carrera. Mientras hacía mi investigación doctoral a inicios de este milenio sobre las relaciones entre indigenismo y liberalismo, me surgió una pregunta: ¿en qué tipo de sujeto indígena femenino estaban pensando los intelectuales y políticos indigenistas liberales? Me inquietaba saber dónde y cómo aparecían las mujeres indígenas. Las fuentes provenientes del Congreso, revistas y publicaciones de científicos sociales y la prensa no se referían o las mostraban abiertamente a ellas. Me preguntaba, entonces, ¿en qué medida, cuando los pensadores, periodistas o políticos hablaban de indígenas, se referían a hombres y mujeres o solo a los varones? ¿Había o no una reflexión sobre la diferencia sexual en el mundo indígena, o más bien se trataba de un mundo homogeneizado o sexualmente indiferenciado? También me interrogaba sobre los efectos de la producción intelectual de la época. ¿Se trataba de especulaciones fútiles o alimentaban, en alguna medida, la vida cultural, política y estatal? En ese momento no pude contestar mis inquietudes. Han debido pasar algunos años para que pueda dedicarme a responderlas.

Durante mi trabajo de investigación doctoral acumulé materiales, de fuentes escritas y orales, que han sido de mucha utilidad para iniciar este libro; sin embargo, no han sido suficientes para ubicar a las mujeres indígenas en la imaginería del siglo XX. He debido explorar nuevos documentos. Al examinarlos constaté que los conocimientos acumulados en las dos últimas décadas sobre los indígenas de altura del Ecuador, y en especial aquellos re-

lacionados con los temas políticos contingentes, son abundantes. Pero existe un vacío: las mujeres, en especial si nuestra mirada es histórica. Poco o nada sabemos, no solo en Ecuador sino en América Latina, sobre la historia de las indígenas a lo largo del siglo XX, sobre lo que sintieron, cómo vivieron o cómo cambiaron. Son pioneros, para el caso de Ecuador, el texto de Erin O'Connor (2007), que roza el período de 1895 a 1925, y los trabajos que analizan la etapa comprendida entre 1930 y 1970: Crespi 1976; Prieto 1978, 2011; Becker 2003, 2004, 2011, 2012; Coronel, 2011; D'Amico 2011, entre otros; y más contemporáneamente, Radcliffe 2008, por ejemplo.¹ Dicho vacío se revela no solo en la producción académica sino también en la producción personal e institucional del siglo pasado –mis fuentes, muchas exploradas, para este libro–. Por ejemplo, en la documentación del Archivo de la Función Legislativa (AFL), así como en la obra de pensadores indigenistas y posindigenistas, las mujeres no hablan directamente sino que se funden en la figura de la familia o aparecen como signos representativos de lo indígena. Esta constatación reforzó mi interés en indagar, primero, la localización de las mujeres indígenas de la Sierra ecuatoriana en el discurso formal –qué representan, quiénes las representan– durante el período de 1925 a 1975 y, segundo, en explicar su silencio en la arena política estatal. Si partimos de que la acción básica de la política es nombrar a los sujetos (Rancière 1992), ¿qué pasa cuando no son nombrados? En el caso de las mujeres indígenas andinas vemos una paradoja particular: no son nombradas pero aparecen en la representación pública de la indigenidad (Prieto 2011), es decir, surgen al mismo tiempo como sujetos aparentemente no políticos y como signos de representación e intermediación. Mi propósito es discutir esta paradoja –carencia de voz pero amplia presencia simbólica– desde las teorías que hablan de la fabricación de sujetos políticos en el marco de la formación de los estados poscoloniales. Considero que las tensiones en torno a la localización de las indígenas son parte del proceso de estatización de la población indígena, en particular de las mujeres.

1 Existen varios escritos biográficos sobre Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango, mujeres indígenas de la zona de Pesillo, basados en materiales recopilados por mí y otros por Andrés Guerrero entre 1976 y 1978. Sin embargo, estos escritos no aportan nueva información sobre las indígenas: Yáñez (1986), Muyulema (2001), Becker (2003) y Bernal Carrera (2007).

Este libro entra en la historia reciente, en tiempos del liberalismo estatal de fines del siglo XIX, y retoma críticamente la hipótesis de O'Connor (2007). Ella argumenta que la instalación del liberalismo estatal en Ecuador se asentó en un pacto implícito entre el estado² y los indios varones, lo que estableció una complicidad orientada a domesticar y “maternalizar” a las indígenas. Es decir, propone, para dar cuenta de la dominación a las mujeres, una explicación desde el patriarcado. Pero, me pregunto, ¿es solo un caso de la operación del patriarcado y sus mecanismos de domesticación? ¿O se trata, más bien, de una compleja intersección de dimensiones variadas de un sistema de dominación que se construye sobre múltiples aristas? La información recabada inicialmente, referida a la producción intelectual de los pensadores de la época así como a la documentación del aparato legislativo, me permitió adelantar la suposición de que las mujeres indígenas no fueron sujetos de interés político, ni solo objeto de domesticación, según la tónica que ha sido observada en otros contextos culturales e históricos tanto de la región (Guy 1998; Mannarelli 1998; Clark 2001, 2012; Mooney 2009) como de los centros (Bock y Thane 1996). Tampoco son nombradas de manera particular en los debates sobre mujeres, por ejemplo aquel del sufragio femenino (Prieto y Goetschel 2008) o de la maternidad e higiene (Clark 2001), ni en los debates relacionados con la comuna indígena o el trabajo. Sombras de ellas –en tanto miembros de la familia trabajadora– aparecen en un temprano decreto del liberal Eloy Alfaro sobre el concertaje, así como en el Código del Trabajo de 1938 (República del Ecuador, Ministerio de Previsión Social y Trabajo 1941).

Los escritos de pensadores indigenistas se refieren de manera oblicua a las mujeres en tres categorías de problemas: familia, población y trabajo –doméstico, agrícola y artesanal–. La familia es el escenario de interés fundamental de las élites intelectuales y los políticos cuando se trata de las mujeres indígenas, pero inicialmente este interés no se tradujo en intervenciones estatales de protección social, orientadas a reorganizar la vida doméstica. Fue hacia 1950 cuando se inició una exploración en esta

2 **Nota de la editorial.** A lo largo de esta obra se escribe ‘estado’ en lugar de ‘Estado’ por pedido expreso de la autora. Asimismo, se utiliza la antigua grafía para la palabra quichua, debido a que esta fue la manera de escribirlo en el período que cubre la obra.

dirección –con efectos sorprendentes, como veremos–. Sin embargo, el material visual revela la centralidad femenina, incluida su maternidad, para simbolizar y proyectar la indigenidad del país. Las preguntas que surgen son muchas: ¿Cómo se articula el silencio de la política institucional de protección social a la mujer indígena con su presencia en la representación visual y la intermediación política? ¿Se disipa este silencio en otros espacios mientras la política de la representación se torna múltiple y, en cierto sentido, insustancial? ¿Qué se soslaya? ¿Los cuerpos? ¿La integración dominada? ¿El discernimiento? ¡En fin! Estas son las cuestiones, todas enmarcadas en la implantación de un estado de protección social, que intento resolver en este libro.

Uno de los objetivos de este esfuerzo es historiar las referencias sobre las mujeres y entender dónde se localizan las indígenas en un contexto que las silencia y las reconoce como sujetos políticos subyugados antes que discernientes. Esta dinámica es atravesada por una nueva paradoja, ya que estamos frente a la formación de un estado de protección social en América Latina, un proceso en el cual la población y de manera especial las mujeres han sido elementos estratégicos de la estatización de los sujetos sociales. No solo estamos frente a un juego de silencios, sino a juegos, primero, de displicencias y negaciones respecto a sujetos que incomodan a las élites políticas e intelectuales, y segundo, de excepciones si comparamos a las indígenas con otros grupos de mujeres.

De manera particular, he seguido a las mujeres indígenas en cuatro escenarios: 1) en la producción indigenista y de pensadores liberales referida a las mujeres quichuas de la Sierra, lo que me ha permitido recuperar los conceptos e imágenes elaborados sobre ellas, en general, articuladas a la familia, la maternidad y el trabajo, así como sus voces, situadas en algunos momentos del período bajo análisis; 2) en documentos judiciales –civiles y penales, así como en las pocas peticiones llegadas a los sistemas legislativo y judicial– en los cuales aparecen mujeres de Chimborazo y Otavalo y, en menor medida, de Pichincha,³ con el propósito de recuperar las disputas y

3 Ha sido interesante constatar que estas tres regiones, y especialmente Otavalo, cuentan con un corpus de trabajos realizados tanto por pensadores locales como por investigadores norteamericanos, los cuales han sido de gran utilidad para la elaboración de mis argumentos.

las maneras de nombrarlas y, eventualmente, de autonombrarse; 3) en las narrativas sobre el estado-nación y la maternidad tramadas con campañas de integración de la población indígena al estado; y 4) en los procesos para establecer un *habitus* de protección estatal bajo la retórica del desarrollo comunitario en zonas de población indígena de Imbabura y Chimborazo.

De esta forma, este libro es un intento por buscar las voces de las mujeres, mediadas por otros actores, en pequeñas monografías, en documentación producida por el sistema estatal de protección, en formas de acción contenciosa y disputas y, por supuesto, en sus propias memorias, para confrontarlas con el imaginario de las élites intelectuales y políticas respecto a las mujeres indígenas. En otras palabras, mi pregunta inicial sobre dónde se localizan las mujeres ha sido enriquecida con las miradas de pensadores, intelectuales e instituciones estatales sobre ellas y las elaboradas por ellas mismas.

Mi punto de entrada al mundo femenino indígena de la Sierra no es la hacienda –tema que ha obnubilado los estudios sobre los pueblos nativos de altura–, sino lo que se denomina “comunidades libres”, es decir, desde las aperturas y fugas que dejó el poder de la hacienda. Se trata, a mi juicio, de una entrada privilegiada para entender el juego político del estado y las mujeres indígenas –los silencios y los nombramientos–, ya que estos espacios abrieron nuevas rutas de estatización de las poblaciones indígenas, empeñadas en evadir pero también complacer a los poderes de los terratenientes y, sobre todo, crear estado. Desde esta perspectiva podemos ver el mundo de la hacienda como un escenario que da cuenta de otras modalidades de encuentro entre las mujeres indígenas y el estado, modalidades que parecen subrayar una aparente autonomía del estado frente a los intereses raciales y de clase.

Antropología del estado: sospechas

Las relaciones entre estado y poblaciones indígenas de la Sierra ecuatoriana tienen varios aspectos que las vuelven especialmente intrigantes. De un lado, como he argumentado anteriormente (Prieto 2015), no se tejen a partir de la instalación de un sistema institucional burocrático, sino de lo

que pueden llamarse “eventos estatales”, episodios intermitentes que conectan a los sujetos con imágenes de una realidad llamada estado. De otro lado, no es posible observar una agenda unificada de integración estatal de las poblaciones indígenas—incluso aquellas de la Sierra (Clark y Becker 2007; Krupa 2010)—ya que las pretensiones del estado tienen significados distintos para los diversos actores y espacios sociales que se identifican como representantes estatales o reclaman serlo. Este descentramiento del estado se despliega en varias direcciones: respecto a las maneras diferenciadas en las que llega a las poblaciones indígenas; y en relación con escenarios particulares de la vida indígena. En esta dirección, los trabajos de Andrés Guerrero (2010) hablan de un proceso de delegación de la administración indígena a los terratenientes, basada en saberes y acuerdos consuetudinarios. Este modelo actúa como un polo que ordena también la actuación de otros agentes privados como los tinterillos y, en algunas ocasiones, penetra la vida de las comunidades libres, para confrontarlas con la de las haciendas.⁴

Un modelo distinto, menos estudiado, es aquel que delega la administración de poblaciones de frontera a misiones religiosas con el propósito de crear “fronteras vivas” y que ha operado, especialmente en la Amazonía y tierras bajas, mediante el reasentamiento, la evangelización y la educación de las poblaciones nativas (Taylor 1994; Rubenstein 2005; Erazo 2007). Finalmente, otro camino de estatización y administración de las poblaciones indígenas es el creado desde los municipios para espacios ciudadanos, que ha sido estudiado por Kingman (2006) y Clark (2001, 2012) y que se acerca parcialmente a la lógica del biopoder—aunque, a mi juicio, tiene dificultades para adscribir a las comunidades indígenas urbanas—.

La mirada desde el biopoder ha sido penetrante para explorar el interés del estado en América Latina por la población y las mujeres urbanas, especialmente trabajadoras blancas y mestizas (Guy 1998; Mannarelli 1998; Clark 2001, 2012; Mooney 2009), y ha permitido entender la preocupa-

⁴ Esta propuesta ha sido repensada para la época contemporánea por parte de Christopher Krupa (2010). Este autor observa las plantaciones de flores en la zona de Cayambe, cercana a Quito, y argumenta que hay muchos actores compitiendo y actuando como estado. Esta realidad ha sido denominada soberanía fragmentada o soberanía flexible o graduada (Ong 1999).

ción por mejorar sus condiciones de vida y promover el crecimiento de la población como prerequisites del buen gobierno en las sociedades de la región. Sin embargo, este mecanismo no se dirigió a las mujeres indígenas de áreas extra urbanas,⁵ quienes quedaron sujetas a otras dinámicas según expondremos a lo largo de este texto. El interés estatal por las trabajadoras urbanas de inicios del siglo XX, estudiado en diversos países de la región, fue descartado como estrategia para integrar a las indígenas rurales, lo cual destaca su prescindencia y excepción procreativa y materna a pesar de su relevancia como mano de obra.

Esta mirada desde los municipios ha sido ampliada para identificar la organización de los recursos junto a las relaciones entre centros y periferias estatales (Barragán 2009; Díez 2010). Pero un enfoque especialmente atractivo y promisorio se ha desarrollado bajo la necesidad de descentrar la formación de los estados.⁶ Se trata de mirar cómo los estados se establecen en fronteras no solo territoriales, sino también en fronteras sociales y culturales diversas, desprovistas muchas veces de recursos burocráticos y en franca disputa con las garantías legales y de seguridad que el estado otorga a sus miembros (Das y Poole 2004). Son procesos en los cuales la formación del estado se encuentra fragmentada y tensionada, requieren de su reinvencción permanente y en ellos coexiste la violencia descarnada con el consenso y la legitimidad. Ya adelantamos que el estado en

⁵ En el caso de Ecuador el modelo de gestión de la población urbana desarrollado por Pablo Arturo Suárez (1934) para la ciudad de Quito fue posteriormente ampliado para las distintas capitales provinciales, estableciendo así una frontera de hecho entre la vida de la ciudad y la del campo.

⁶ Se vislumbran varias maneras de encarar y constatar el descentramiento del estado: i) una de ellas es pensar las fronteras entre sociedad y estado. Timothy Mitchell [(1991) 2006] propone hacerlo a través de observar la línea de demarcación que la filosofía y la política, así como las prácticas políticas, han establecido para hacer aparecer el estado como una entidad discreta por fuera de la sociedad con el propósito de ordenar a la población. ii) Otra es pensar los efectos del estado producidos por los métodos disciplinarios de poder como son la espacialización, la supervisión y vigilancia, entre otros (Trouillot 2001). (iii) Das y Poole (2004) intentan descentrar el estado a través de la noción de márgenes, entendida ya sea como periferias habitadas por personas que no estarían suficientemente socializadas por la ley, ya sea como espacios de ilegibilidad y prácticas no escritas o bien como intersticio entre los cuerpos, la ley y la disciplina. iv) Finalmente, Christopher Krupa (2010) mira la formación del estado como un espacio de disputa entre diversos agentes que buscan representarlo bajo la noción de estado por delegación (*state by proxy*), y en su compilación junto a David Nugent (Krupa y Nugent 2015) propone que el estado es sustantivamente descentrado, incapaz de conformar un centro.

Ecuador adquiere sentidos diversos en diferentes espacios; las razones son múltiples: porque los límites imaginados entre estado y sociedad son difusos; porque distintos agentes, públicos y privados, reclaman encarnar el estado y retener el monopolio de la violencia; porque el estado, en ciertas poblaciones, se vio obligado a recrearse continuamente debido a la existencia de espacios de ilegibilidad; porque es necesario mirar las fronteras entre distintos dominios (por ejemplo, ley, cuerpos y disciplinas), o bien, como plantea Talal Asad (2004), porque la acción estatal es incierta y probabilística. En estos márgenes el estado no es un objeto normalizado, no es fijo o inmutable; más bien parece ser un deseo en la búsqueda de sentidos, y de muchas maneras un ubicuo escenario vacío (Krupa y Nugent 2015).

Dado el complejo juego entre nombrar, silenciar, reconocer y desconocer a las mujeres indígenas, que he esbozado, considero que las aproximaciones de Foucault y Agamben pueden ser útiles para dilucidar las tensiones en el ejercicio del poder estatal. Estos autores han destacado la centralidad de los cuerpos y de los procesos biológicos para el juego político y los estados, cuya formación se ha encontrado atravesada por el racismo y el genocidio. Agamben propone que la idea de Foucault sobre la centralidad de la vida en los cálculos del poder soberano debe ser completada con la noción de “nuda vida”, es decir con la posibilidad de separar la biología (la vida del animal biológico) y la política (la vida política) en lo que denomina estados de excepción. Esta separación le permite establecer una distinción entre las vidas dotadas de existencia política y aquellas desprovistas de politicidad y transformadas en nuda vida. El *homo sacer*, que en nuestro caso es *femina sacer*, habita y encarna la nuda vida. Se trata de un sujeto que es proscrito, prescindible, que puede ser asesinado y el asesino no es culpado. Sin embargo, este personaje no puede ser sacrificado en un ritual de legitimación. Se trata de personas apartadas, desterradas de la sociedad y privadas de sus derechos. La relevancia de la excepción para Agamben muestra una distinción entre los dos autores: mientras Foucault busca la regularidad del biopoder, Agamben busca la excepción (en campos de concentración o estados totalitarios) o el surgimiento de una exclusión inclusiva de la nuda vida. Propongo que esta idea de excepción (Agamben

([2003] 2007)⁷ puede ser una clave para entender el descentramiento y los márgenes e identificaciones de las mujeres indígenas, aunque se trate de una excepción como hecho regular. Cabe recordar que el liberalismo, al relegar a las mujeres al ámbito de lo privado, subraya su biología antes que su politicidad, las pone en un estado de excepción, un estado no político. Pero, ¿es esta escisión entre biología y política la que permite comprender las relaciones entre estado y mujeres indígenas? Regresaré a esta pregunta en mis conclusiones.

Lo que interesa rescatar de la literatura brevemente reseñada es que pone en cuestión la existencia de un poder monolítico central desde el cual se forma una entidad llamada “estado”. Se trata de entender las complejidades de su formación y comprender por qué este es un proceso en permanente construcción. Sin embargo, esta misma retórica que descentra y deconstruye a los estados sigue mostrando un hiato entre la visibilidad de los municipios y los paisajes remotos rurales, así como una fisura entre la feminización y la indigenización del aparato estatal. La feminización del estado de bienestar, a la que han hecho alusión feministas como Wendy Brown ([1995] 2006) o Carol Pateman ([1998] 2006), se desdibuja como una entrada propicia para entender las relaciones entre las nuevas funciones de protección social y las mujeres: estas no han sido las principales usuarias de este tipo de estrategias –de aparición reciente– ni las preferidas de los burócratas. Las indígenas en Ecuador quedaron en las fronteras del aparato de protección social. Esta constatación nos obliga a ser creativas en nuestro esfuerzo intelectual sobre la formación del estado y el papel de las mujeres en este proceso.

Una de las entradas privilegiadas para entender el estado en América Latina ha sido la noción de estado oligárquico (Burga y Flores Galindo 1981) o estado terrateniente (Quintero 1986), la cual, a mi juicio, ha inhibido estudios, fundados etnográfica e historiográficamente, que dan cuenta de los procesos de formación del estado, su operación y creación de sentido para sus miembros. Este relato propone que los grupos terratenientes y mineros manejaron el estado bajo la lógica de preservar su

⁷ Reconozco, sin embargo, que la utilización del concepto de estado de excepción no está vinculada a guerra civil alguna, ni a catástrofes; se trata más bien de realidades cotidianas de excepción.

patrimonio y dominación, generando sociedades altamente excluyentes, polarizadas y conflictivas. El resultado de esta propuesta es un estado fragmentado como extensión del dominio privado de los grupos hegemónicos.

Otra entrada a la comprensión del estado en la región ha sido su carácter corporativista (Malloy 1974; O'Donnel 1977), en una vertiente populista-autoritaria o en una burocrática. Estos estudios se esfuerzan por captar las relaciones entre sociedad y estado bajo la premisa de que existe una demarcación entre estas dos formas sociales, que puede ser modelada.⁸ El estado significa, en esta interpretación, la operación de los grupos de interés de la sociedad en conjunción con la burocracia. En términos historiográficos, bajo esta mirada predomina la idea de un aparato central, encarnado en sujetos elitistas nacionales, que teje un imaginario social que desde un centro se difunde en el territorio. Las periferias serían espacios poco socializados en la lógica estatal. Un interesante ejemplo de esta propuesta lo encontramos en el estudio de Juan Manguerra (1994) sobre Ecuador. Según esta hipótesis, el estado es un sistema burocrático que, gradualmente, alcanza los lugares más recónditos de la nación. Esta mirada difusionista ha sido cuestionada por varios autores que muestran cómo los actores locales juegan un papel importante en la reproducción del estado (Nugent 2007), o bien cómo los grupos subalternos han sido medulares en su implantación en diversos territorios (Chatterjee 2004; Stepputat 2001).

Muchas de las propuestas aquí revisadas, especialmente aquellas desarrolladas en referencia a los Andes, han sido ciegas a la actuación de las mujeres en las dinámicas de formación estatal: este proceso aparece como una interacción de poderes enteramente masculinos que, con licencia, cobija a las mujeres en un ambiente patriarcal. La hipótesis de O'Connor revela, precisamente, los intereses masculinos en la formación del estado —y no solo en los sectores dominantes, sino también en los grupos indígenas—.

⁸ En esta literatura se ha debatido, entre otros aspectos, hasta qué punto los estados oligárquicos de la región, después de la crisis de los años treinta del siglo XX, transitaron o no hacia formas más integradoras de la sociedad a través de reconocimientos y prebendas corporativistas (ver, por ejemplo, la compilación de artículos de Silvia Dutrenit, et al., 1989).

Esta autora, a través de una perspectiva ahistórica,⁹ establece la existencia de un patriarcado indígena que legitima la alianza entre varones de diversa condición de clase, racial y étnica. Pero antes de revisar esta hipótesis, pasaré a desarrollar una propuesta sobre el proceso de formación del estado entre las poblaciones de altura del Ecuador, que será enriquecida más adelante con una cronología del proceso.

Como señalé, mi análisis sobre las comunidades libres parte del hecho de que la presencia estatal en las poblaciones indígenas se delegó a intermediarios, no necesariamente estatales, y es episódica. Lo que parecía buscar el estado era el establecimiento de “sujetos estatales” y no una institucionalidad o sistema burocrático que incide en la cotidianidad. En esta argumentación me alejo de los enfoques que rastrean la doble existencia del estado planteada por Philip Abrams ([1977] 2006) y su distinción entre su materialidad (sistema de instituciones) y su ideología o legitimización. Asimismo, pareciera que el estado ecuatoriano no buscó instituir una hegemonía sobre las poblaciones indígenas como en el caso de México (Joseph y Nugent 1994). Reconoció, más bien, las peculiaridades del mundo indígena, su “inescrutabilidad” (Mehta 1997) que posibilitó la emergencia de formas de colonialidad en las cuales las mujeres aparecen como prescindibles o, más precisamente, sujetas a la vida de la naturaleza y, por ende, no políticas. Esta propuesta de las élites políticas e intelectuales se acerca más a la descripción de dominación sin hegemonía realizada por Ranajit Guha (1997).

Pese a ello, y como un efecto no necesariamente buscado, la forma en que el estado ecuatoriano incursionó en la vida indígena permitió la creación de “sujetos parcialmente estatales”; es decir, creó mecanismos de presencia estatal pero también permitió que existieran espacios de autonomía para la organización de la vida cotidiana y sus procesos subjetivos. En un primer momento, antes que controlar o someter disciplinariamente a la población, se buscó establecer un *modus vivendi*, de carácter principalmente

⁹ Al decir una perspectiva y metodología ahistórica, me refiero a su esfuerzo por establecer, con fuentes de diversa factura temporal, lo que podría ser distintivo de un patriarcado indígena; por ejemplo, el reconocimiento de las viudas. Sin embargo, O'Connor escamotea las evidencias hispanas de esta constatación. Creo que esta no es la metodología más adecuada para elaborar este concepto.

político, que fue continuamente negociado con los miembros masculinos del mundo indígena. En este escenario, sin embargo, las mujeres fueron el pivote de una lógica familiar ampliada, con proveedores y autoridades múltiples, que en ciertas coyunturas preocupó al estado, el cual, a su vez, intentó regularla y crear entre sus miembros un *habitus* estatal. Siguiendo a Stoler (1995), considero que estas preocupaciones incitaron paulatinamente al estado a buscar formas de control y disciplinamiento de las mujeres indígenas—por ejemplo, ordenando la reproducción de las poblaciones nativas bajo una retórica global sobre el desarrollo—. Se abrieron, así, nuevos caminos para estatizar a esa población; estas formas hibridaron el *modus vivendi* político y generaron dudas sobre la cualidad materna y de procreación de las indígenas.

Las modalidades de intervención hacia las comunidades casi siempre partieron de confusos escenarios políticos y estatales; han sido también espacios de abiertas disputas y reacomodos (Baud 1996). La estabilización de las relaciones entre estado y comunidades indígenas fue siempre precaria y parece haberse visto sujeta a constantes negociaciones que ayudaron a fortalecer la existencia del propio estado; es decir, para los políticos y algunos organismos estatales, las comunidades libres pusieron por delante los desafíos de administración de estas poblaciones,¹⁰ buscando escamotear, en ocasiones, el poder terrateniente. Pero no solo ello: la acción política de las élites y su gestión estatal, como ha sido documentado en otros países de la región (Mallon 1995), buscó apoyos y negociaciones con las comunidades y, en este sentido, fue esta misma manera oblicua de operar del estado la que posibilitó su constitución en los espacios rurales. Así, como lo sugieren Clark y Becker (2007, 5) y Coronel (2011), el estado ecuatoriano se revela permeable, conflictivo, contradictorio y susceptible a aceptar las respuestas creativas propuestas por grupos subordinados. Y es en este complejo proceder estatal que se convierte a las mujeres indígenas en lo que llamo “sujetos parcialmente estatales”, es decir, sujetos que disputan la regulación y los sentidos que el estado otorga a sus cuerpos.

10 Valeria Coronel considera que las comunidades indígenas libres fueron fundamentales en el establecimiento del estado poscolonial, especialmente durante el período del liberalismo estatal (comunicación personal, 2010).

La compleja hipótesis que he esbozado se inscribe en una antropología del estado y deja de lado la presunción de un patriarcado indígena. Esta última propuesta subraya aspectos parciales de la dominación masculina en lugar de procesos sistémicos. Estos articulan, en formas innovadoras, aspectos raciales y de clase, y además explican los procesos de estatización de poblaciones subalternas, como fueron y son las mujeres indígenas. Mi hipótesis requiere, por supuesto, ser fundamentada historiográfica y etnográficamente, lo cual haré a lo largo de este libro.

Cabe, por último, clarificar algunos aspectos sobre el estado y la colonialidad. Observé que los intelectuales y las intervenciones de agencias estatales reconocieron de maneras complejas la existencia de poblaciones indígenas. El reconocimiento de sus peculiaridades o de su inescrutabilidad sustentó formas de intervención *ad-hoc*, que a mi entender tienen un carácter colonial.

Existe una amplia y rica literatura sobre las relaciones coloniales que no pretendo evaluar en esta discusión. En América Latina las categorías de colonialismo interno¹¹ (González Casanova 1963; Stavenhagen 1969) y de situación colonial¹² (Balandier [1967] 1976) han sido preponderantes en los análisis iniciales de la colonialidad. Mucha de esta literatura ha formulado una relación entre pueblos diversos que tuvieron

11 En América Latina este concepto reaparece a la par que la teoría de la dependencia para dar cuenta de las relaciones inequitativas del sistema económico internacional, el cual a su vez se reproduce en el interior de las naciones-estado debido a la diversidad étnica de su membresía (González Casanova 1963). Bajo esta mirada se buscó establecer relaciones entre imperialismo, clases y etnicidad. Pero será Rodolfo Stavenhagen (1969) quien realizará un trabajo de campo usando la noción de colonialismo interno, oponiéndose a la idea de una zona de refugio que había sido acuñada por Gonzalo Aguirre Beltrán en México y que se expandirá a los Andes a través de Gladys Villavicencio y de Hugo Burgos. Para una reflexión contemporánea del desarrollo de este concepto en la región es ilustrativo revisar a González Casanova (2006). Allí, entre otros aspectos, cuenta que fue Wrights Mills quien, en una conferencia en Brasil, de manera marginal despolvoó la vieja idea leninista de colonialismo interno.

12 De manera un tanto más tardía, Georges Balandier ([1967] 1976), en el marco de la descolonización de África, Asia y la India, desarrollaría el concepto de situación colonial para dar cuenta de una “imposición” de una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural. Esta relación presenta un carácter antagónico, entre modernidad y tradición, que demanda el ejercicio de la fuerza, un sistema de justificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados entre las partes y que absorbe las vidas de forma total. De manera que la propuesta de Balandier no intenta articular la noción de situación colonial con las clases ni con el sistema económico global.

una experiencia de conquista involuntaria y que fueron sometidos. El sometimiento y la dominación son vistos como el núcleo duro del hecho colonial y han sido tratados como un evento esencial y ahistórico; es decir, esta literatura ha construido una visión de la situación colonial como inmutable en el tiempo. Se trata de teorizaciones que describen las características de estas relaciones a partir de prácticas políticas y discursivas, como la impronta de un hecho colonial único que se repite *ad infinitum* y que se refleja en la vida de los pueblos nativos.

El giro lingüístico y los estudios poscoloniales renovaron la agenda de la colonialidad al incorporar cuestiones de la geopolítica del conocimiento (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez 2002), de la gobernanza global (Bhabha 1994) y de las prácticas decolonizadoras presentes en la región (Rivera 2010). Son análisis que subrayan las actividades académicas, los mecanismos lingüísticos y la agencia de los sujetos, entre otros aspectos, en la construcción de la colonialidad. En mi estudio asumo que la esta construcción es una estrategia de poder estatal que permite subordinar a las mujeres nativas debido a que es inescrutable. Argumento que este atributo se localiza en escenarios diversos y adquiere sentidos distintos a lo largo del período analizado. En un primer momento, la raza permitió discernir fronteras, un tanto móviles, para definir la colonialidad (Prieto 2004). Sin embargo, esta frontera no problematiza los cuerpos indígenas, solamente expresa un límite sin formular un problema. Luego, se construyó una asociación indisociable entre población quichuas serrana y lugares no urbanos, estrategia que se sobrepuso al uso discursivo de la raza. En un trabajo anterior (Prieto 2010) propuse que esta última asociación se elaboró hacia la década de 1930 mediante el recurso de restar capacidad de intervenir en la historia a los indígenas no urbanos, quienes, en cambio, podían desplegar una capacidad de actuar el folklore. La ubicación de la frontera de la colonialidad en la polaridad urbana-rural se aclaró y consolidó a partir del censo de población de 1950, que clasificó los territorios con propósitos de intervención. En estos diversos momentos, dicha colonialidad también se encarnó en los cuerpos pero no los problematiza, pues estos son prescindibles. Sin embargo, hacia la misma década de 1950 se inició un proceso para modificar esa frontera espacial y el sentido prescindible de los cuerpos. La incorporación de las tecnologías del desarro-

llo comunitario permitió domesticar el mundo rural y deslizar su carácter inescrutable y, al mismo tiempo, cuestionar el cuerpo de las mujeres.

En suma, la colonialidad es una categoría que permite entender el poder en las relaciones entre pueblos diversos y remite a prácticas del lenguaje y de la acción social que podemos leer en documentos y relatos. La conjunción de las distintas perspectivas que he indicado abre una mirada más amplia de la colonialidad y permite visualizarla de manera contextualizada como parte de la “gubernamentalidad” (Foucault, 1991) de los pueblos indígenas. Previamente, quisiera añadir elementos de lo que llamo el “liberalismo estatal”, un contexto sociopolítico que favoreció el establecimiento de un estado de protección social, el cual recrea y se apoya en formas corporativistas de integración y estatización indígena entretejidas con criterios liberales y católicos, el llamado posliberalismo.

Trabajo y comuna: reordenamiento de la población

El liberalismo introdujo, a fines del siglo XIX, normativas y prácticas relevantes que afectaron la vida familiar y cotidiana de la sociedad, su dinámica institucional (por ejemplo, el peso de la Iglesia Católica, de los militares, de la prensa, entre otros) y la actuación del propio estado (Prieto 2004; Herrera 2005). Interesa destacar dos temas y debates centrales auspiciados por el liberalismo estatal: por un lado, el trabajo manual del concierto; y, por otro, las comunidades indígenas.¹³ Lo que estaba en juego eran nuevas maneras de organizar a la población de altura mediante el despliegue de un estado de protección social junto a simbolizaciones masculinas, con aparente autonomía del racismo y de las clases omnipresentes. Pero será con la Revolución Juliana en 1925 y particularmente con el establecimiento del Ministerio de Previsión Social y Trabajo (MPS) que este proceso adquiere visibilidad y sentido de estado.

¹³ Una detallada descripción del debate sobre el concertaje y la comunidad se encuentra en Prieto 2004. Incluyo en este trabajo algunos aspectos de este debate con el propósito de ofrecer un contexto al lector y explicar el argumento del nuevo intento de organizar a la población indígena quichua.

De concierto a huasipunguero: ¿páter familias?

El debate del concertaje partió en el gobierno de Eloy Alfaro, quien a través de decretos presidenciales sugirió un tibio interés por el trabajo no pagado de las mujeres en las haciendas. Debo señalar, sin embargo, que esta seducción de los liberales por la familia indígena desapareció rápidamente; el interés por regular el concertaje se desplazó hacia el reconocimiento constitucional de la protección indígena y a normativas policiales. Los enunciados de estas reformas combinaron nociones modernas de los derechos de los trabajadores con el viejo lenguaje de amo, patrón y concierto. Así, a principios del siglo XX, si bien la institución del concertaje había empezado a cambiar, sus principales distintivos seguían vigentes, incluidos la prisión por deudas, la incapacidad de los jornaleros de poner fin a los contratos, una tasa salarial diferenciada para la Costa y la Sierra y el reconocimiento cómplice de que el concertaje comprometía al conjunto indiferenciado del trabajo y esfuerzo familiar. Estos elementos y fundamentalmente la prisión por deudas, llamada “apremio personal”, pasaron a ser los puntos importantes de disputa entre los pensadores hasta 1918, momento en el cual se suprimió la prisión por deudas. Fue a fines de la década de 1930 cuando se organizó la labor familiar de los trabajadores de las haciendas y se reconoció expresamente como distinto e individual el trabajo de cada uno de los miembros de la familia.

La controversia sobre el concertaje a inicios del siglo XX dejó dos poderosas imágenes en la sociedad ecuatoriana: primera, la idea de que los conciertos eran indios jornaleros de las haciendas con una ambigua identidad plural-familiar; y, segunda, la visión de los indios como poseedores de una mentalidad que no los hacía completamente aptos para la igualdad y libertad republicanas. Pese a ello y con una serie de ambigüedades, en ocasiones, se intentó presentarlos como páter familias y eslabón de la organización de las poblaciones locales o bien, contrariamente, como seres prescindibles. Entonces, ¿hasta qué punto el trabajador indígena, el concierto, se constituyó en un páter familias reconocido por el estado y la administración de las poblaciones indígenas? Esta pregunta será uno de los ejes de reflexión en este libro.

Al mismo tiempo que se reconceptualizaba el concertaje, la diversa y dispersa normativa sobre el tema intentaba crear mecanismos de supervi-

sión de los contratos de los conciertos, siempre consignados como sujetos masculinos. Pero, invariablemente, aparecen los empleadores y los jueces locales como garantes de los acuerdos y responsables de nombrar y liquidar anualmente las cuentas. Esta práctica comenzó a modificarse con la creación de las inspecciones de trabajo, afiliadas al antiguo Ministerio de Previsión Social y Trabajo, rebautizado como Ministerio de Bienestar Social y Trabajo, y especialmente con la aprobación del Código del Trabajo en 1938. Esta ley reconoció un tipo de contrato especial para indios en acápi-tes privativos que regulaban los contratos de los huasipungueros, peones y otras formas de trabajo precario rural.¹⁴

Para esta fecha, los conciertos se habían convertido en huasipungueros, un tipo de trabajadores que recibían un salario junto al acceso a otros recursos de las haciendas. En esta atmósfera, sin embargo, Abelardo Moncayo¹⁵ recordó que era imposible convertir a los indios abruptamente en ciudadanos iguales a los blancos. Para este intelectual liberal, todas las sociedades habían tenido y tendrían siempre una clase o una raza destinada a suministrar la mano de obra indispensable para las necesidades sociales.¹⁶ Pese a la retórica de los derechos, se mantenía una visión de peculiaridad racial: los indios eran trabajadores pero al mismo tiempo pertenecían a una raza peculiar. A lo largo del debate del concertaje y posteriormente del huasipungaje, la noción de raza fue la clave de las propuestas de integración social de los indios. De diferentes maneras, todos los pensadores asumieron explícita o implícitamente una noción de raza, aunque esta nunca tuvo un significado único. La raza fue un concepto flexible que permitió argumentar diferentes grados de inferioridad o superioridad de las poblaciones.

El Código mencionado reconoció el trabajo como un derecho individual de las personas, con obligaciones para patronos y trabajadores y sujeto a negociaciones y acuerdos ya fueran orales o escritos; reconoció, además, la

14 Capítulo VI del Código del Trabajo. Decreto Supremo 210. *Registro Oficial* 78 a 81, Quito, 14 a 17 de noviembre de 1938 (República del Ecuador, Ministerio de Previsión Social y Trabajo, 1941).

15 Abelardo Moncayo, hijo del liberal alfarista, que había escrito sobre el concertaje, fue consultado por el Ejecutivo en el momento que el Código del Trabajo fue aprobado. Sus propuestas fueron publicadas algunos años antes en la prensa de Quito: “Ideas acerca de la mano de obra indígena en la agricultura y su posible mejoramiento”, *El Comercio*, 16 de octubre de 1935.

16 AHBCCE, FNB #21/C/140, Correspondencia de Neptalí Bonifaz y de Abelardo Moncayo, 1935.

huelga y otras formas de acción colectiva. Entre las modalidades de contratación se tomó en cuenta al servicio doméstico, jornaleros, huasipungueros, yanaperos y otras formas de labores a destajo. La nueva ley estableció que cada miembro de la familia huasipunguera debía recibir su jornal de manera separada e individualizada, según las tareas realizadas. Así, la norma suprimió las obligaciones patronales por el trabajo no remunerado de las mujeres, un tema que, como veremos, fue recurrente en los conflictos y disputas laborales. Asimismo, el Código incluyó normas respecto a los comuneros que se ocupaban en las haciendas; entre ellas, otorgó al presidente del cabildo comunal capacidades para negociar los contratos. Pero muchas de las viejas prácticas en las relaciones entre los terratenientes y su mano de obra quedaron consignadas en el nuevo cuerpo legal, en aspectos relacionados con el uso del agua, el manejo de animales y pastos, las cosechas, el pago en especies, los días y horarios, entre otros. Lo destacable es que el Código laboral actuó como una línea de base de las relaciones contractuales, lo cual permitió estatizar los conflictos y desplazarlos del ámbito exclusivamente privado o familiar, aspectos que analizaré en este libro.

En suma, el Código del Trabajo hibrida tradiciones consuetudinarias con la retórica de los derechos individuales y colectivos. Asume la existencia de categorías especialísimas de trabajadores (indios varones), reconoce la individuación de los miembros de la familia del trabajador y mantiene opaca la existencia de un páter familias, al reconocer directamente algunos derechos de las mujeres. Al mismo tiempo, esta ley tejió un campo institucional y burocrático estatal que buscó localizarse y construirse fuera del alcance de los terratenientes y de los poderes locales; esto, a su vez, generó una suerte de autonomía relativa del estado y, fundamentalmente, una línea demarcatoria negociable entre este y la sociedad (Mitchell [1991] 2006).

De indígena a comunero: ¿páter estado?

La comunidad, en cambio, constituyó un asunto de debate en el marco de la organización territorial y poblacional de la nación. Fue desde estas perspectivas que se introdujo la tecnología de protección social. Durante el li-

beralismo estatal, las comunas fueron tratadas como objeto de negociación política y diversos casos de conflictos de tierras colectivas fueron discutidos en los juzgados y, sobre todo, en la función legislativa. Solo en 1925 el recientemente establecido MPS inició un largo proceso de consultas sobre tierras colectivas y administración de las poblaciones allí asentadas; en 1927, la Ley de Patrimonio Territorial reconoció a las comunidades plenos derechos sobre sus tierras.

La gran mayoría de los pensadores y políticos consideraba que las comunidades indígenas no estaban fuertemente sujetas a las autoridades estatales y, en este sentido, eran una especie de territorios autónomos. Al mismo tiempo, consideraban que los comuneros encarnaban el problema social de la nación, desplazando así su enfoque de indios conciertos a indios comuneros. Hacia la década de 1930 se propusieron nuevas reformas relativas a las comunas. Las comunidades no solo fueron sujetas a una más densa cadena de autoridades políticas locales, sino también al aparato institucional estatal central, al MPS, el organismo responsable de las políticas sociales, designado además como juez especial en las controversias comunales.

El esfuerzo de la Revolución Juliana por fortalecer las instituciones del estado nacional, particularmente aquellas relacionadas con la solución de los “problemas sociales”, fue evidente en las acciones enfocadas a la integración política de la población nativa de la Sierra y a su bienestar. La legalización de las comunidades como personas jurídicas públicas, así como las prerrogativas del MPS, abrieron las puertas a la intervención del estado central en diversos aspectos de la vida comunal. Un primer cambio significativo en la administración estatal de las comunidades se dio con la aprobación de la Ley de Patrimonio Territorial en 1927. Este recurso legal puso énfasis en las necesidades de la población, antes que en sus voces o derechos individuales, y creó un ambiguo proceso de sujeción colectiva al estado que al mismo tiempo escondía y revelaba los orígenes indígenas de los comuneros. Lo destacable es que la comunidad de indios proveyó el modelo para gobernar a la población rural de la nación en su conjunto.

La ley territorial reconoció la existencia legal de las comunidades y borró su conexión directa con los indios. Sin embargo, añadió cuatro importantes consideraciones respecto a las comunidades, algunas de las cuales

reponían la conexión con los nativos. Primera, reconoció los derechos de propiedad en aquellas comunidades que podían mostrar “justos títulos de dominio”, una estrategia que mantuvo viva la retórica de la indigenidad. Segunda, delegó al recientemente fundado MPS el poder de intervenir en la resolución de conflictos que comprometían a las comunidades y propuso la creación de comisiones locales para estudiar las controversias. Tercera, delegó al mismo MPS el registro de las tierras comunales a través de las gobernaciones. Y cuarta, el ministerio y las municipalidades debían establecer regulaciones internas en cada comunidad para administrar sus tierras comunales, lo que abrió camino para el restablecimiento de los cabildos como agentes del gobierno local. En suma, la ley parecería haber concretado una transacción entre los gobiernos locales y el estado central.

A pesar de que la ley daba un rol central al MPS en lo relativo a la regulación de las comunidades, varios políticos liberales e izquierdistas, al igual que funcionarios estatales, la consideraron una herramienta inadecuada para administrar las poblaciones comunales. Este convencimiento mantuvo viva la controversia de cómo gobernar a las comunidades. A partir de peticiones de los nativos y de las municipalidades que afectaban a las comunidades, el Congreso auspició un prolongado debate en torno a los indios comuneros. La mayoría de los puntos debatidos fueron introducidos, en 1937 durante un período dictatorial, en dos leyes. Una de ellas se enfocó en la población y las tierras de las comunidades, y la otra estableció procedimientos jurídicos para aquellas comunas que poseían tierras.

Mientras el Congreso discutía diversos marcos legales para las comunidades, el MPS, basado en la ley territorial de 1927, intervino en las disputas comunales. Estas intervenciones fueron oportunidades para llevar a cabo inspecciones de terreno y elaborar etnografías sobre las disputas. Las comisiones ministeriales visitaban y mapeaban los lugares de las controversias e inspeccionaban a los miembros de las comunidades para definir quiénes eran o no comuneros. Esta información fue enviada en varias oportunidades al Congreso y utilizada durante sus debates.

En 1931, cuando el MPS sometió al Congreso una propuesta legislativa, esta estuvo acompañada de una “exposición de motivos” que enfatizaba la constitución multirracial y socialmente heterogénea de las comu-

nidades.¹⁷ Estas no solamente estaban compuestas por el “elemento étnico indígena” y, a la vez, la raza indígena no conformaba una “sustancialidad sociológica”. La justificación de la propuesta legal insistía en que la noción de indígena era vaga e imprecisa. Características antropológicas o fenotípicas –por ejemplo, patrones raciales– no eran las comúnmente usadas para clasificar a las personas; en cambio, sí lo era la ropa. De esta manera, la tipología racial no proveía, a juicio de dicho Ministerio, de información relevante para sostener regulaciones legales que requerían de categorías fijas y claras para identificar personas heterogéneas. Este argumento desembocó en la noción de “comunidad campesina” como la institución que podía ser regulada y era generalizable a todo el territorio nacional.

La idea de que las comunidades se componían de diferentes grupos sociales y raciales fue reforzada por diferentes pensadores (Coba 1933, 15; Jaramillo [1923] 1983, vol. I, 233). En este marco, la retórica oficial distinguió entre “indios de raza y cultura puros” e “indios raciales” que estaban en camino a convertirse en “mestizos culturales” (Cisneros 1949, 155). Los comuneros pasaron a ser descritos como “indomesticados”, “indígenas” o “mestizos”, todas estas categorías raciales que implicaban un particular espíritu nativo y un estilo de vida rural. Así, la tendencia fue remplazar el nombre de indio con categorías racial y culturalmente definidas. Pese a los esfuerzos estatales por introducir la noción de “comunidad multirracial”, continuaron las demandas indígenas que denunciaban usurpaciones de tierras por blancos locales. De hecho, muchas peticiones insistían en mantener las distinciones raciales entre indios y blancos.¹⁸

Según mencioné anteriormente, basado en su experiencia con comunidades, en 1931 el MPS presentó al Congreso un borrador de ley relativa a las “comunidades campesinas”. En su justificación, la propuesta asumía que una sustancial cantidad de tierras y de población caía bajo el régimen de comunidades, y que era posible crear incentivos para aumentar la producción de alimentos e integrar a los grupos comuneros, especialmente a

17 Los siguientes argumentos provienen de la Ley sobre Comunidades Campesinas y de la Exposición de Motivos (AFL, Cámara del Senado, 1935, Caja 152, Carpeta No. 2).

18 AFL, Cámara del Senado 1932, Caja 120, Carpeta No. 112; Cámara del Senado 1934, Caja 145, Carpeta No. 16; Asamblea Nacional, 1937-38, Caja 21, Carpeta No. 1245.

los indígenas, a la civilización nacional. La tierra y otros recursos comunales –tales como la solidaridad y el interés en la educación– eran vistos como las bases para mejorar el bienestar de esta población. Como explicaba la exposición de motivos, la propuesta intentaba que el MPS transformara a las comunidades –tierra y población– en laboratorios, en los cuales la observación directa y un proceso de aprendizaje continuo promoverían el proceso civilizatorio de los comuneros.

La propuesta protegía a las comunidades indígenas y no indígenas, les otorgaba reconocimiento legal, concebía a las tierras colectivas como un contrato de copropiedad, definía el estatuto de “comunero” basándose en sus “costumbres”, y establecía procuradores elegidos para representar a la comunidad, que no requerían ser alfabetos. También asignaba al MPS la función de juez de controversias comunales, que debía ejercer mediante la convocatoria a la negociación entre litigantes. En general, la propuesta estaba concebida como una medida de política protectora que removería los factores que habían inhibido el progreso y marginalizado a los indígenas y campesinos; asumía que la legislación vigente se aplicaba solo a las personas educadas, no a los indígenas y campesinos.

La normativa existente era individualista y había retardado el progreso en las comunidades; de hecho, las había empobrecido. Estas leyes eran incapaces de proteger a una persona colectiva como la comuna. Según el argumento de justificación, no había leyes que establecieran deberes y derechos de las comunidades: era tiempo de definir estos temas complejos. Por ejemplo, era posible regular y promover la división de los recursos comunales como lo habían hecho otros países de Latinoamérica. Pero el auspiciante de la ley sugería que esta división atentaría contra el alma colectiva, introduciría una transformación violenta que sería opuesta a los verdaderos sentimientos comunales y llevaría a sus miembros a perder acceso a recursos. Sin embargo, la propuesta no prohibía la parcelación; esta se mantenía como una prerrogativa de cada agrupación.

La regulación estatal de las comunidades fue aprobada finalmente a través de dos decretos ejecutivos. El primero, la Ley de Organización y Régimen de Comunas, reconoció las dos dimensiones de las comunas –recursos colectivos y población– así como la atribución del MPS

para normar la vida comunal. El propósito de la regulación era poner a las “parcialidades”, “barrios”, “comunidades” y otros asentamientos similares bajo el control del estado nacional y proveerles representación legal; el objetivo ulterior era lograr su mejoramiento moral, intelectual y material. Los diversos tipos de pequeños asentamientos se transformaron en “comunidades” adscritas a una parroquia urbana o rural y al MPS. De esta manera la población de tales asentamientos pasó a ser reconocida como “comuneros”, independientemente del tipo de tenencia de la tierra y de clasificaciones raciales y sociales. El nuevo sujeto comunero era un ciudadano potencial que necesitaba ser supervisado y administrado por el estado.

Para adquirir el estatuto de “comuna” no se requería la posesión de tierras. Pero en caso de un patrimonio colectivo, este pertenecía a todos los miembros y su uso estaba sujeto a reglas especiales, basadas en la tradición y en criterios establecidos por el MPS. Los contratos con afuerinos y la división de tierras requerían la aprobación expresa de ese Ministerio. Un importante elemento de la ley fue la introducción de un cuerpo de gobierno comunal, el cabildo, compuesto por presidente, vicepresidente, secretario, tesorero y otras autoridades menores. Esta forma de órgano electo imitaba el cabildo español, ignoraba las autoridades indígenas comunitarias y religiosas existentes y negaba la idea de que cualquier comunero podía representar al grupo. El cabildo debía ser elegido por la asamblea general –esto es, todos los adultos de la comuna, hombres y mujeres–, presidida por el teniente político, un miembro del cabildo y un ciudadano local. El presidente del cabildo pasó a ser el representante legal y político de la comunidad. Este proceso político fue visto como un ejercicio ciudadano que prepararía a los comuneros para la democracia y la autoadministración.

Al poco tiempo fue expedida, mediante el segundo decreto ejecutivo, una regulación complementaria, el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas. Esta norma se enfocaba exclusivamente en las “comunidades” que poseían tierras colectivas. De esta manera, se introdujo una distinción entre comuna y comunidad, separando a la población de la posesión de la tierra. La regulación estableció un procedimiento de protección particular para

las agrupaciones posesionarias.¹⁹ La nueva provisión implantó un segundo desplazamiento para afrontar las controversias comunales: la administración y disputas en torno a sus recursos quedaban ahora sujetas al MPS, que pasó a ser un agente judicial. El Ministerio adquirió la función de conocer, estudiar y juzgar las controversias que involucraban a las comunas, y se hizo cargo de todos los litigios que estaban al momento siendo ventilados en los juzgados ordinarios. Aún más, el Estatuto establecía que la prioridad del Ministerio no eran las consideraciones legales, sino la justicia social. Esta innovación abrió un prolongado debate en el Congreso. Conservadores junto a algunos liberales, citando peticiones de comuneros, argumentaban que este procedimiento trataba a los campesinos y a los indígenas como ciudadanos especiales, contradiciendo el principio universal de la igualdad establecido en la Constitución.

Esta ley abrió un largo debate acerca de la sujeción judicial de las comunidades al MPS. En efecto, las regulaciones colocaban a los comuneros –indígenas, blancos y mestizos– como ciudadanos especiales protegidos por una ley y procedimientos particulares. Políticos, terratenientes y comuneros pidieron en diversas ocasiones el restablecimiento de la competencia legal de las cortes. Por ejemplo, un hacendado escribía que, si bien entendía la urgencia de mejorar las condiciones morales, intelectuales y materiales de los indios comuneros, estos esfuerzos no podían fundarse en la creación de ciudadanos especiales que estaban fuera del sistema judicial; los ciudadanos privados y las comunidades debían tener el mismo trato bajo la ley. Además, a su juicio, las comunidades no eran entidades públicas, de modo que al otorgarles un rol judicial a funcionarios estatales la ley abría las puertas a abusos.²⁰

En 1939, Aurelio Mosquera, presidente liberal, pidió personalmente al Congreso anular el Estatuto argumentando que el procedimiento prescrito era inconstitucional y que todas las disputas civiles debían ser resueltas

19 República del Ecuador. Ley de Organización y Régimen de Comunas, *Registro Oficial* 555, 6 de agosto de 1937; República del Ecuador. Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, *Registro Oficial* 39 y 40, 10 y 11 de diciembre de 1937. Estos complejos marcos legales señalaban los procedimientos para constituir, representar y administrar las comunas y comunidades, así como sus derechos básicos.

20 AFL, Asamblea Nacional 1937-38, Caja 33, Carpeta No. 1960.

en tribunales judiciales ordinarios. El Estatuto, en la perspectiva de este presidente, infringía la garantía constitucional de los ciudadanos de defender sus derechos privados y su igualdad ante la ley.²¹ El Congreso procedió a revertir el decreto pero la polémica no terminó. El procedimiento protector fue restablecido con cambios menores, también a través de un decreto ejecutivo. Este nuevo decreto trasladó la función judicial que tenía el Ministerio a un tribunal constituido por el MPS, el Procurador General de la Nación y un sociólogo de la Universidad Central (Estatuto Jurídico de Comunidades Campesinas, 1944). Los argumentos para la reposición fueron los mismos dados por los liberales e izquierdistas durante la década de 1930: que la ley social moderna permitía la intervención del estado con el propósito de promover el bienestar de la población.

Según señalé, a inicios de 1940 la sujeción de las comunidades fue nuevamente delegada al MPS. En esta ocasión, indígenas de las provincias de Azuay, Imbabura y Chimborazo pidieron reformas a la ley para que las disputas retornaran a las cortes ordinarias. Argumentaban que la Constitución prohibía que los ciudadanos fueran juzgados por comisiones especiales y privados del derecho a la defensa.²² El Congreso intentó cambiar, sin éxito, el decreto en varias oportunidades.²³ Incluso en la década de 1950 observamos un esfuerzo para prohibir las regulaciones comunitarias, iniciativa rechazada por el presidente liberal Galo Plaza. En esta coyuntura, el principal argumento se refería a los abusos cometidos por los funcionarios estatales. Legisladores liberales y conservadores apoyaban la supresión del Estatuto, argumentando que la justicia había sido corrompida por consideraciones políticas y arbitrariedades del Ministerio; para ellos, la justicia había adquirido un “sabor dictatorial”.²⁴ Si bien dos posiciones liberales estaban en el foro de la discusión en relación con las tierras colectivas –la función social de la propiedad y los procedimientos judiciales–, las regulaciones comunales se consolidaron lentamente como parte del sistema

21 AFL, Cámara del Senado, 1939, Caja 197, Carpeta s/n.

22 AFL, Asamblea Nacional 1946-47, Caja 276, Carpeta No. 5.

23 Durante 1943, terratenientes propusieron y el Congreso aprobó una prohibición de establecer comunas en el interior de las haciendas (AFL, Cámara de Diputados, 1943, Caja 241, Carpeta s/n).

24 AFL, Cámara de Diputados, 1950, Caja 02, Carpeta DD-50-III-A-40.

estatal nacional y aún hoy en día continúan parcialmente en vigencia. Estas regulaciones no tocaron la situación legal de las mujeres indígenas y su tratamiento se basó en las normas civiles preexistentes.

Los cambiantes marcos legales de la comuna y los roles del MPS no impidieron que, hacia la década de 1950, aquella fuera el centro de la acción del estado bajo la retórica del llamado “desarrollo de la comunidad”. Según veremos, entraron en vigor intervenciones orientadas a mejorar los cuerpos y las credenciales ciudadanas de los indios con varios efectos, entre los cuales es notable el reconocimiento de las mujeres indígenas como objeto del deseo estatal. Las normas sobre las comunas fueron claramente un esfuerzo por disputar el control de cuerpos y territorios. Con ellas se creó el potencial de intervención –aunque en forma episódica– de nuevas instituciones y funcionarios estatales. ¿Se transforma así la comuna en un símbolo de un páter estado, dejando de lado al páter familias? Ya lo discutiremos.

Protección social estatal de los indígenas: una cronología

Según mi argumento, el estado ecuatoriano buscó intervenir en la vida de los indígenas de altura, tanto en las haciendas como en las comunidades, bajo la idea de protección social. La intervención no fue continua sino efectuada a través de eventos estatales o de encuentros esporádicos con grupos particulares. Estos episodios estuvieron basados en decisiones legales,²⁵ campañas de salud y educacionales, y luego en la creación de “bases” localizadas en lugares estratégicos para el desarrollo de acciones más permanentes. Desde mi punto de vista, estas intervenciones no estaban orientadas a implantar o fortalecer instituciones estatales o un sistema burocrático de protección social. Eran parte de un *modus vivendi*, entendido como una cambiante relación, discontinua pero omnipresente, entre el estado y los indígenas, especialmente aquellos localizados en comunidades. Hacia 1970, al fin del período de este análisis, encuentro que los objetivos esta-

25 Hombres y mujeres indígenas fueron parte de una larga trayectoria de intervenciones estatales relacionadas a disputas de tierras, matrimoniales y otras. Hasta el siglo XX estos temas no fueron visualizados como parte de la responsabilidad del estado concerniente a la protección social.

tales se habían modificado desde un enfoque orientado a mantener dicho *modus vivendi* hasta uno interesado en la regulación de la vida cotidiana a través de la creación de un *habitus* burocrático. El trayecto analizado en este libro despliega, así, al menos tres modos de protección social, sobrepuestos en el tiempo y espacio, inspirados en las cambiantes imagerías de la familia, la maternidad y la política: como orden legal, como campaña pública y como desarrollo.

Protección social como orden legal

Según indiqué, durante los inicios del siglo XX la burocracia pública solía no intervenir directamente en la vida y organización social cotidiana de los grupos indígenas de altura. Sin embargo, poco a poco, y motivados por conceptos de orden moral y natural, representantes del estado central –una emergente burocracia educada en las ciencias sociales y naturales– empezaron a tejer un orden legal que, de manera indirecta, reconoció la existencia de una autorregulada familia indígena, parte de un eficiente control social de pares. Su objetivo, pese a la constatación de las peculiaridades de la familia indígena, fue crear un orden social universal y homogéneo. Con la creación del MPS, la burocracia nacional desarrolló la capacidad de formular guías legales para la organización de las comunidades o comunas. Dicho Ministerio asumió, por delegación, los roles de árbitro en problemas de tierras y otros recursos y en la administración de la población. Para ejercer estos roles en las comunidades, funcionarios ministeriales o delegados actuaron, de manera intermitente, como jueces en representación del estado.

El examen de los informes oficiales del MPS revela que esta entidad trabajó desplegando misiones cortas de burócratas a comunas remotas, con tres tareas principales: actuar como árbitros en disputas de tierras, clasificar a la población indígena y validar la membresía comunera –y, con ello el acceso a las tierras comunales–.²⁶ Las definiciones resultantes se incorporaban

26 Ver por ejemplo, AI, Ministerio de Previsión Social, Informe Comunidad de Pilahuín, 1931. Debido a que no existía una legislación universal para la regulación de las comunidades, el MPS actuaba caso por caso para definir la membresía comunal y el uso de los recursos.

a un documento de regulación comunal. Generalmente, estas regulaciones establecían que las autoridades comunitarias debían ser nombradas por el MPS y que sus responsabilidades incluían plantear peticiones y reclamos a nombre de la comunidad, lo cual, a su vez, requería el consentimiento del gobierno municipal más cercano. Pero mientras se reconocía y delegaba la administración e intermediación a los líderes comunitarios, el MPS nunca escondió su desconfianza de los líderes indígenas, a quienes consideraba inescrupulosos y con tendencia a abusar de la confianza que tenían en ellos los miembros de la comunidad. Por ello, la burocracia recomendaba que los líderes designados fueran observados y vigilados por el cura local, el teniente político u otras figuras extracomunitarias.

Estos informes raramente mencionaban a las mujeres; hablaban de una categoría genérica y neutral, “indio”, que en los hechos subordinaba a las mujeres a la autoridad paternal o marital. Más allá de que la Ley de Comunas (1937) estipulaba que todos los adultos que vivían en los confines de la comunidad pertenecían a ella, las listas de miembros encontradas solo nombran a las viudas. Sin embargo, existen casos excepcionales de mujeres que aparecen ya sea como autoridades o como partes en disputas de tierras.

Al inicio, ideas patriarcales en las prácticas estatales oscurecieron la existencia de las mujeres, quienes aparecían solo como representantes de los varones. Al mismo tiempo, estas prácticas suponían la existencia de una familia “moral”, sujeta a una evolución obligada, creencia que tuvo el efecto de restar urgencia a formas directas de intervención estatal para promover cambios. El aparato nacional utilizó una retórica legal que contó, clasificó y ordenó la vida social de las comunidades indígenas, esto es, estableció una suerte de páter estado.

En suma, la cronología propuesta indica que el estado, bajo el concepto de protección social, mantuvo su intervención episódica en la vida cotidiana del mundo indígena, primero por medio de eventos estatales de carácter legal. En este momento, la noción de protección social operó a través de una estrategia legal para tejer un orden que regulara la familia indígena con criterios patriarcales. La preocupación del estado fue la gobernabilidad en medio de los conflictos de tierras y las dificultades para la integración estatal de las comunidades. En este marco, el naciente MPS tuvo el encargo

de establecer procedimientos legales para la organización de las llamadas “comunidades indígenas” –fue juez de tierras y administrador, vía delegación, de la población comunera–.

Protección social como campañas públicas

El orden legal descrito estuvo acompañado de otra estrategia de intervención en las comunidades indígenas y en las poblaciones dependientes de las haciendas: la organización de campañas orientadas a actuar sobre problemas particulares a través de eventos estatales.²⁷ Estos problemas sociales incluyeron, por ejemplo, la higiene en los hogares y poblados, la inexistencia de mercados para las artesanías y otros productos, la necesidad de leer y escribir de la población (tanto en español como en quichua), así como el imperativo de la aculturación de la población indígena en la sociedad urbanizada. Estos programas, “misiones” o “campañas” en la terminología de la época, se intensificaron después del conflicto bélico entre Ecuador y Perú, un período en el cual las élites políticas e intelectuales mostraron su preocupación por el extrañamiento de la población indígena –un posible impedimento para que participara en la defensa del territorio nacional–.

En esta coyuntura, en una maniobra con toques contradictorios, el MPS así como otras instituciones gubernamentales reconocieron la autoridad de mujeres indígenas y las legitimaron como intermediarias públicas de la acción estatal (Prieto 2011). Este reconocimiento podría interpretarse como una estrategia de los propios indígenas para salvaguardar los intereses masculinos y no arriesgar su acceso a recursos productivos y, al mismo tiempo, reforzar la indigenidad; puede también ser interpretado como un interés del estado por feminizar e inferiorizar a la sociedad indígena.

En la década de 1940, dos mujeres indígenas aparecieron como intermediarias públicas de iniciativas estatales, relacionadas con una campaña de alfabetización de adultos y con la apertura de nuevos mercados

²⁷ A fines de la década de 1960, un censo aplicado a la provincia de Pichincha estableció que el 35% de la población era indígena, que el 64% de esta vivía en comunas y que el restante 36% lo hacía en haciendas (Peñaherrera y Costales 1970).

para artesanías y turismo. Dolores Cacuangó, originaria de una hacienda pública cercana a Quito, y Rosa Lema, de Peguche, cerca de Otavalo, aparecen en la prensa como protagonistas de estas campañas y como negociadoras de la agenda indígena del momento. Estas dos mujeres simbolizaron lo indio, una imagen pública que tendió a oscurecer sus identidades de género. Pero cada una representó, según veremos, un diverso modelo de integración social. De un lado, Dolores Cacuangó protagonizó una integración ciudadana al promover el derecho al voto a través de la lectoescritura bilingüe; y de otro lado, Rosa Lema propugnó la integración económica al emprender nuevas vías de comercio para las artesanías indígenas (Prieto 2008). En conjunto, se trató de una representación de democracia racial, política y económica.

En el marco de estas campañas, el estado desarrolló puntos de contacto con el mundo indígena, con objetivos limitados y motivado por una creciente demanda de integración política de los grupos indígenas. Autoridades femeninas indígenas ayudaron a introducir nuevos temas y evidencias en las discusiones entre el estado y dichos grupos. Estas posiciones e intereses de cambio fueron interpretados por intelectuales y políticos de las élites como una aceptación del estado-nación por parte de la población indígena, como un compromiso con la aculturación de la sociedad y los individuos nativos y como signos positivos de los efectos de las campañas de integración social y política.

Protección social como desarrollo comunitario

Los esfuerzos por integrar a la población indígena en la nación-estado, ya fuera como ciudadanos o comerciantes, sentaron las bases para una nueva, más ambigua y persistente estrategia de estatización de la población. Es en este marco donde emergió el desarrollo como un dispositivo de regulación de la población rural. En Ecuador, los orígenes de la idea de desarrollo están asociados a un plan económico internacional propuesto por Nelson Rockefeller, Coordinador de Asuntos Interamericanos del gobierno de los Estados Unidos, en respuesta a un pedido que le hiciera el presidente libe-

ral Galo Plaza. Este plan enfatizó, entre otros aspectos, la importancia de diversificar la capacidad productiva en las áreas rurales de las tierras altas (Prieto 2008).²⁸ Guiado por este principio, el gobierno ecuatoriano aceptó ser parte de un programa internacional coordinado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT), llamado Misión Andina Indígena.

El programa desplegó “bases” en las capitales de provincia para canalizar su intervención en las comunidades indígenas. Las bases impulsaron acciones discontinuas enfocadas en problemas particulares. El contacto con la población indígena se realizó a través de visitas a los hogares, exhibiciones en colegios, cursos de entrenamiento, campañas de salud, entre otros mecanismos. Sus objetivos incluían esfuerzos por modificar variadas dimensiones de la vida rural, especialmente la educación, la sanidad, la diversificación y mejoramiento productivo y la consolidación de las credenciales ciudadanas de la población. Fue en este contexto que apareció la “cuestión de la mujer indígena”, con claros efectos en un proceso de estatización parcial de su vida cotidiana, aspecto que será ampliamente descrito y discutido en este libro. De hecho, la acción de Misión Andina tuvo a las mujeres indígenas como uno de sus centros de seducción.

Archivos y documentos

En este punto, cabe hacer una breve reflexión acerca de los archivos y documentos utilizados en este libro. ¿Quién, cómo y de qué hablan unos y otros? La historiadora francesa Arlette Farge (1991) reflexionó sobre lo eludidas que son las mujeres en los archivos, ofreció pistas para capturar sus miradas, su palabra y sugirió que, con paciencia, prestáramos atención a sus voces en el bullicio de las calles y los mercados. Andrés Guerrero (2010), en referencia a los indígenas ecuatorianos, propuso los conceptos de “ventrilocuismo” y “transescritura” para dar cuenta de la superposición de voces (de tinterillos, normativa legal, jueces, etc.) en los archivos, que

²⁸ El concepto de diversificación productiva fue desarrollado por Beate R. Salz (1955), una antropóloga que propuso la creación de industrias rurales como un camino para disciplinar la mano de obra indígena y mejorar sus condiciones de vida.

hace inaudible las de los indígenas.²⁹ Asimismo, el grupo de estudios subalternos sugiere la necesidad de leer a contrapelo los textos para aprehender las voces de los excluidos y otros autores proponen estrategias interpretativas de intertextualidad para dar contexto a las palabras escritas en los registros públicos formales (Alonso 2007). Pero, ¿qué escritos permiten esta contextualización? Su identificación no es obvia. De hecho, ha sido frecuente la utilización de textos atemporales, producidos en otros períodos históricos, para contextualizar la documentación escrita –lo que ha derivado, por ejemplo, en una crítica al esencialismo andino–. Estas lecturas pueden tergiversar el mundo indígena, como han mostrado Painter (1991) y Turner (1997) entre otros, pues hacen historia fuera de la historia y de la agencia de los sujetos, al tiempo que crean una colonialidad y formas de exclusión inmutables.

Considero que debemos ver los documentos de archivo como ventanas, huellas, y no como reflejos fidedignos de la realidad. Estas huellas deben leerse en varios contextos –conceptuales, textuales y de la economía política– que involucran la acción de sujetos sociales. Entiendo, también, que los documentos usados en este capítulo fueron generados en el proceso de sujetar a los indígenas a la justicia estatal, y es precisamente este contexto el que proporciona los elementos que permiten ver cómo resuena la vida de las personas en los textos.

No fue fácil buscar materiales relacionados con querellas judiciales en las que aparecieran mujeres –y no necesariamente por ser ellas más eludidas que otros actuantes–. Mi recorrido fue doble: de un lado, buscar en notarías locales (Otavalo, Riobamba y Quito) rastros sobre la vida cotidiana y familiar; y de otro lado, buscar en el MPS reclamos y querellas que hablen de lo que se llamó “problemas sociales”, que agrupaban temas relacionados con tierra y trabajo. Fue difícil lograrlo porque en cada localidad se preserva de manera muy desigual la memoria del pasado. En Otavalo hay que reconocer la contribución del Instituto Otavaleño de Antropología. En Riobamba, copias de los documentos se venden bajo cuerda, y a su vez el archivo del Banco

29 Becker (2011 y 2012) realiza un análisis de los intermediarios legales de las quejas indígenas como son los abogados y tinterillos, abriendo con ello un escenario complejo de las mediaciones entre indígenas y estado.

Central, en compás de espera por los cambios de políticas en los archivos, se cerró al público. En esta ciudad encontré documentación en el Archivo Histórico de la Casa de la Cultura, Núcleo de Chimborazo. En Quito, el Archivo Histórico Nacional continúa dando prioridad a la época colonial, lo que deja al siglo XX fuera de la mira del acopio documental. Otro problema es que, a partir de las reformas liberales, rastrear la condición étnico-racial de los y las querellantes es complicado, pues se evita la categoría “indígena”. Sin embargo, las adscripciones a ella se cuelan de varias maneras: la supresión de los apelativos de señor, señora o señorita; el uso directo del apelativo indígena en algunos de los documentos que conforman el fajo de un caso legal; la descripción laboral; la necesidad de intérpretes por no conocer el idioma castellano; y, claro, los apellidos de los o las querellantes; todas estas son huellas que permiten catalogar los documentos y, en ocasiones, confirmar la condición étnico-racial de los actores.

Dos aspectos adicionales fueron de gran interés en este corpus. Primero, las querellas que hablan de tensiones familiares y desafían las ideas sobre una familia armoniosa y moral, tan apreciada por intelectuales conservadores y liberales; y, segundo, la revisión del proceso de construcción de un patriarcado indígena y el poder de las mujeres, en este caso visto desde la tierra y el trabajo.

Sinopsis de los capítulos

Con el propósito de entender las complejas relaciones entre estado y mujeres indígenas, este libro explora cuatro escenarios que las contemplan, directa o indirectamente: 1) los imaginarios de las élites intelectuales y políticas que hacen especial mención de la familia y la maternidad; 2) las disputas legales y políticas en las cuales parecen oírse sus voces; 3) los disputados discursos sobre nación-estado y maternidad; y, 4) las intervenciones de organismos y delegados estatales que apuntan a conmovir los cuerpos de los hombres y mujeres indígenas.

Este libro parte con una revisión de los imaginarios elitistas sobre la familia y la mujer indígena; esta descripción se complementa, posteriormente,

con un capítulo que trata las elaboraciones sobre la maternidad. El propósito de estos dos capítulos es especular sobre la posibilidad de que se desarrollara una suerte de patriarcado indígena y, en particular, pensar la retórica que subyace a la estatización de las mujeres. Por ello examino, en otro capítulo, algunas experiencias y eventos estatales en los cuales participan las mujeres. Estos eventos se refieren al sistema judicial, lo que a su vez permite reflexionar sobre cómo los imaginarios elitistas resuenan en las intervenciones del llamado “estado central” en la vida social de los y las indígenas de comunidades y haciendas. Esta reflexión me permite, además, seguir ciertos conceptos claves y mirar los roles asignados a las mujeres indígenas.

Finalmente, discuto en varios capítulos el despliegue del discurso del desarrollo y las intervenciones estatales que generó y estuvieron dirigidas hacia las mujeres indígenas. Este análisis incluye exponer la cuestión de la mujer indígena y cómo el desplazamiento discursivo modifica las relaciones entre ellas y el estado.

Capítulo 2

Las peculiaridades de la familia indígena, 1925-1975

En este capítulo exploro las relaciones entre el estado y las familias indígenas de las llamadas comunidades libres, tomando a las mujeres como bisagras que orientan y dan sentido a estas relaciones. Para ello uso documentos elaborados durante el proceso de establecer estas relaciones, cuyo propósito fue sujetar a los y las indígenas a la vida estatal. Son textos en los cuales se argumenta sobre las maneras en que las élites y el propio estado leen e imaginan el mundo indígena y sus mujeres. De forma particular, estudio el lugar de las mujeres quichuas del Ecuador interandino en el interfaz entre la familia y el estado en lo concerniente a la protección social pública. En este marco es factible pensar que la familia fue para el estado ecuatoriano un escenario estratégico que podía ser regulado con el objetivo de integrar –“estatizar”– a las poblaciones indígenas. El período de análisis, 1925-1975, se abre con el establecimiento del MPS, que tuvo entre sus propósitos la protección de las comunidades indígenas. Las maneras en que esta institución llegó a las comunidades se desplazaron más tarde hacia el desarrollo, como artefacto cultural, a través del arribo de la Misión Andina, que funcionó hasta mediados de la década de 1970.

Luego de escudriñar textos producidos por los intelectuales ecuatorianos así como documentación estatal de inicios del siglo XX en busca de imágenes sobre las mujeres indígenas, encontré menciones a ellas en diversos escritos y expedientes judiciales cuando se refieren a la familia.¹

1 Hacia fines del siglo XIX, en el marco de un debate sobre sufragio de las mujeres encontramos una disquisición sobre el uso del femenino en el lenguaje: se discutía si el ciudadano tenía o no sexo (Prieto y Goetschel 2008). No he encontrado un debate similar para la población indígena; es decir, una precisión sobre si cuando se habla de indígena se está hablando de varones o de un conjunto compacto, genéricamente indiferenciado.

Esta localización es escurridiza y compleja. No solo habla de domesticación y de un patriarcado, sino de un juego de poder que “generiza” el encuentro entre estado y poblaciones indígenas, de justificaciones y reclamos que, en ciertos momentos, soslayan y, en otros, promueven las tareas de protección social estatal.

Sabemos poco sobre la familia indígena de ese tiempo. Las huellas disponibles permiten verla como una institución que rompe fronteras entre lo público y lo privado, entre la producción y la reproducción; es decir, entre la institucionalidad binaria que sustentó el liberalismo de ese tiempo. La familia estaba constituida por una parentela ampliada y miembros allegados; las mujeres trabajaban y parecen haber tenido roles importantes en las decisiones y en la vida hogareña y comunitaria (Parsons 1945). Los diccionarios de quichua de la época no incluyen una traducción del término “familia”, lo más cercano a este es *ayllu*, que también tiene una connotación de parentela amplia y de redes territorializadas (Guzmán 1920; Cordero [1892] 2002).² Ello pone por delante algunas dificultades de los pensadores para analizar la familia indígena, aspecto varias veces evidenciado, según veremos, en estos intelectuales.

Este capítulo mira cómo los pensadores indigenistas, varios de ellos liberales, conservadores y algunos izquierdistas, discutieron la familia indígena. Esta entrada permite iluminar dos aspectos: discernir la localización de las mujeres en estos imaginarios, y reflexionar sobre cómo estos imaginarios resuenan en las maneras en que se piensan las relaciones entre mujeres indígenas y estado.

2 Luis Alberto Tuaza, un colega de Chimborazo, me comunica que hoy en día la noción de familia se sigue traduciendo como *ayllu* y que este término tiene varios significados. Para referirse a la familia en cuanto tal se dice *wasi uku ayllu* o *ñuka ayllu* constituido por papá, mamá, las hijas y los hijos. El término *ñukanchik ayllu* incluye a los abuelos, los tíos y cuñados; y el término *jatun ayllu* se refiere a la comunidad. En la comunidad indígena todos se consideran miembros de una familia ampliada; en este marco se llama tío o tía a las personas que ya han contraído matrimonio, y a quienes se debe respeto se les nombra como *tayta* y *mama*. Rodríguez (1949), un cura que sirvió en diferentes parroquias rurales y estudió en la Universidad Católica de América en Washington, realizó un estudio sobre la vida social del indio libre de la Sierra ecuatoriana. En este texto, asume la existencia de la familia indígena, la cual sustenta en términos que indican relaciones de consanguinidad, de afinidad y de otros nexos sociales. Según este autor, los indígenas se refieren a la familia biológica como *yaguar ayllu* (una traducción de parentesco de sangre) y a la familia social como *ayllu*.

Mi punto de partida es la propuesta de Erin O’Connor (2007) sobre la alianza que se habría tejido entre el liberalismo y los indígenas varones para construir un peculiar patriarcado indígena. Sobre esta base, esa autora argumenta que el liberalismo abrió las puertas al establecimiento de normas patriarcales en el mundo indígena. A su juicio, se habría desarrollado una suerte de alianza entre los hombres indígenas que usaron la retórica liberal para imponer su poder en la esfera doméstica, al tiempo que impulsaban un reconocimiento de sus propios derechos. Sin embargo, esta lógica doméstica y de roles de género liberales chocó con las peculiaridades de la vida indígena, ya que el patriarcado estatal liberal difería de aquel de raigambre originaria pues los roles y poder de género nativos fueron más fluidos que el estatal. Justamente, el argumento de esa lógica está sustentado en las expresiones de Agustín Cueva (1915, 27) cuando discute el tema del concertaje y propone que el siervo medieval se gobierna a sí mismo, al tiempo que se encuentra atado a su amo, a través de las deudas, de manera que su familia no le pertenece puesto que el hacendado controla a las mujeres y sus hijos. De igual forma, para O’Connor, algunos decretos de los alfaristas que reconocen la deplorable situación de los indígenas hablan de la sujeción de las mujeres a una familia enajenada.³ Así, esta autora establece una conexión entre los supuestos patriarcales de la discusión sobre el concertaje, los cuales benefician tanto al patrono como al concierto al no establecer límites entre su contrato y su familia. El acuerdo de trabajo suponía que el concierto debía movilizar sus recursos familiares, es decir, la mano de obra de su mujer e hijos, para cumplir el compromiso con su patrón. Dado que esta situación no fue

3 En referencia a esta hipótesis cabe hacer tres aclaraciones. De un lado, Agustín Cueva (1915) hace una descripción de la servidumbre en el régimen feudal europeo y no queda explicitado si su definición se aplica o no al concertaje. En cualquier caso, en su presentación de 1915, Cueva está ensayando su agenda de supresión de la prisión por deudas, que se concretará en 1918. De otro lado, el referido decreto de Eloy Alfaro fue dictado el 12 de abril de 1899 (Peñaherrera y Costales 1964, 730-732) y en el Art. 6 se indica que el amo solo tendrá derecho a exigir los servicios del peón concierto y “nunca” los de la esposa, hijos o parientes, salvo que se les pague el salario correspondiente. Finalmente, los aspectos familiares y domésticos no fueron objeto de discusión explícita en el largo debate del concertaje. El tema del trabajo no pagado de las mujeres se pone en la escena de protestas indígenas hacia la década de 1930, al incorporar en las demandas el reconocimiento de un salario para las mujeres, apoyado también por los hombres indígenas.

objeto de atención en los debates, se sobrepone entonces un contrato sexual al contrato laboral.

Efectivamente, la mujer indígena como sujeto particular en los escritos de las élites en dicha época está opacada en la familia. En ese momento el término indígena es una categoría que oculta a las mujeres y estereotipa a los grupos nativos adjudicándoles un carácter oriental, carente de impacto creativo y de legado histórico y, en el caso de las mujeres, las ubica en una condición que esconde sus relaciones sociales. Mis interrogantes son qué sucede con la familia, y de manera particular con las indígenas, después de la discusión sobre el concertaje, y qué pasa con las familias y las mujeres que no estuvieron adscritas al sistema de hacienda. El recorrido de este capítulo se inicia con el período post-Revolución Liberal, la fase abierta por la llamada Revolución Juliana, que intentó establecer un sistema de protección social estatal y terminó con la dinámica de restructuración rural, gatillada por el proceso de reforma agraria.

Los intelectuales locales, en un ambiente claramente transnacional, elaboraron en este largo período al menos cuatro visiones sobre la familia indígena. Estas miradas se desplegaron en el tiempo y se superpusieron entre sí: 1) la que vio a esta familia como un espacio de “armonía y moralidad” y que silenció a las mujeres; 2) aquella que la propuso como familia “en transición”, a través del análisis de la división sexual del trabajo y de la libido; 3) la visión que normalizó a la familia indígena como nuclear y la tipificó como tradicional, en la cual la mujer apareció subordinada a la autoridad masculina y sujeta a intervención; y 4) aquella que la propone como una estructura en descomposición y recomienda una urgente protección. A continuación examino cada una de estas propuestas, que en algunos casos serán profundizadas en los capítulos subsiguientes, al detenernos en discernir la localización de las mujeres entre los grupos indígenas de Chimborazo, Imbabura y, parcialmente, Pichincha.

Armonía y moralidad

La noción de familia moral se encuentra en uno de los primeros documentos de inicios del siglo XX que habla sobre la familia indígena. Ricardo Delgado (1925), un cura que había escrito sobre la mujer cristiana moderna, vinculado a la región de Chimborazo, elabora una imagen en la cual la familia de raza indígena es un dominio ordenado y armónico, esto es, una estructura moral: “Es preciso decir toda la verdad: es cierto que tiene imperfecciones, mas no los vicios y refinadas perversiones tan frecuentes entre los hombres civilizados” (Delgado 1925, 18). Para este autor, tanto la ausencia de los problemas de la vida moderna como el apaciguamiento de las pasiones sexuales fundamentan la existencia de una familia moral, pues “nada hay en él [el indígena] de exagerado hasta en el mismo amor; nada revela en él pasiones exaltadas” (Delgado 1925, 24).

Pese a la armonía considerada prevaeciente, este autor estima que el indio tiene defectos y virtudes, tales como su capacidad de aprender y su quietud. Delgado destaca que “defectos” como el alcoholismo son compartidos con otros grupos y que hay vicios de los grupos blancos que no se presentan entre los indios, como son la prostitución y el adulterio. Por ello categoriza a los indígenas como miembros de una “raza moral”.

En suma, Delgado plantea que el indio no es un ser despreciable y que lo que necesita es educación. Por lo mismo, la intervención no debiera estar orientada a crear una red de protección social, sino a educar al indígena, para que sea un buen trabajador; no para igualarlo al blanco o al mestizo, sino para mejorar su desempeño laboral (1925, 16). Además propone que la acción educativa debe ser un esfuerzo en el que participen todos los miembros de la sociedad. Se trata de una campaña de redención, que no puede ser llevada adelante solo por el estado, como era la idea prevaeciente desde la época liberal. A la vez, propone formar maestros indios, que serían imprescindibles en esta campaña.

Esta noción de familia moral y normal se repetirá en escritos posteriores que enriquecen el argumento central. Por ejemplo, Luis Monsalve, un multifacético pensador del Azuay, presume que, al ser una población situada en una escala evolutiva premoderna, “[...] el indio, como está más

cerca de la naturaleza, está también más cerca de la normalidad” (1943, 340). Esta mirada subraya como veremos una apaciguada sexualidad de los indios que estaría sustentando la idea de la armonía y moralidad. En cambio, para Moisés Sáenz, mexicano que recorrió los Andes ecuatorianos, esta moralidad se fundamenta en los matrimonios convenidos por razones económicas, la rutina y la religión. Para este autor, el matrimonio como estrategia económica, sin amor, con los años se troca en cariño y espiritualidad entre los esposos, relación que es sancionada por la religión católica como una unión para toda la vida (Sáenz 1933, 362).⁴ Este matrimonio, a juicio de otro cura estudioso de la vida indígena, convierte a la familia en una “fusión moral” (Rodríguez 1949, 11, 24) que permite que en ella reine la armonía y se sustente en el afecto entre sus miembros, la reverencia hacia los mayores, el respeto a las tradiciones y la búsqueda de honor y prestigio.

A su vez, la supuesta inexistencia de desórdenes sexuales se apoya en la constatación de aspectos tales como la fidelidad entre las parejas o la ausencia de hijos ilegítimos. Por ejemplo, en un estudio de la zona de Otavalo se indica:

Probablemente esta escasez de divorcios arranca de la fuerte estructuración que tiene la familia como base de la organización social, mantenida con rigor y energía en el Incario y fortalecida con la indisolubilidad del matrimonio católico (Rubio Orbe 1947, 196).

Al mismo tiempo, estos escritos agregan nuevas aristas a las imágenes de la organización familiar indígena. Destacamos, de un lado, la idea de que la familia urbana es distinta a la rural, y de otro el hecho de que tanto hombres como mujeres aportan a la economía de la familia (Chaves 1933). En esta última dirección, para la mayoría de intelectuales, la familia indígena es una suerte de pacto de sobrevivencia. El mismo

⁴ Sáenz (1933) reconoce que en el mundo indígena se aplica el divorcio, el cual ha sido introducido por los hombres, que son esencialmente polígamos, o por los hijos, quienes generan conflictos entre los esposos. Rodríguez (1949, 14) también reconoce desavenencias y disgustos, que a su juicio son temporales, pues con ello pierden el anhelado prestigio entre los miembros de su comunidad.

Moisés Sáenz la describió como una unidad donde el aspecto económico oscurece casi por completo el ambiente emotivo (1933, 89), ya que la mujer trabaja tanto como el hombre: hace adobes y zanjas, siembra y cosecha, transporta los productos a los mercados y los vende. Más tarde, en un estudio realizado para la Organización Internacional del Trabajo, se describe que:

El hogar indígena [...] no es sino un transitorio refugio nocturno, puesto que la familia emprende diariamente el éxodo total hacia los lugares de trabajo. Y no importa que haya hijos lactantes o menores, pues la madre los carga de todos modos y tiene suficiente habilidad para asegurarlos a sus espaldas sin interrumpir su trabajo en ningún instante (Garcés 1941, 30).

Varias de estas exploraciones agregan otras facetas negativas de la vida indígena, incluidas, a más de la falta de educación, las altas tasas de mortalidad y la pobreza. Sin embargo, no proponen caminos de redención de estas condiciones de vida, es decir, no aportan a la creación de formas de protección social.

El conjunto de textos parecería señalar que, a diferencia de la familia urbana, la rural indígena se autoadministra relativamente bien pues no genera los problemas de la naciente vida moderna y, al mismo tiempo, opera como una unidad económica balanceada, aunque reconocen y subrayan la falta de educación, la pobreza, las limitaciones de la economía indígena, la alta mortalidad infantil o la falta de higiene, aspectos problemáticos que son responsabilidad de la sociedad en general. Lo que me interesa destacar es la idea de que se trataría de un tipo peculiar de familia con problemas que no convocan a tomar acción de parte de instituciones particulares, ni al establecimiento de un sistema de protección social cotidiano para la población indígena, sino que quedan en manos del conjunto de la sociedad. Frente a ello, se instituyó un sistema normativo de protección social que fue combinado con intervenciones puntuales, que buscaban crear espacios de contacto entre poblaciones indígenas e instituciones estatales en lo judicial, laboral y poblacional.

Familia en transición evolutiva

Son las particularidades de una familia indígena genérica lo que preocupa a Luis Monsalve (1943),⁵ quien, en seguimiento de varias ideas ya señaladas, estudió su evolución tomando como inspiración a Sigmund Freud y Federico Engels. En su análisis pone por delante la indocilidad de los materiales encontrados para ser teorizados –tema que estaba en la mente de varios pensadores de la época⁶–, lo cual le inhibe de llegar a conclusiones firmes. La sociedad indígena adquiere, así, una naturaleza parcialmente indescribible o indescifrable y peculiar.

El problema que busca dilucidar Monsalve es cómo entender una organización familiar que tiene elementos de matriarcado y de patriarcado: una familia en transición desde el punto de vista evolutivo, tema que ya había planteado Chaves (1933). Monsalve observa que las mujeres, además de aportar al sustento del hogar, tienen autoridad sobre las decisiones de la familia; al mismo tiempo, sin embargo, el varón ha desarrollado un “interés” en la propiedad privada que le ha llevado a concebir y tratar a la mujer como un “bien patrimonial”. Esta tensión evolutiva se une a la hipótesis de que la libido, cercana al estado natural y por ello normal, no operaría en la familia indígena ya que la sexualidad estaría orientada solo a la procreación.

A criterio de Monsalve, la “lucha sexual” no funciona entre los indígenas debido al abandono en que se desarrollan niños y niñas, criados cerca de la naturaleza. Asimismo, los adultos, debido al trabajo arduo, no dan rienda suelta a su erotismo y no buscan el placer.⁷ Así el varón cuando usa el sexo lo hace para satisfacer la necesidad de la procreación. De manera que “[e]ntre los indios el sexo es agua mansa, es agua clara; en tanto que

5 El texto de Monsalve tiene una sección dedicada a la familia y hace una crítica a los sociólogos de su tiempo por no haberse interesado en la familia indígena, pese a ser “la esencia de la sociedad”. Estudia a la familia desde la lucha sexual, la fisiología de la mujer india, la formación de la familia, el tipo de familia, sus funciones y evolución.

6 Por ejemplo, Chaves (1933) había indicado que la sociología en Ecuador estaba sembrada de “interferencias desconcertantes” pues no se adaptaban a las grandes teorizaciones del evolucionismo.

7 Según Monsalve, para entender la sexualidad indígena no hace falta el psicoanálisis, sino que es necesario conocer su historia, ya que economía, política y sexo han ido por el mismo camino (Monsalve 1943, 340).

entre los ‘blancos’ es agua brava y turbia...” (Monsalve 1943, 341). De esto se deduce que no existan “ni amantes ni cornudos” entre los indígenas y también ello explica, según este autor, la numerosa prole de las familias indias, aunque pocos hijos sobrevivan.

Las mujeres no son siquiera nombradas en el análisis de la “lucha sexual” hecho por este autor; pero ellas adquieren preminencia cuando Monsalve explora su rol social y “biótico”. El argumento en esta dimensión es que no sirven solo para la procreación sino que viven en función de varios fines: compañía y consejería, matriz de hijos y fuerza de trabajo. Pero no solo eso: “es la india la que manda en muchos hogares”, en los negocios y en la dirección espiritual de su marido (Monsalve 1943, 342) y aporta al igual que el hombre al sustento del hogar. Pese a ello o justamente por ello, el marido considera a su mujer como su objeto y, a la vez, ella se considera como propiedad de su marido. En relación con su función procreadora, la india despliega una especial pujanza biológica, “el poderío de su raza”, al observar se repone “mecánicamente” de la maternidad sin alterar el curso de su vida cotidiana.

La lucha sexual apaciguada –se diría– y los múltiples roles de las mujeres evidencian los elementos patriarcales y matriarcales de la familia india. Sin embargo, estas tensiones cambiarán con el tiempo ya que se impondrá una familia de carácter patriarcal:⁸

Los indios revelan el triunfo de la familia monogámica, la cual es alimentada por dos fuerzas: el deseo del indio de ser dueño en propiedad privada de un instrumento –la india– para mejorar su economía; y el anhelo inconsciente de poseer, asimismo, en propiedad privada, alguna persona –la india– en quien liberar lo que sufre y padece todos los días en sus nervios y en sus carnes (Monsalve 1943, 349).

Esta conclusión se acerca a la idea de O’Connor (2007) sobre la construcción de un patriarcado, aunque esta autora no desarrolla la idea de si el

8 A su vez, esta familia de carácter patriarcal se derrumbará pues se pondrá en cuestión la autoridad y la fidelidad masculina, debido, otra vez, a la evolución de la sociedad y a la naturaleza humana. Este es un proceso ya en marcha pues hay constancia, según Monsalve (1943, 355), de que empiezan a existir divorcios.

triunfo de la familia monógama dará o no origen a un patriarcado indígena, es decir, a formas peculiares de construcción de un pater familias. Lo que es evidente es que el evolucionismo como campo de interpretación social ayudó a soslayar la intervención estatal, pues el cambio aparecía como algo inevitable, como una “ley” social. Así se explica el triunfo de la familia monógama, la cual, a juicio de Monsalve, será civilizada por efecto de la vida de las ciudades.

Hacia la década de 1950 las nociones de proveedores múltiples, de libido apaciguada y de armonía familiar, como veremos a continuación, se desdibujan con la incorporación de nuevas estrategias de conocimiento –los censos– que buscan normalizar la familia indígena y, al mismo tiempo, caracterizarla como tradicional.

Normalización de la familia

Cabe incorporar en este recorrido de la imaginaria elitista los criterios utilizados en el primer censo nacional de población, en el cual participaron representantes del indigenismo latinoamericano y local así como de la antropología norteamericana. A fines de 1950, el Ecuador, como la mayoría de países de la región, realizó su primer censo moderno de población y vivienda, orientado a proveer información útil para la intervención estatal. El censo de 1950 fue un instrumento relevante para alinear un orden doméstico patriarcal y configurar una mirada dual de la sociedad con polos tradicional y moderno. Los resultados censales constataron la existencia del polo tradicional: los indígenas, un segmento de población marcada cultural y lingüísticamente.

Como análisis en profundidad en el capítulo 6, el censo usó la lengua junto al uso de calzado y cama y el tipo de vivienda para contar el número de familias y población indígenas del país (República del Ecuador, Ministerio de Economía, 1960). Pero además, como lo sugiere Kim Clark (1998), fue una estrategia para normar a las familias indígenas como familias nucleares, intentando borrar las peculiaridades señaladas por los pensadores, y creando, al mismo tiempo, una nueva caracterización. Destacan en este

sentido dos aspectos en la confección y procesamiento de la información censal de 1950: el silenciamiento de la noción de proveedores múltiples y el establecimiento de la noción de jefe de hogar. Así, en general, las mujeres rurales fueron clasificadas como población inactiva y los hogares fueron clasificados según la existencia de un jefe o una jefa de familia.

Los indicadores provistos por este procedimiento de imaginar la sociedad derivaron, en las décadas siguientes, en la elaboración de la noción de familia indígena como “familia tradicional” que, según indica Alfredo Jaramillo ([1974] 1980), se caracteriza por mujeres domesticadas y sometidas al poder del padre. Este autor, basándose en preconcepciones de la socialización y la autoridad en el seno íntimo, propuso la forma indígena rural como el paradigma de la familia tradicional, en contraposición a la de las clases medias y altas urbanas, ejemplos de la forma familiar “moderna” en Latinoamérica. Varios factores le permitieron a Jaramillo describirla como tradicional: contacto cercano y cotidiano entre sus miembros, dependencia de la actividad agrícola, marginación de los servicios sociales y, sobre todo, la autoridad del pater familias, factores que daban cohesión y solidaridad pero generaban severas limitaciones a la libertad de la mujer y su prole: “En la familia rural, especialmente entre los indios, podemos decir que la estructura de poder presenta un patrón de autoridad claramente tradicional, esencialmente masculino” (Jaramillo [1974]1980, 404). La base de toda decisión era única y lo que el hombre hacía y decidía no era discutido. A este modelo de autoridad, el autor agrega la observación de que las mujeres no participaban en el mercado laboral, reforzando así el supuesto modelo de familia tradicional.

De esta manera, se invirtieron los atributos de familia indígena mencionados en períodos anteriores. Esta masculinización de la autoridad será clave para promover nuevas estrategias estatales de intervención. La centralidad de la autoridad masculina, así como el encubrimiento de los aportes económicos de las mujeres, permitieron hablar de una familia tradicional que demandaba cambios para precautelar la socialización de las nuevas generaciones.

Sin embargo, este modelo de familia tradicional fue disputado. Las trabajadoras sociales de Misión Andina, Beatriz Vázquez y Gladys Villavicencio

(1965), tenían el criterio de que las mujeres, aunque eran consideradas tradicionales, eran deliberantes y participantes en el trabajo familiar no remunerado. Tal condición no era consecuencia de su sometimiento a la autoridad masculina, sino que se daba por ser ellas mismas “conservadoras” y opuestas a los cambios; eran una frontera que inhibía la modernidad. No obstante, ambas perspectivas de la familia indígena coincidían en otorgarles preminencia a las mujeres en el orden doméstico y en presentarlas como escenario urgente de la intervención estatal.

Hacia fines de la década de 1960 los procesos de colonización y de migración en general quebrantaban la estabilidad de las familias tradicionales, lo cual se expresa, a juicio de varios analistas, en altos índices de hijos ilegítimos, de uniones libres o consensuales, y crecientes tasas de natalidad, aspectos que, según Jaramillo ([1974]1980, 400), no habían interesado a las autoridades de planificación. Esta mirada de desintegración familiar es compartida por varios pensadores, con lo cual se rompe definitivamente la noción de armonía. En efecto, ya desde la década de 1950, la población indígena presentaba tasas de crecimiento positivas. Según un informe de la OIT publicado en 1953 (ILO 1953), que sigue los estudios de Ángel Rosenblat (1945), la población indígena de los países de América mostraba una tendencia al crecimiento, aunque al mismo tiempo su relevancia en el conjunto de la población tendía a reducirse. Esta disminución le otorgaba mayor peso a la población mestiza (Paz y Miño 1942). Sin embargo, el optimismo de Rosenblat y otros reconocidos indigenistas chocó con los resultados de los estudios realizados a partir de la década de 1970.

Degeneración de la familia

Hacia mediados de la década de 1970, Emilio Bonifaz, conspicuo miembro de la clase terrateniente serrana, publicó un texto llamado *Los indígenas de altura del Ecuador*,⁹ cuyo sentido general es reponer la idea de raza en vez

9 Una versión mimeografiada de este texto circuló en 1973 y forma parte de una conferencia dictada por el autor. La primera edición es de 1975 y se reimprime modificada en 1976. Estudio el texto publicado en 1979. Comenta que se basa en años de observación y en un recorrido hecho

de la de clase, cuestionar las políticas de reforma agraria y polemizar sobre las causas de la pobreza y “degeneración” de la población indígena marcada por su “infantilismo”. Confronta así a los sociólogos y economistas de la época —muchos de los cuales estaban trabajando en instituciones estatales interesadas en modernizar la estructura productiva rural del país— respecto al origen y bases de la lucha de clases, que este autor las ubica en la biología y genética de las personas.

Para Bonifaz los conflictos de clases tienen un origen biológico, antes que social. Su punto de partida es la extendida incidencia del bocio endémico entre la población indígena de altura y sus efectos negativos sobre el coeficiente intelectual. Propone una doble hipótesis para explicar esta realidad: de un lado, la adaptación biológica a un medio pobre en yodo y oxígeno, que se realimenta continuamente, creando una alta prevalencia de cretinismo; y de otro lado, la historia de los indios que explica un proceso de selección en el cual se excluyen de la reproducción de los asentamientos de altura los mejores elementos de su raza.¹⁰ En consecuencia, debido a la falta de yodo, los cuerpos de los y las indígenas estaban degenerando y su constitución genética los hacía débiles, imitadores, infantiles, pasivos y apáticos, con pocas capacidades creadoras. El correlato, a su juicio —en términos de políticas estatales—, era que antes que tierra se debía asegurar que consumieran sal yodada.

En este marco analítico, Bonifaz examina la familia y vida sexual de los y las indígenas. Su propósito es mostrar que las conductas tienen una base genética y que la familia indígena no es y nunca había sido un dechado de virtudes, como se había sostenido a inicios del siglo XX. Prueba de ello, por ejemplo, era que América parecía haber sido conquistada no solo por mecanismos sociopolíticos sino también por procesos sexuales gracias a la intervención de la indígena; según este autor, las mujeres nativas se sintieron atraídas por los conquistadores y, en general, por los blancos, debido a que

a comunidades de altura durante 1974. Especifica que el autor ha tenido 45 años de convivencia con los indígenas. No encuentra diferencias entre ellos y coincide con Santiana (1966) cuando plantea la homogeneidad de su cultura y costumbres.

10 Emilio Bonifaz (1979) reconoce excepciones entre los indios de Otavalo y Saraguro, entre otros, las cuales explica por una mejor alimentación y una menor consanguinidad.

sus pares indígenas eran sexualmente “apáticos” (Bonifaz 1975, 42). Elabora así un relato de mestización de la nación, similar al de La Malinche, que pone en cuestión la masculinidad indígena, al tiempo que otorga capacidad de acción y seducción a las mujeres, aspecto del cual se mofa y le parece preocupante. Dicho comportamiento sexual sería uno de los problemas que explicaría la “pobreza racial” y económica de la población indígena.

A la pobreza se une otra de las preocupaciones centrales de este pensador terrateniente: su constatación de que los indígenas más capaces estaban migrando del campo y que la agricultura quedaba en manos de indígenas poco innovadores. En este marco, Bonifaz refuerza su interés por la familia indígena para argumentar su alarmante deterioro y los promiscuos comportamientos de las mujeres. En este sentido, destacan el infanticidio, el incesto, la infidelidad, los hijos ilegítimos, aunque el divorcio es prácticamente desconocido entre los indígenas (Bonifaz 1975, 114-119). Parte de sus preocupaciones, como ya hemos dicho, era el supuesto repudio de las mujeres indígenas hacia sus pares masculinos, su poder de decisión sobre temas agrícolas, sus limitaciones para ejercer adecuadamente la maternidad. Pone así a las mujeres como importantes pilares de la vida indígena, con lo cual busca apoyar su propuesta de reordenamiento familiar y comunitario para garantizar un clima doméstico apropiado a la hacienda y al mundo rural.

Persisten, entonces, en el análisis de este autor, nociones orientalizadas de los y las indígenas basadas en una sexualidad peculiar. En su criterio, esta población no presenta los rasgos y problemáticas que se observan en los países civilizados: no hay celos, seducen a través de formas toscas y rudimentarias, no hay expresiones de placer, entre otros aspectos (Bonifaz 1975, 121-123). Sin embargo, a diferencia de las miradas anteriores según las cuales la “carencia de libido” garantizaba un orden moral en el medio rural, a las puertas de la reforma agraria y el desarrollo rural, Bonifaz argumenta que estos atributos indígenas promueven un ambiente caótico que debe ser controlado mediante programas de distribución de sal yodada, normalización familiar y segregación biológica, entre otros.

Para este pensador terrateniente es justamente el régimen de la hacienda, ahora remozado como empresa, el único capaz de generar orden, ci-

vilización y progreso. La población indígena, a través de distintos niveles de adscripción, debía ser organizada a partir de los requerimientos de las haciendas. Pero no se trataba de reponer el sistema de huasipungos, sino de establecer sistemas flexibles y prescindibles de vinculación a las empresas agropecuarias. Eventualmente, habría intersticios para pequeños propietarios agrícolas, pero estos jamás podrían liderar el desarrollo del sector. Cabe subrayar que Emilio Bonifaz fue uno de los promotores de lo que se ha llamado la “iniciativa terrateniente” (Barsky 1978), la cual habría ayudado a destrabar el sistema de huasipungo. Sin embargo, como veremos más adelante, considero que la supuesta iniciativa terrateniente fue un entendimiento entre diversos actores para afrontar la presión ejercida por la aplicación del Código del Trabajo. Se trató de una compleja negociación entre trabajadores, hacendados y poderes estatales que contribuyó a desintegrar el sistema de huasipungo y otras formas de trabajo precario.

Trayectoria

El devenir del pensamiento de intelectuales e indigenistas que discuto tiene varios períodos. En un primer momento prevalece una mirada en la cual la familia es un dominio y estructura moral, sin conflictos. En general, se trata de una visión de la familia indígena que le atribuye armonía y considera que no requiere una intervención estatal directa y sostenida, sino un orden jurídico. Sin embargo, esta interpretación inicial tiene diversos atributos adicionales. Monsalve (1943), por ejemplo, describe una forma social que revela armonía, basada en una lógica económica y de sobrevivencia así como sexual, dada la supuesta falta de libido. Pese a ello, este autor insiste en la idea de que la mujer se encuentra en un proceso de cambio que tiende a su subordinación. Beatriz Vásquez y Gladys Villavicencio (1965), varios años más tarde, en cambio, sustentan que al mismo tiempo que la familia tiende a la armonía, la mujer tiene importantes espacios de poder y de decisión en su interior. De manera que la armonía no es suficiente para describir este modelo de familia y requiere de otros matices y consideraciones. Estas nuevas observaciones, en el contexto de la posguerra, crearon

entre las élites la preocupación por integrar, económica y políticamente, a la población indígena al estado-nación. Ya no se trataba solo de construir un orden legal, sino de intervenir en la vida cotidiana –en suma, en los propios cuerpos– a través de campañas públicas.

El modelo armónico de la familia empieza a cambiar hacia 1950 con la aplicación del censo de población. Se trata de un esfuerzo por normalizar la familia y construir una nueva idea de unidad basada en la existencia de un “jefe” de hogar y de familias nucleares. Esta normalización permitió contar con información útil para intervenir en lo que se identificó como una población llena de carencias: sin colchones, sin camas, sin zapatos. Justamente, los grupos especialmente privados de bienes de consumo básico eran los indígenas, quienes serían el objeto de una nueva estrategia, el desarrollo de la comunidad, auspiciado por Misión Andina.

Sin embargo, hacia mediados de 1970 desaparece la idea de armonía junto a una puesta en escena del modelo tradicional. Aparece una noción de desintegración, no llamada como tal, aunque descrita de manera elocuente. En esta última dimensión, el texto de Bonifaz (1975), al tiempo que da cuenta de un nuevo contexto para la vida de la familia indígena –el de la reforma agraria y el desarrollo rural– pone por delante una supuesta situación de “degeneración” de los y las indígenas del campo, en especial de las mujeres. Con ello, el autor hace un llamado a nuevas formas de intervención en la vida de las poblaciones indígenas, políticas que tengan la capacidad de ordenar el subvertido orden doméstico y comunitario y que reiteren la centralidad de las mujeres, como bisagra de conexión con el estado.

Pero más allá de las imágenes de “armonía” y posterior “desintegración” es ostensible en estos escritos una dificultad para caracterizar a las familias indígenas, proveniente de una triple consideración: del hecho de que la mujer es una proveedora fundamental, de que la maternidad es vista como un hecho “natural” que no requiere de intervenciones externas, y del rol decisivo y activo de las mujeres. Estos tres elementos hicieron siempre difícil describir la organización social indígena, pero no son las únicas barreras. Hemos visto que, para los imaginarios de las élites, la instalación de orden patriarcal y de un supuesto patriarcado indígena es un proceso

inevitable que avanza bajo las leyes de la evolución social, más allá de la agencia de los sujetos.

Esta trayectoria de las miradas sobre la familia indígena resuena, entonces, en las maneras en que las mismas élites pensadoras –en diversas controversias– imaginan y organizan los vínculos entre estado e indígenas. En esta dimensión, propongo en este libro que la idea de una familia armoniosa en los entornos rurales, diferente a la de los asentamientos urbanos, permite pensar que el estado no requiere intervenirla directamente para garantizar el orden social doméstico y comunitario. Aparece como relevante, en cambio, en un primer momento, normar aspectos de esta convivencia social y operar a través de episodios legales y de excepción, tema del siguiente capítulo.

Capítulo 3

Las mujeres acuden a las cortes y protestan, 1900-1950

En este capítulo exploro casos judiciales y reflexiono sobre las razones por las que las mujeres indígenas de la Sierra ecuatoriana acuden a las cortes y, a través de ellas, se relacionan con el estado. El análisis de estos casos me permite, por una parte, complejizar mi primera aproximación a la familia indígena, catalogada –inicialmente– como moral y armoniosa por los pensadores de las élites, debido a la supuesta falta de libido, a su escasa conexión con el mundo moderno y al poder de las mujeres; y, por otra parte, indagar el carácter de los vínculos entre mujeres y estado. Al mismo tiempo, argumento que el uso del sistema judicial por parte de las mujeres fue una oportunidad para su estatización.

Las relaciones entre las mujeres y el sistema judicial han recibido especial atención en la región con referencia a los períodos colonial, de la temprana república y contemporáneo.¹ Menos interés han suscitado los temas legales del siglo XX, núcleo de este texto. En toda esta literatura han variado los temas del debate: la constitución del patriarcado y las estrategias legales de exclusión a las mujeres; los discursos de la feminidad y la masculinidad; la interlegalidad y la justicia de género; y, dado que la mayoría de los estudios se basa en casos judiciales, el uso de los acervos documentales en la investigación histórica.

¹ Para la constitución de este campo de estudio en México, ver Baitenmann, Chenaut y Varley 2007. Trabajos de interés sobre Perú del siglo XIX son los de Hünefeldt (2000) y Mannarelli (1998) y sobre Bolivia, Barragán (2004). Para el caso ecuatoriano el trabajo de Erin O'Connor (2007) es una referencia obligada.

Este capítulo se mueve a lo largo del siglo XX, que se inicia en Ecuador con las reformas liberales que debatieron importantes temas relacionados tanto con las mujeres como con los indígenas. Ambos campos de debate han sido interpretados sin relacionarlos entre sí; es decir, por una parte se ha estudiado lo relativo a los indígenas (por ejemplo, concertaje, hacienda y comunidad), y por otra lo referente a las mujeres (feminismo, sufragio, profesionalización). Han existido pocos esfuerzos de unir ambos campos de discusión debido a que las mujeres indígenas han quedado, aparentemente, a la sombra de las fuentes y de los estudios históricos.

Considero, en cambio, que el liberalismo estatal unió ambos conjuntos de problemas al reorganizar la administración de la población rural y al poner ciertas bases legales que tuvieron efectos en la convivencia social y familiar –vinculados al matrimonio, a la administración de bienes por parte de las mujeres y a la herencia– que persistirán hasta la década de 1970. Sobre esta normativa liberal se construirán, en el siglo XX, instituciones y procedimientos que buscarán afrontar los llamados “problemas sociales” del país. Esta nueva perspectiva se introdujo a mediados de la década de 1920 cuando, entre otros aspectos, se estableció el MPS y se expidió una nueva norma de organización territorial que fue sancionada en la década siguiente con la legislación sobre comunas. Este tejido de bienestar y protección estatal puso una nueva retórica en la discusión: los derechos sociales de carácter grupal, a contrapelo de ciertos principios liberales que han sido calificados como corporativistas. De esta manera, se superponen lógicas liberales y corporativas que tendrán efectos en la vida indígena.

Un punto del debate, más particular, que recojo en este capítulo es aquel que pregunta sobre los efectos de las reformas en la vida de las mujeres. Para algunas estudiosas, las reformas liberales aumentaron los espacios de autonomía de las mujeres en la familia (Arrom 1985), mientras que para otras, el liberalismo fue lesivo a los derechos de propiedad de las mujeres (Dore 2000; O’Connor 2007). Carmen Diana Deere y Magdalena León (2005), quienes estudiaron los códigos civiles de catorce países de la región, encuentran dos patrones de evolución legal. De una parte México y Centroamérica, donde fueron profundos los cambios legales de carácter

liberal, con influencias norteamericanas en temas de separación de bienes y libertad de decidir sobre la herencia. De otra parte Sudamérica, excepto Brasil, donde hubo continuidades relevantes con el período colonial en las nuevas repúblicas, ya que las reformas liberales no transformaron los aspectos civiles y mantuvieron tradiciones hispánicas.

La ampliación de los derechos de propiedad y la posibilidad de separación matrimonial, aunadas a derechos económicos, generan bases, según estas autoras, para impulsar cambios positivos en los derechos patrimoniales de las mujeres. Sin embargo, al mirar la vida de las indígenas y el uso de la norma a través de casos legales, el balance es más complejo. En esta dirección, argumento que las reformas liberales no tuvieron una aplicación uniforme y que, de varias maneras, los casos legales son momentos particulares de negociación en los cuales la ley puede o no garantizar los derechos de las mujeres indígenas. Pero lo más relevante es que esta interacción permite constatar la existencia de un sistema judicial estatal y así contribuir a la estatización de la población indígena y de las mujeres.

Familia y comuna armoniosas: ¿ilusión estratégica?

Como señalé, los intelectuales indigenistas elitistas, independientemente de su adscripción ideológica, compartían la visión de que la familia indígena tenía un orden moral y armonioso que no presentaba los problemas de la vida moderna, como los hijos ilegítimos,² los divorcios y las enfermedades de transmisión sexual. Sin embargo, las querellas legales revelan que las mujeres acuden a los juzgados justamente por divergencias familiares, por agravios e injurias recibidos en espacios comunitarios de socialización, así como por problemas de tierras, herencias y relaciones laborales. Esto nos lleva a argumentar que lo que se estaba jugando era quién debía ordenar la vida doméstica y comunitaria indígena: el estado, los terratenientes, la Iglesia Católica, los propios indígenas o una combinación de varios actores.

2 Son pocos los casos legales encontrados que comprometen a hijos ilegítimos.

Sin embargo, la presencia y control de estos diversos actores no eran permanentes ni cotidianos, sino que se desplegaban a través de eventos como juicios, reclamos y querellas. Estos eventos se dirimían bajo una retórica que combina elementos liberales, patriarcales, maternas, racistas, de la reputación de las personas, entre otros; y no solo eso: se dirimían disputando los múltiples sentidos de esa retórica.

Divergencias familiares

Las divergencias familiares pueden ser miradas desde los juicios por divorcio o disolución del contrato matrimonial. Estos eran procesos complejos y fueron respuestas a las recientes leyes de matrimonio establecidas por el liberalismo. Pese a que O'Connor (2007) indica que en Chimborazo los y las indígenas no hacían uso de esta norma legal para terminar con el matrimonio y sugiere que los problemas familiares tendían a resolverse en la esfera comunitaria antes que en la estatal, encontré varios juicios que indican lo contrario. Este tipo de disputas se localizan tanto en las escribanías locales, donde podían iniciarse las quejas, como en la Corte Superior de Justicia de Quito, instancia que debía ratificar las resoluciones de los juzgados locales. Interventían un fiscal procurador, el defensor de matrimonios y los curadores en casos de menores de edad. Asimismo, si las personas no supieran firmar, debían tener testigos; y si no conocían el idioma castellano, intérpretes. Es decir, eran eventos de mucha densidad y económicamente costosos. Podían ser casos de mutuo consentimiento y otros de disputas más o menos abiertas. Las causales para la ruptura matrimonial son de diverso tipo: “sevicia atroz” (violencia extrema), falta de alimentos, abandono del hogar o incompatibilidad de caracteres.

Los juicios de divorcios encontrados en el Archivo Nacional de Historia corresponden a aquellos cuyas sentencias fueron revisadas por la Corte Suprema de Justicia, como fueron los casos de Vidal Viera casado con María Teresa Quinapaxi de Machachi, el de Basilio Hidalgo con Ignacia Amaquiña de Sangolquí, el de Raimundo Llumipanta casado con Juana Toapanta, que si bien se inicia en Pujilí se termina en Riobamba, y el de don Antonio

Capito y doña María Daquilema realizado en Tixán (Alausí).³ En general, la Corte Superior observaba aspectos de procedimiento y, en varios casos, se alegaba que las resoluciones no requerían la supervisión de la Corte Suprema. En otras palabras, no existían procedimientos definidos en las normas vigentes, razón por la cual los jueces locales preferían delegar la decisión a instancias de mayor complejidad. Los casos antes mencionados, si bien incompletos, me permiten aseverar que las leyes fueron utilizadas por los y las indígenas para terminar con sus contratos matrimoniales mediante procesos de divorcio por mutuo consentimiento.

La idea del divorcio por mutuo consentimiento había causado preocupación entre los políticos, tanto conservadores como liberales. Los debates en el Congreso durante 1910 presumieron que ello propiciaría el abandono de las mujeres; mientras que para algunos liberales ello abriría las puertas para la liberación de la servidumbre conyugal en que vivían las mujeres. Asimismo, se argumentaba que esta apertura podía acabar con un matrimonio sin poner en cuestión el honor de sus miembros, un tema crítico especialmente para ellas. Cabe también resaltar el trato preferencial otorgado a María Daquilema, supuesta descendiente de Atahualpa: se le colocó el apelativo de “doña” y a su esposo el de “don”.

En 1927, en una escribanía de Otavalo,⁴ se inició una querrela para lograr el divorcio por mutuo consentimiento interpuesta por los esposos Martín Cachiguango y Rosa María Bautista, residentes de Agato. Don Martín Cachiguango, “labrador”, ecuatoriano, de 37 años de edad, hijo de Hipólito Cachiguango y de María Manuela Amaguaña, y doña Rosa María, hilandera, de 42 años de edad, hija de José Manuel Bautista y Manuela Álvarez (quien ignora el castellano), declaran haber contraído matrimonio el 23 de noviembre de 1926. Ambos son vecinos y naturales de Agato, perteneciente a la parroquia El Jordán, mayores de edad, de “raza indígena” y casados, los dos, en segundas nupcias. Conciertan en que ninguno ha aportado bienes al matrimonio y que viven distanciados. Declaran que “no poseemos el cariño que debería haber”, y que “no estamos conforme con

3 ANH, Corte Suprema, actuaciones en tercera instancia: juicios por divorcio.

4 AIOA, juicio de divorcio por mutuo acuerdo entre los esposos Martín Cachiguango y Rosa María Bautista, 1927.

este matrimonio porque no conservamos ese afecto de esposos”; y adelantan que es conveniente para cada uno de ellos “el desenlace por medio de la Ley salvadora de los daños y perjuicios que venimos sufriendo hace tiempos y de las consecuencias que más tarde ocasionarán graves resultados”. Con el argumento de “ley salvadora”, el caso se hace eco de la posición liberal en el debate sobre el divorcio, al tiempo que introduce el amor como la base deseable del matrimonio.

Los casos de querellas en las que los cónyuges no se encuentran de acuerdo, aquellos que contienen indicios de divergencias matrimoniales, permiten conocer mejor el uso de las normas o aperturas contenidas en el corpus legal vigente. A mi entender, la utilización de la justicia estatal está más vinculada con la mejora de los términos de la negociación entre los cónyuges, que con la búsqueda de justicia como la ratificación de situaciones de hecho. La retórica de los casos es diversa: de un lado se habla de divorcio perfecto (por mutuo consentimiento) y, de otro, de divorcio imperfecto. El imperfecto implica que una de las partes no está de acuerdo y aduce violencia o falta de alimentos y de protección básica. En otras oportunidades la retórica habla de disolución del matrimonio (proceso de nulidad similar al establecido por la Iglesia Católica) y de separación. En esta última circunstancia se mantienen como causales la sevicia atroz y la falta de alimentos y protección. Son las mujeres, en general, las que proponen juicios por divorcio imperfecto o separación. Se observa, a su vez, dos estrategias de los varones frente a estas querellas. Por una parte, el solicitar un amparo de pobreza para no admitir *litis expensas*, pero también para dejar constancia de su incapacidad de hacerse cargo de alimentos u otros compromisos económicos. Por otra, la solicitud de reducción al hogar doméstico de los cónyuges o, directamente, la acusación de abandono del hogar. En general, los juicios que dan cuenta de disputas entre los cónyuges tienden a no resolverse; en cambio, aquellos procesos de disolución del matrimonio por mutuo consentimiento tienen éxito. Ello apoyaría mi argumentación de que las querellas legales sirven para mejorar las condiciones de negociación de los cónyuges, aquellas que no se dirimen en la instancia estatal, sino en la familia o comunidad.

Uno de los juicios con posiciones divergentes entre los cónyuges aparece en 1907 y se refiere a indígenas artesanos, residentes en la periferia de Ota-

valo.⁵ En este la mujer pide alimentos aunque no solicita la disolución del contrato matrimonial; desea mantener la vida separada de su cónyuge, como de hecho están, pero tener los alimentos necesarios para ella y sus hijos. Pide, además de los alimentos, los recursos monetarios para litigar, buscar abogado y pagar las costas. De manera particular, Carmen Cachimuel acusa a su marido, Juan Saransig, de haberla despedido de la casa a ella y a sus dos hijos hacía cerca de tres meses y de haber contraído relaciones ilícitas con otra mujer. Como consecuencia, argumenta Cachimuel, “me aborrece a mí de muerte, no me suministra ni un solo centavo y ha logrado convertir el hogar doméstico en un lugar de disensión y discordia”. En suma, se había llegado a una situación de violencia tal (sevicia atroz) que corría peligro su propia vida. Juan Saransig, según su esposa, tenía un buen pasar, ya que era aserrador y ganaba entre 45 a 50 centavos de sucre diarios y sus activos eran múltiples (una casa, dos terrenos en San Blas y otro en Imbabuela, en la parroquia San Luis de Otavalo). Por todas estas razones era factible recibir alimentos de su marido sin tener que convivir con él.

En cambio, después de la aprobación de la Ley de 1910 aparecen casos que directamente hablan de divorcio combinado con la necesidad de alimentos. Estos casos piden, como indiqué, el divorcio por mutuo consentimiento o bien el divorcio imperfecto. En 1912, Petrona Alisa puso un juicio contra su marido, Francisco Males, alegando que desde hacía un año, cuando él la “estropeó bárbaramente”, vivía abandonada.⁶ Estaba viviendo con sus tres hijos menores (Antonio, Rosa y Ángela Males), sin que su marido le proveyera los recursos para sus necesidades. Petrona indica que Francisco tiene todos los bienes que han adquirido durante el matrimonio y que además sus negocios le podrían dejar una utilidad de quince a veinte sures mensuales. Pide que le suministre los alimentos “congruos” y pague las *litis expensas*.

En la respuesta al escrito de Petrona, Francisco Males dice: “grande extrañeza me ha causado la demanda pues ella abandonó mi hogar, sin motivo alguno”. Y añade que hacía unos siete u ocho meses había realizado un viaje

5 AIOA, juicio seguido por Carmen Cachimuel contra su esposo Juan Saransig por alimentos, 1907.

6 AIOA, juicio seguido por Petrona Alisa contra Francisco Males, por alimentos, 1912.

a Quito para vender unos ponchos y sombreros y así obtener dinero para la subsistencia de su mujer e hijos. Pero de regreso tuvo varias quejas de que su mujer le había sido infiel y, como era natural, tuvo que reprenderla, sin que usara ninguna medida violenta; indica que solo trataba de averiguar la verdad. En este estado, su mujer lo abandonó por su propio querer y se fue a vivir con su madre, aunque al poco tiempo pasó a vivir sola. Pese a ello, Francisco señala que él la había socorrido; agrega que su mujer no se contentó con esta ayuda, se fue a un terreno suyo y cogió habas, choclos y fréjoles sin que él haya hecho reclamos. Argumenta, finalmente, que es pobre, y pide que se le “reduzca [a su mujer] a su habitación, viva con él y suspenda el procedimiento legal”, al tiempo que comenta que su hijo mayor ya está viviendo con él.

Seguidamente, Petrona presenta testigos que no saben el idioma castellano por lo que se les provee intérpretes. Entre ellos Tomás Aguilar detalla que cuando a ella le abandonó su marido, Francisco Males, se fue a vivir en otra casa, ya que tenía unos terrenos de su propiedad. Además, constata que esta familia tenía varios bienes adquiridos en el matrimonio que podían alcanzar un valor de 300 sucres. Manuel Arango, otro de los testigos, confirma que por la venta de ponchos Males bien podía ganar cerca de 45 sucres mensuales.

Por su parte, Francisco Males, en una mala maniobra judicial, pide que se repregunte a los testigos, pero resulta que estos reiteran su declaración inicial, al tiempo que aportan nuevos antecedentes. Así, Tomás Aguilar confirma que fue Males quien abandonó a su esposa y que “abrió” la casa que estaba habitando por lo que Petrona se fue a vivir a una casa que ella misma había construido. Pero lo más importante es que este testigo protege la honra de Petrona al señalar que era formal y que “no ha[bía] dado nota de su persona”. Arango, el otro testigo, insiste también en que ella gozaba de buena fama. Luego Males, en una nueva jugada poco exitosa, presenta sus propios testigos. Entre ellos a Carlos Camuendo, quien evade toda responsabilidad y dice ignorar la gran mayoría de preguntas. Frente a ello, Males elabora un nuevo cuestionario, pero antes de que sus testigos sean repreguntados, se logra un acuerdo entre las partes que ratifica la separación de hecho.

Las partes dan por terminado el juicio bajo los siguientes términos: a) Francisco Males donará en forma irrevocable tres pedazos de terreno situados en San Juan Loma, Pucará y La Rinconada a sus tres hijos; b) de los bienes donados, Francisco gozará del usufructo del terreno de San Juan Loma, mientras que Petrona gozará de los de Pucará y La Rinconada; y c) finalmente, Males cuidará y dará lo necesario al hijo Manuel quien vive con él, y Petrona a Ángela, Rosa y Antonio. Además de ello se establece que los gastos del juicio corren a cargo de Francisco Males. Parece, entonces, que la convivencia se disuelve, aunque no queda claro si llegan o no a un acuerdo de divorcio o solo se trata de una separación de hecho.

Como señalé, una de las respuestas de los maridos a las demandas de divorcio de sus cónyuges era solicitar que ellas sean reducidas al hogar doméstico. Pero esta causal de demanda parece tener otra vertiente de uso. En algunos casos, las mujeres, antes que acudir a la justicia estatal, se fugaban a casa de sus padres u otras personas. Enfrentando esta situación varios maridos, argumentando que sus cónyuges estaban mal asesoradas por sus padres que las habían llevado a vivir con ellos, pedían expresamente que sus mujeres fueran obligadas a regresar al hogar de la pareja como lo establecía la ley. Por ejemplo, en Ilumán, en 1928, Pedro Pinsag pide que su esposa Francisca Ipiales sea reducida a su hogar doméstico.⁷ Se presenta y dice: “... soy casado con Francisca Ipiales y ésta mi mujer faltando a los deberes conyugales me tiene abandonado cosa de un mes ocho días [...] tan solo por seguir las insinuaciones de sus padres y seguir con ellos sirviéndolos. Según el Código Civil, tengo derecho para obligar a mi referida esposa a vivir conmigo y ella obligada está a seguirme donde quiera que traslade mi residencia, siempre que no venga en perjuicio a su salud. Demando a mi esposa por el abandono del hogar doméstico a fin de que Ud. la obligue a cumplir con su deber o se la redusca (sic) a una casa de corrección.” Pide también que se le prohíba a su esposa cualquier juicio que quiera proponer, por ejemplo de alimentos.

Junto a este tipo de querellas, la domesticación aparece como estrategia en el marco de los juicios de divorcio. Cuando en 1913 Mercedes Andrade pide cambiar el propósito del juicio de separación de la vida marital a

7 AIOA, Pedro Pinsag contra Francisca Ipiales para que se reduzca al hogar, 1928.

divorcio imperfecto (por sevicia atroz de parte de su esposo Fernando Cahuasquí), indica que este debe abstenerse de reducirla al hogar doméstico o pedir orden de prisión en su contra, ya que por su seguridad está viviendo con su padre donde cuenta con el apoyo de sus hermanos.⁸

Junto a la reducción al hogar doméstico, aparece la estrategia de los hombres de solicitar amparo de pobreza. En 1922, Mercedes Cahuasquí pide el divorcio imperfecto o separación de la vida marital, por sevicia atroz; su esposo José Cushcagua responde con otro juicio en el que solicita amparo de pobreza.⁹ Específicamente pide no pagar derechos judiciales en el juicio que le está siguiendo su esposa Mercedes Cahuasquí. Se justifica diciendo que es jornalero, como todos los indígenas. Para ello presenta una lista de testigos en la que les pide ratificar que él no puede “ganar 160 sucres anuales en el oficio de jornalero que ejercemos casi todos los que pertenecemos a la raza indígena”. Asimismo, les solicita que digan si tiene o no propiedad que pueda producir 160 sucres de renta anual y que el único pedacito de terreno que conserva en propiedad tiene un valor de 24 sucres. Entre sus testigos presenta a María Bautista, que ignora el idioma castellano, quien corrobora la pobreza del solicitante.

Es interesante constatar que en los juicios de divergencias matrimoniales las mujeres tienen, muchas veces, iniciativas, pero también se hacen parte como testigos tanto de hombres como de mujeres. En este sentido, no temen perder su honor al presentarse en los juzgados, un factor que sí lo encontramos en juicios similares de personas de otros orígenes étnicos. Así, por ejemplo, el juicio que María Rodríguez sigue a su esposo Alejandro Flores (ni ella ni él aparecen como indígenas) se archiva en dos ocasiones aduciendo que María no debía “exhibirse” en los tribunales, una concepción que no aparece en los procesos del mundo indígena.¹⁰ El tema del honor de las mujeres indígenas, sin embargo, aparece con más nitidez en el marco de las disputas comunitarias.

8 AIOA, juicio de separación marital seguido por Mercedes Andrade contra su esposo Fernando Cahuasquí, 1913.

9 AIOA, juicio de divorcio imperfecto o separación de vida marital propuesto por Mercedes Cahuasquí contra su marido José Cushcagua, 1922.

10 AIOA, juicio seguido por María Rodríguez contra su esposo Fernando Flores, 1911.

Agravios y disputas comunitarias

De manera similar a lo encontrado por otros estudios, los espacios de consumo de chicha son propicios para desencadenar agravios y fuertes disputas verbales entre grupos de parientes, escenas en las que las mujeres intervienen asiduamente. Se trata de fricciones desplegadas en espacios de socialización comunal y públicos a las cuales el juicio les otorga un carácter de atentado a la honra de las personas. Pero esta retórica del honor se expresa en un lenguaje racista y muy sexista, que pone en juego el orden de la vida comunitaria y el control de los cuerpos de las personas a través de la reputación de las mujeres, especialmente las taberneras.¹¹ Se desvirtúa con ello otra de las aseveraciones de las élites respecto a la “pasividad” e “indolencia” de la sexualidad indígena. Las disputas suelen comprometer a grupos de parientes y a sus aliados y las desavenencias suelen terminar en acuerdos de desistimiento entre las partes aduciendo razones de embriaguez y de amistad entre ellas. En este sentido, a pesar de las cruentas acusaciones, los litigios parecen ser escaramuzas de posición de fuerza que permiten ventilar suspicacias respecto a los comportamientos socialmente esperados y, así, reponer los lazos de solidaridad entre las partes, así como la honorabilidad de los involucrados.

Como veremos a continuación, los dichos hablan de una sociedad configurada por criterios raciales y observadora del comportamiento de las mujeres. Por su parte, las mujeres se revelan como activas constructoras del control de la vida y cuerpos de las personas. Así, estas divergencias agregan un nuevo elemento a las disputas por el control del orden doméstico y comunitario: el de los cuerpos.

En 1905, en la querrela seguida por María Cahuasquí contra Teresa Cisneros por calumnias, la primera alegó que sin razón había sido calumniada

11 Los vínculos entre raza y honor de las mujeres han sido estudiados en el Cuzco durante el siglo XX (De la Cadena 2000), así como las relaciones entre raza, conversión religiosa y el honor de las personas durante el período colonial (Burns 2011). Nuevos estudios sobre el honor y la honra muestran que esta fue una retórica usada tanto por hombres como por mujeres en procesos de movilidad social. De manera que la honra de los sujetos servía para argumentar y buscar reconocimiento de un nuevo estatus social a fines de la época colonial (Undurraga 2012). Es notorio que en el conflicto aquí presentado los argumentos del honor también estén vinculados a una estrategia de reconocimiento de un nuevo estatus social.

por Cisneros, quien la tildó de “india bruja sucia” que ya “te comistes a mi hijo, tabernera que andas haciendo pelear a los hombres”.¹² Estos dichos fueron supuestamente gritados a viva voz frente a personas “respetables” de la parroquia. María argumentó que con ello se denigró su honra y buena reputación y pidió que Teresa Cisneros recibiera el castigo que correspondía (sin especificarlo) para que “sepa sentar su buen crédito”. Ambas residían en San Pablo y el juicio comprometió a sus grupos familiares. De un lado, María Cahuasquí movilizó a su madre, Carmen Fernández, y a su hermano Fernando, entre quienes mantenían una taberna. Por su parte, Teresa Cisneros aparece con el apoyo de su marido, José María Mencías, y de su hija Rosario. Las partes acompañaron sus quejas con testigos de la localidad.

El juicio, en primera instancia, fue ventilado en la tenencia política de San Pablo. El teniente político, quien actuó como juez, redactó un escrito diciendo que tuvo conocimiento de que se había desatado un escándalo en la vía pública, frente a la puerta de la casa de Carmen Fernández, donde se pronunciaron palabras insolentes y descomedidas que ofendieron el pudor de todos los vecinos de parte de José María Mencías, Teresa Cisneros y Rosario Mencías. En contestación a estas palabras los agredidos, Carmen Fernández y sus hijos Fernando y María, contestaron con palabras aún más indecentes contra la honra y reputación de las indicadas personas.

Con esta introducción, el juez presentó, a continuación, los testimonios de los diversos involucrados. De una parte, José María Mencías, su esposa y su hija expusieron que hubo un conflicto por la desaparición de una trampa de ratones pues los demandantes insinuaron que la habrían robado “las ladronas”, haciendo referencia a su esposa e hija. Frente a esta imputación, el hermano de Rosario contestó diciendo que “con todas esas me tengo el culo”. Enseguida replicaron Carmen Fernández y sus dos hijos llamándoles a las citadas “brujas ladronas” y a José María “hijo de puta” y siguieron diciendo que eran unos “minchillos”;¹³ y que a Rosario la tra-

12 AIOA, querrela seguida por María Cahuasquí contra Teresa Cisneros por calumnias, 1905.

13 Según Luis Alberto Tuaza, en la zona de Sicalpa en Chimborazo el término minchillo se usa para caracterizar a una persona “metiche” o “entrometida” (comunicación personal, junio de 2014).

taron de “llura, pachacara,¹⁴ tigre en piedra y tísica”, todas características de un cuerpo indio enfermo y decaído e insignificante. Carmen Fernández por su parte relata que Teresa Cisneros le dijo a su hija que era una “enchucuriadora”,¹⁵ que andaba en las tabernas, “haciendo pelear a los hombres” y que Mencías agregó que era una “cuartelona”.¹⁶

De esta manera, dichas injurias y calumnias se basan en argumentos que exacerban el origen racial indígena de la familia Cisneros-Mencías así como el mestizaje racial de la familia Cahuasquí-Fernández. En este sentido, los involucrados estaban plenamente conscientes de los procesos de blanqueamiento y mestizaje de los cuerpos lo cual provocaba ironía, pero sobre todo desconfianza que ponía en duda el honor e integridad de los cuerpos. La mezcla racial no parece haber sido una estrategia redentora, sino un procedimiento de reputación molesto. Esta retórica racista, a su vez, se combinaba con una retórica sexista que reforzaba el control de los cuerpos. Los adjetivos de bruja, enchucuriadora y cuartelona son manifestaciones de potenciales formas de control y de enajenación y deseos de los cuerpos. Entonces aparece una estrategia familiar y comunitaria orientada al control de la sexualidad de las mujeres como fronteras racializadas del orden social, actitudes que recuerdan la propuesta hecha por Nira Yuval Davis (2004) en referencia a las mujeres y la nación.

Este tipo de discurso es reiterado por los testigos, pero estos agregan con más claridad el uso de apelativos que marcan las suspicacias raciales como son el origen indio y los comportamientos sexuales de los y las implicadas, adjetivos aplicados a ambas familias de la disputa.

José Báez Núñez, testigo, indicó que él solo alcanzó a oír que Fernando Cahuasquí le dijo a José María Mencías que es un “indio minchillo” y este

14 Es plausible que *pachacara* haya sido un adjetivo para una mujer indígena, ya que *pacha* se refiere al vestido de india y *cara* se refiere a piel. Luis Alberto Tuaza, sin embargo, propone que *llura pachacara* significa “insecto insignificante” (comunicación personal, junio de 2014).

15 *Enchucuriadora* o *chucuriadora* se refiere a una persona pleitista, causante de problemas (Luis Alberto Tuaza, comunicación personal, junio de 2014), y que tiene una connotación sexual como origen del problema. Se usa también el verbo *chucuriar* que claramente implica un contacto sexual.

16 Es probable que se refiera a cuarterona, que significa una mujer cuyos orígenes son una mezcla entre español y mestizo.

le contestó que no se ha de poner el poncho de su hijo, insinuando que ellos también se estaban indigenizando por las relaciones que su hijo mantenía con su familia y por su origen mezclado. Otra testigo, Clementina Garrido, precisó que al pasar por la puerta de la casa de Carmen Fernández oyó decir a Rosario Mencías que no se había llevado la trampa y a don José María Mencías que decía a María Cisneros “india cerdosa, más fea que el diablo” y que Fernando Cahuasquí contestó a estas injurias diciendo que “aunque seamos indios o seamos lo que quiera, no somos brujos ni ladrones”, y en contestación a estas ofensas Teresa Cisneros dijo a María Cahuasquí: “bruja, se entiende que chucuriaste a mi hijo [...]”.

Domitila Yacelga, también testigo, insistió en que oyó decir a don José María Mencías, dirigiéndose a María, que su hija “no es como vos, *pachacara* nomás es, no es como vos longa,¹⁷ y me duele que la ropa de mi hijo se haigan puesto”. A esto contestó Fernando Cahuasquí: “bien he hecho de ponerme con mi plata”. Rafael Guerrero, el último testigo, agrega que Teresa Cisneros dijo a María Cahuasquí que “es una rústica renegrada golosa, que compra la costra, que era una chucuriadora de su hijo”. A esto contestó Fernando Cahuasquí que “si un blanco me tratara no me importara, mas un indio mismo me dice...”

El juez de primera instancia sancionó a los implicados, José María Mencías, Teresa Cisneros, Fernando y María Cahuasquí, con una multa de cinco sucres. Pero parece que la decisión no fue aceptada por Teresa Cisneros y su familia, quienes apelaron en segunda instancia. Y, en una acción un tanto confusa, José María Mencías en representación de su esposa, contestó la querrela y la sanción pidiendo: a) que se desista del proceso pues ninguna de las palabras que determina el escrito constituyen calumnia, lo cual es distinto a injurias; b) que no corresponde la multa como compensación de injurias y que si fuera tal, mayor culpabilidad tiene Cahuasquí y sus cómplices; y, finalmente, c) pidió el pago de costas a la querellante.

De esta manera, el proceso judicial a través de los testigos añade complejidad al control de los cuerpos. Genera un sentido más reticular del poder, donde las distintas partes tienen bazas que les permiten disputar las

17 Longa tiene una connotación despectiva de india.

formas de control social y los cuerpos de las personas: la brujería y sexualidad aparecen como dominios manipulables y de gran eficiencia simbólica en los intercambios y vida comunitaria.

Si bien no conozco cómo termina el desistimiento propuesto por la familia Mencías-Cisneros, es muy plausible que se arribara a un acuerdo entre las partes, como lo muestran los frecuentes casos de injurias y calumnias. Este fue el caso de la querrela deducida por Rafael Chiza contra Dolores Saransig, en 1917, provenientes del sitio San Juan Capilla.¹⁸ Ambos grupos querellantes acordaron dejar sin valor la demanda por cuanto las injurias habían sido producto de la embriaguez y por su deseo de conservar los lazos de amistad que les unían, declararon sin valor la demanda; el demandante se comprometió, además, a no promover otra acción por las mismas imputaciones.

Por lo visto, las tabernas y la embriaguez son propicias para ajustes de cuentas que, como dije, tienden a refrendar alianzas comunitarias y dejan en manos de los y las indígenas la responsabilidad sobre su vida cotidiana. El árbol conceptual de injurias e insultos da cuenta del tejido racializado de la vida comunitaria, que poco o nada tenía que ver con la mirada estilizada y moralizante que las élites pensadoras y las regulaciones estatales tenían sobre este tipo de organización de las poblaciones y territorios indígenas. Así, se observa que hombres y mujeres no solo hacen uso de la ley para favorecer intereses económicos particulares, sino que estos casos dejan entrever que la ley es usada también para restaurar la honra de las personas, tanto de hombres como de mujeres, y marcar diferencias sociales. Además, dicho uso permite rehacer el tejido comunitario afectado por prácticas y dichos racistas, que califican a la población al tiempo que vigilan los cuerpos de las mujeres y el comportamiento masculino.

Sin embargo, lo más notorio es que las disputas familiares y comunitarias ponen en entredicho las teorizaciones hechas por las élites intelectuales respecto a la noción de familia armoniosa y moral y acerca de la comunidad como base de una organización social solidaria. Al parecer, las élites fabricaron miradas estratégicas de la vida indígena que les permitieron distanciarse y prescindir de otras formas de protección social públicas que no fueran las normativas.

18 AIOA, querrela seguida por Rafael Chiza contra Dolores Saransig, 1917.

Patriarcado indígena: ¿se construye un páter familias o un páter estado?

Junto a los casos de divergencias matrimoniales, injurias y calumnias entre vecinos encontramos procesos que hablan de los activos de las familias indígenas, a través de procedimientos de herencias, de compra-venta de tierras y de reclamos de tierras. Estos procedimientos permiten acercarnos desde otro dominio a la vida familiar y comunitaria indígena, perspectiva que enriquece una aproximación al orden doméstico y comunitario. Reiterando lo encontrado por diversas autoras en la región de los Andes, el tema de los activos es donde más claramente se puede ubicar el uso de la justicia estatal para refrendar una estrategia masculina de control de los bienes, que en ocasiones se basa en una violencia patrimonial contra las mujeres, en especial las viudas. Efectivamente, en ocasiones mujeres viudas pierden el acceso a bienes, en especial cuando existen hijastros interesados en ellos. Pero la documentación revisada para este estudio muestra que las estrategias masculinas de desplazamiento de las mujeres no solo afectan a las viudas, sino también a las casadas.

Estrategias de desplazamiento de las mujeres

En las transacciones que de alguna manera comprometen a las mujeres suelen aparecer ambos cónyuges, no así en aquellas que involucran a los hombres. Así, en los procedimientos de herencia se presentan todos los herederos y en el caso de las mujeres se incorporan sus respectivos cónyuges o un curador cuando son solteras. Sin embargo, en la comparecencia de los varones se excluye a sus cónyuges, según prescribía la norma. Por ejemplo, en el juicio de partición de bienes dejados a la muerte de José Manuel Tulcanazo y Mariana de la Torre ocurrida en 1927 en Ilumán, Otavalo, se reconoce la existencia de tres hijos legítimos: María Rosa, casada con Luis Morales, Antonia, con Rafael de la Torre, y José Joaquín, también casado.¹⁹ A ellas las representan sus respectivos cónyuges y el

¹⁹ AIOA, juicio de partición de bienes dejados a la muerte de José Manuel Tulcanazo y Mariana de la Torre, 1922.

varón lo hace por sus propios derechos, excluyendo de esta manera a su esposa. Los padres dejan en herencia cinco terrenos adquiridos, a su vez, por vía hereditaria y por compra con ahorros provenientes de su trabajo como tejedor e hilandera, respectivamente. La petición de partición la hace José Joaquín, quien presenta un inventario y aduce que el valor de los bienes es menor a los mil sucres. Sin embargo, este inventario de bienes es cuestionado por su cuñado Luis Morales, quien aduce que uno de los terrenos, localizados en el centro de Ilumán, es de su propiedad, pues en él ha construido una casa, que se la cedió a sus padres para que residieran allí. Al mismo tiempo pone en duda el conjunto del valor de los bienes propuesto por José Joaquín, ya que solo el terreno donde viven sus padres tiene un valor entre 4 y 6 mil sucres. Frente a este artificio, José Joaquín se alía con Rafael de la Torre, su otro cuñado, para intentar recuperar el terreno en cuestión e iniciar el trámite de partición. Lo interesante del caso es que si bien las mujeres parecen estar atentas al proceso de herencia, este se transforma en un evento que da voz y espacios de maniobras únicamente a los hombres. Aunque desconozco la resolución del conflicto, es posible observar una doble estrategia de desplazamiento y exclusión de las mujeres: de una parte, a través de la toma de posesión por parte del varón de los bienes familiares de la cónyuge y su entrega arbitraria a sus familiares; y, de otra, a través de la exclusión de las cónyuges en las decisiones sobre los bienes heredados.

La ambigüedad respecto a lo que constituye la posesión efectiva de los fallecidos es siempre un espacio de disputas, como lo muestran los distintos procesos de herencias. La propiedad y la posesión de los bienes se encuentran siempre en tensión y la propia legislación permite transformar en propiedad privada bienes que han sido efectivamente utilizados por una persona, en una suerte de posesión efectiva.

La estrategia de retirar a las casadas de los procesos de herencia se reitera en el caso del juicio de partición seguido por Matilde Mayancela sobre los bienes de Javier Mayancela y Úrsula Duchicela, residentes en Yaruquíes, Chimborazo, e iniciado en 1935.²⁰ Cabe recordar que a la familia

²⁰ AHCCEC, juicio de partición seguido por Matilde Mayancela sobre los bienes de Javier Mayancela y Úrsula Duchicela, 1935.

Duchicela se la había reputado como descendiente de Atahualpa; distintas referencias permiten identificarla como una familia con un buen pasar económico e interesada en la educación de sus miembros. Javier se había dedicado a la agricultura mientras a Úrsula se la presenta con “profesión mujeril”. Ambos padres murieron de pulmonía y tuvieron seis hijos legítimos: Rosario, Francisco, Javier, Teófilo, Elvira y Livina, quien al momento de la partición ya había muerto. A Rosario, la única casada, la representa su esposo, Leandro Daqui. En este caso, entonces, las mujeres casadas otorgan su representación a sus cónyuges, las solteras mayores de edad se representan por sí mismas, los menores a través de curador y el hombre casado excluye a su mujer.

Lo interesante es que el juicio lo inicia Matilde, soltera, por sus propios derechos, quien además sabe escribir. Todo parece indicar que le interesa mantener el control sobre los bienes, que no son pocos (tabla 1), para garantizar los estudios de los menores Teófilo y Elvira. Según los peritos evaluadores, el valor total de los bienes ascendía a 2480 sucres, razón por la cual el juicio debió ventilarse ante un juez provincial. Pero aquí perdí el rastro del proceso en el sistema judicial.

Tabla 1. Bienes de la familia Mayancela-Duchicela, Yaruquíes (Chimborazo)

Nombre	Superficie (ha)	Valor (sucres)
Terreno Shilpala	14	200
Terreno Shuyug	5,7	500
Terreno Cachaillo	0,6	100
Terreno Elen	6,1	600
Otro terreno en Shuyug	3,8	250
Shulunvug	18	30
Casa de teja, Yaruquíes		800
Total	48,2	2480

Fuente: AHCCEC, juicio de partición seguido por Matilde Mayancela sobre los bienes de Javier Mayancela y Úrsula Duchicela, 1935.

Sin embargo, el acceso de las mujeres a tierras, por herencia, no siempre perdura, pues en muchas ocasiones los bienes así adquiridos se venden. En las transacciones de compra-venta el ritual frecuente es que comparezcan ambos cónyuges. Pero este tipo de transacciones pareciera que fueron oportunidades para que las viudas se deshicieran de sus bienes, y para hacerse de tierras por parte de personas de fuera de la comunidad. Los bienes heredados por la mujer sobreviviente son con el tiempo vendidos para sufragar gastos de la familia, o bien por deudas impagas dejadas por el difunto cónyuge. Tales son los casos de Mercedes Urcuango, que es declarada insolvente, y de Rosario Cabascango, quien pide autorización para vender los bienes legados por su esposo.²¹

Mercedes Urcuango cuenta que su difunto esposo, Gregorio Flores, realizó varios negocios durante el matrimonio: compra de una propiedad en Santo Domingo y de dos lotes (uno en Mojanda y otro en San Juan Loma). Para la compra de Santo Domingo él tuvo que hipotecar esos bienes y para pagar la deuda; ella debió contraer nuevos créditos que han sido, textualmente, “absorvidos” (sic) sin dar mayores explicaciones. Por estas razones, dice Mercedes, se encuentra en absoluta insolvencia, al tiempo que Miguel Dávila, uno de los acreedores, ha conseguido reducirla a prisión, instándola a ceder bienes para pagar su deuda. Pero ella aduce no tener bienes propios sino solo los que fueron de la sociedad conyugal e indica que acepta ceder las acciones que le corresponden para pagar sus deudas tanto a Miguel Dávila, a la Iglesia de San Pablo, por la compra de ladrillos, a Amador Castro por la adquisición de una burra, así como a la Municipalidad, por concepto de tejas. Con ello, pide la excarcelación y que se le declare insolvente para así proceder a dar cumplimiento a los pagos referidos.

En el otro caso, Rosario Cabascango pide autorización para vender los derechos y acciones de sus hijos, menores de edad, sobre unos terrenos en Imbabuela dejados en herencia por su finado esposo, Joaquín Gualsaquín. Cuando el esposo murió debía 500 sucres más intereses al doctor Libario Madera, y 150 sucres más intereses a la testamentaria de Nicolás Cisneros;

21 AIOA, juicio de cesión de bienes seguido por Mercedes Urcuango, 1912; y autorización judicial solicitada por Rosario Cabascango para vender los derechos y acciones de sus hijos menores.

solicita autorización para vender las propiedades y así evitar que se graven los menores en el pago de esos intereses.

A su vez, las transacciones de compra-venta estuvieron sujetas a una serie de ambigüedades derivadas de la falta de registro de la propiedad, de las disputas de límites y de la posesión efectiva de los bienes. Estas imprecisiones abren campo para maniobras y juegos de parte de actores locales y del sistema judicial. Por ejemplo, María Cotacachi se queja de tener dificultades para tomar posesión efectiva de un lote comprado; parece ser acosada por posibles partidarios para mantener los cultivos, pese a que el juez le indica que basta la compra para hacer efectiva la posesión.²²

De estas maneras, los juicios fueron en muchas ocasiones momentos lesivos a los intereses de las mujeres indígenas, ya que se transformaron en oportunidades para que los varones se hicieran cargo de bienes, familiares o de las propias mujeres; con ello acrecentaron un proceso de dependencia de ellas hacia una figura masculina con capacidad de organizar recursos y subrogarlas en sus intereses. En otras palabras, los procedimientos legales contribuyeron a establecer un páter familias y un orden patriarcal.

Los procesos de compra y venta tratan también sobre el acceso de foráneos a tierras de comunidad. El mismo caso de la familia Tulcanazo testimonia cómo uno de sus yernos, Luis Morales, parece haber tomado posesión de un terreno heredado por su esposa y haberlo transferido a su propio grupo familiar proveniente de otra comunidad, a través de un acto de posesión efectiva por parte de sus padres. Una situación similar aparece en el sumario de herencia de los bienes dejados a la muerte de Concepción Vega y su esposo Rafael Conejo.²³ En este pleito se observa, además, la toma de posesión de los bienes por personas de fuera de la familia y de la comunidad. Durante el matrimonio tuvieron seis hijos: Antonio, José Nicolás, Andrea, María Carmen, José Antonio y Dionicio. Los tres primeros murieron en su infancia y una vez casados fallecieron María Carmen y Dionicio. La finada madre heredó de su padre dos pedazos de terreno si-

22 AIOA, juicio ejecutivo deducido por María Cotacachi contra Francisco y Julián Quinche, 1921. Es interesante constatar que María interpone su queja contra Francisco y Rufina Peralta, pero los jueces desplazan a Rufina y ponen a Julián Quinche como representante legal de su esposa.

23 AIOA, mortuoria de los bienes dejados por Concepción Vega y Rafael Conejo, 1910.

tuados en la parroquia El Jordán y el fallecido padre tuvo por herencia tres pedazos de terreno en Peguche. Como los padres no hicieron testamento el único heredero sería José Antonio Conejo. Sin embargo, el esposo de María Carmen, Juan Muenala, aparece vendiendo parte de la herencia de su fallecida esposa a José Baquero, quien no es miembro de la comunidad. José Antonio Conejo pide que se declare abierta la sucesión intestada de los bienes de sus padres y solicita que se proceda a realizar los inventarios y avalúo de ellos, al tiempo que pide la suspensión de la partición solicitada. Daniel Baquero alega que José Antonio ha omitido algunos bienes y reclama que se niegue la aprobación de los inventarios practicados. En esta disputa, sin embargo, la sentencia garantizó el acceso de los comuneros a la tierra y excluyó a los foráneos.

A mi juicio, este orden patriarcal es a su vez oscurecido por una serie de instituciones estatales, como el emergente Ministerio de Previsión Social, que desconocen al mismo tiempo la figura masculina indígena. Ello abre un resquicio para la organización de una suerte de páter estado, uno de los intereses de la siguiente sección.

Acceso foráneo a tierras indígenas: Ministerio de Previsión Social y Trabajo

Antes de la existencia del MPS había reclamos y quejas colectivos por asuntos de tierras y aguas de la comunidad, que se dirimieron tanto en el sistema judicial estatal como en el sistema político. Es decir, los temas de bienes colectivos siempre fueron de interés legal, pero sobre todo político, como lo muestran las peticiones y resoluciones depositadas en el Archivo de la Función Legislativa (AFL) y también consignadas en la prensa escrita de Quito. Se trata de peticiones relacionadas con disputas de tierras, maltratos de parte de las autoridades locales, impuestos, entre otras. En estas disputas, previas a la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937), los comuneros solían otorgar un poder a un abogado para que representara al conjunto y a los individuos del grupo, en el que las viudas están siempre presentes, no así las mujeres casadas ni los hombres y mujeres solteros. De manera no explicitada parece haber, bajo este régimen de propiedad, una

representación de la familia a través de los hombres casados, sin nombrarlos como jefes de familia. La cantidad de peticiones y disputas de tierras de comunidad en la Sierra centro, de 1928 a 1951, registró en Imbabura un número de 30, en Pichincha de 19 y en Chimborazo de 34.²⁴

El MPS reacciona a los temas de las peticiones de las comunidades. En efecto, los procesos de acceso foráneo a tierras de comunidad y las disputas por los recursos entre comunidad y haciendas, junto a la administración de la población indígena, fueron parte de los temas que interesaron al naciente ministerio. Con su presencia se abrieron nuevas maneras en las cuales foráneos se iban instalando en las tierras de comunidad, lo que en ocasiones fue controlado de manera ambigua por el MPS, quien se adjudicó la capacidad no solo de intervenir en las disputas de tierras, sino también de clasificar la población y reconocer la membresía de los y las comuneras. La lenta y persistente privatización de tierras de comunidad por parte de haciendas vecinas, de personas ajenas a la vida comunitaria y entre comuneros, es una constante y origina una serie de controversias que llenan varios archivos.

En estas tierras se aplicaban procedimientos respecto a nombrar o desdibujar a las mujeres, bastante similares a los enunciados anteriormente en referencia a la compra-venta y a la herencia: en las comunas se identifica como comuneros y a la vez como intermediarios de las mujeres a los hombres casados y a las viudas, y en ocasiones excepcionales a miembros solteros, tanto hombres como mujeres. Pero, poco a poco, en la documentación comienza a aparecer la noción de jefe de familia, como miembro comunitario, lo cual parece indicar que bajo esta nueva retórica se profundiza el lazo entre estado y jefes de familia; las mujeres pueden ser jefes en casos de viudez. Al mismo tiempo, la norma comunitaria modifica parcialmente las formas de representación política pues allí se establece que los representantes legales son los miembros del cabildo, un órgano político antes que familiar, a quienes constantemente se les observa con sospecha.

²⁴ Vale destacar que de 159 peticiones encontradas en el AFL durante el período 1928-1951, casi la mitad corresponde a asuntos de comunidad de la Sierra central del Ecuador.

El informe sobre Pilahuín,²⁵ elaborado por funcionarios del emergente ministerio, antes de la existencia de la ley de comunas, da cuenta de los procedimientos imaginados para ordenar las comunas: intermediar conflictos por recursos y definir su membresía. En este marco, la burocracia nacional desarrolló la capacidad de establecer guías legales para la organización de las comunidades también llamadas comunas. Estas guías fueron elaboradas a partir de las misiones cortas de burócratas que visitaban las comunas remotas con tres tareas principales: actuar como árbitros en las disputas de tierras, la clasificación de la población indígena y la validación de la membresía comunera y, con ello, del acceso a las tierras comunales. De manera particular, dicho informe identificaba tres grupos sociales: indios de páramos, indios residentes en el pueblo y los llamados “blancos”, afuerinos que no tenían derechos legales de membresía ni de acceso a recursos. El reporte también describía la disputa de tierras entre los indígenas y los blancos, su argumento legal e histórico. La misión concluyó que los verdaderos comuneros carecían de medios para defenderse por sí mismos, debido a que la comunidad no contaba con instrumentos legales para regular sus asuntos o reforzar los derechos y obligaciones de su membresía. Los funcionarios, como resultado, establecieron una norma comunitaria que asumía una organización social y un procedimiento de administración de tierras basada en la familia; en consecuencia, permitía la división proporcional de las tierras en lotes familiares.

La regulación estableció que los jefes comunitarios debían ser nombrados por el MPS y que sus responsabilidades incluían someter peticiones y reclamos a nombre de la comunidad, lo cual a su vez requería del consentimiento del más cercano gobierno municipal. Pero mientras el documento reconocía y delegaba la administración e intermediación a los líderes comunitarios, el informe del ministerio también explicaba que ellos eran conocidos por ser inescrupulosos y tenían una fe ciega en los miembros de la comunidad. En consecuencia se recomendaba que los líderes designados sean observados y vigilados ya fuera por el cura local, el teniente político u otra figura extracomunitaria. De esta manera, al mismo tiempo que se

²⁵ AI, Ministerio de Previsión Social, informe de comunidad de Pilahuín, 1931.

reconoce a los varones comunitarios como páter, se les pone en jaque pues requieren ser vigilados y observados. Así, pequeños funcionarios estatales y privados pasan a ser parte de un engranaje de control social que desdibuja la ley del padre y configura una suerte de páter estado de poderes difusos y reticulares. Como veremos, las prácticas sospechosas persistirán bajo el régimen legal de comuna.

Viudas y tierras de comunidad. Un aspecto interesante que ya mencioné es que, en el marco de la propiedad colectiva, las viudas y las suegras parecen tener una gran legitimidad en las controversias de tierras. El poder de las viudas y el mantenimiento de sus derechos a las tierras, incluso en caso de un nuevo matrimonio, ha sido analizado por O'Connor (2007) para el caso de Chimborazo. Cabe recalcar que, según lo aseveran Deere y León (2005), este poder de las viudas lo otorgan las reformas liberales en la región y, a criterio de estas autoras, es una característica particular de estas reformas en Latinoamérica y no necesariamente un rasgo del patriarcado indígena, como lo asevera O'Connor.

Esta legitimidad de las viudas permanece con la presencia del MPS, bajo el cual los reclamos se presentarán, además de a los juzgados, al sistema estatal de protección social. Para acudir, las comunidades debían tener reconocimiento legal, caso contrario, las controversias se consideraban un asunto entre privados, como fue el caso de la viuda Juliana Guañuna, de la comuna El Murco, de Tambillo, en Pichincha, quien pidió prohibir que su nuera, también viuda, de fuera de la comunidad, vendiera sus tierras aduciendo que son tierras de comunidad y de acceso privativo de su familia.²⁶ El ministerio, sin embargo, se inhibió de revisar el reclamo aduciendo ser un problema entre privados. Pero en cambio sí procesó el reclamo presentado por María Rosa Calapi, perteneciente a la comuna de Chilcabamba, de Cotacachi, Imbabura.²⁷ Se argumentó que el estado ecuatoriano había

26 ANH, Juliana Guañuna de la Comunidad de El Murco, Parroquia de Tambillo, Quito, contra Victoria Guyagua por despojo de tierras, 1938.

27 ANH, reclamo de María Rosario Calapi, Imbabura, 1939. La queja va dirigida al MPS porque el Decreto Supremo 39 del 29 de diciembre de 1937 indica que ese Ministerio procederá a conocer y resolver todas las controversias de tierras baldías y estas son tierras de reversión, aspecto arduamente debatido desde inicios del siglo XX.

adjudicado a los cabecillas, José Rafael Guaján, José Manuel Guaján, Domingo Caiza, José Manuel Simba y Estevan Calapi, una porción de tierras para la comunidad de indios de Matangos-Morochos.

En 1910 se dividió la tierra de comunidad entre sus miembros para cultivos de pan llevar y se dejaron los páramos para aprovechamiento común. Al parecer, este proceso de privatización continuó en el tiempo a través de transacciones de compra-venta. Es en este marco que María Rosario Calapi presentó su queja como viuda de José Rafael Guaján, con quien tuvo una hija que había fallecido quedando como única heredera de la propiedad de su esposo. Vendió las tierras a un indígena, pero cuando este quiso trabajarlas apareció José María Calapi quien se lo impidió alegando ser dueño de ese lote y que a su vez lo había vendido a Carlos Perugachi (estos dos últimos no hablan el castellano). Carlos Perugachi, argumentando ser presidente de la comuna, dijo que José Manuel Guaján había tomado tierras para el reparto entre comuneros y que estas tierras María Rosario Calapi estaba vendiendo a varios indígenas. Estas tierras estaban en poder de María Rosario Calapi y de José María Calapi, a quien Perugachi compró un lote y lo estaba cultivando.

La querella se inició en la comisaría local, donde los demandados presentaron un título fabricado ante notario. Se deja ver así que una minuta de compra-venta de tierras podía transformarse en escritura en la medida en que era inscrita en el registro de la propiedad. Fue justamente frente a la fabricación de esta escritura que la viuda presentó la queja al Ministerio Previsión Social, que pidió un informe al Jefe Político de Cotacachi para verificar los títulos, quien informó que no existían tales títulos. Con estos antecedentes la Dirección del Trabajo de ese Ministerio desechó las pretensiones de José María Calapi de adueñarse del terreno.

Calapi y Perugachi, sin embargo, retomaron el litigio y presentaron un escrito dirigido al MPS en el cual piden disculpas de su ignorancia y se presentan como infelices indígenas afectados con las arbitrariedades de las autoridades del cantón. Cuentan que la viuda de José Rafael Guaján les molesta en su posesión, creyéndose dueña de 20 cuerdas de terreno adjudicado a su finado esposo, las cuales ha vendido en una acción patrocinada por personas blancas de fuera de la comunidad.

Posteriormente, Carlos Perugachi volvió a presentar un escrito, en calidad de presidente del cabildo de la comuna Morochos. Cuenta que en 1909, época de Eloy Alfaro, se suscribió una transacción firmada por las cabezas de dos comunidades, Morochos y Matangos, resolución del Ministerio de Justicia. Allí se hizo una partición de tierras en la cual cada comunero recibiría de manera proporcional lotes de terreno. Uno de ellos fue Rafael Guaján, marido de María Rosario Calapi, muerto. Estas tierras han permanecido en manos de su mujer y de José María Calapi, herederos legítimos. Rosario vendió hace 10 años las tierras a diversos indígenas, algunos de ellos de la misma comunidad y varios de fuera de la comunidad, pero se insiste que no tenía derecho para hacerlo. Hace tres años Perugachi le compró un lote a José María Calapi, con la respectiva escritura. Pero María Rosario Calapi pidió la devolución del terreno, causándole un grave perjuicio y descrédito dentro de la comunidad. Pide al MPS intermediar el conflicto y que disponga que el Jefe Político de Cotacachi le deje poseer el lote tranquilamente. Esta venta fue atestiguada por José María Calapi y sus aliados, quienes se presentan como miembros de la raza pura quichua de la República. Finalmente el ministerio cita a las partes en Quito y piden traer las respectivas escrituras. Aparentemente, José María Calapi no se presenta y María Rosario pide el restablecimiento de sus derechos. Lamentablemente, no he podido localizar la resolución del conflicto. Lo interesante del caso es que la viuda Calapi se considera legítima propietaria de las tierras heredadas de su marido y persevera en sus derechos a través de su venta —al igual que en otros casos de viudas que se deshacen de su patrimonio—. Asimismo, se puede observar estrategias ambiguas, tanto comunitarias como del Ministerio de Previsión Social, respecto al acceso de forasteros a las tierras de comunidad: el ministerio parece no prevenir estas ventas, aunque tampoco las promueve.

Comunidad y hacienda. La gran mayoría de casos que procesó el MPS estuvo relacionada con conflictos entre comunidades y haciendas. En muchos de estos casos se mantuvo la intermediación a través de un abogado, aunque suele ser frecuente la delegación de esta función a los presidentes del cabildo. Un interesante caso es el de la hacienda Galte en Palmira,

Chimborazo.²⁸ Después de un largo conflicto, la hacienda y la comunidad lograron un acuerdo respecto a sus linderos y al trabajo que los comuneros debían prestar a la hacienda. A juicio de los comuneros, cuando Ricardo Borja y Ramón Borja compraron la hacienda Galte anexaron a su predio la capilla, sus casas y parcelas de la comunidad. En 1926, con la intermediación estatal y de representantes políticos, las partes acordaron devolver los terrenos a cambio del trabajo de dos días por semana por parte de los comuneros en la hacienda por un período de nueve años, la libre circulación y el uso de pastos y otros recursos. De manera expresa el acta indica que el trabajo para la hacienda no es obligatorio para los miembros de la familia (cónyuges e hijos), salvo que exista una estipulación precisa al respecto. Este acuerdo fue posteriormente sancionado por la Asamblea Constituyente. Esta acta tiene el carácter de convenio suscrito, en 1929, entre los señores Borja y los comuneros del anejo San Miguel de Pomachaca. Los comuneros, por su parte, otorgaron un poder al doctor Mariano Saá, quien se presentó como abogado procurador de la comunidad de indígenas. El poder lo otorgaron los hombres casados (jefes de familia), unos pocos solteros y viudos, así como unas pocas viudas.²⁹ Un grupo de los comuneros se abtuvieron de firmar el convenio y sus tierras quedan incorporadas en la hacienda, con la cual establecen un régimen de trabajo similar al de los huasipungueros.

Años más tarde, en 1940, los miembros del cabildo de la comuna indígena de San Miguel de Pomachaca volvieron a presentar un escrito al MPS, en el cual hacen un recuento de la historia reciente de las tierras de comunidad y del acuerdo suscrito con sus vecinos de Galte. Allí se agrega que el MPS envió una comisión para colocar los linderos entre los vecinos, tarea que no pudo ser realizada; conocieron también que ya no debían devengar los dos días en la hacienda pues habían pasado los nueve años de la suscripción del acta. Esto posibilitó hacer un nuevo reclamo en el cual se

28 AI, queja colocada por Andrés Sisalema del anejo San Miguel al Ministerio de Previsión Social, 1926. Incompleto.

29 Los peticionarios de la comunidad de San Miguel de Pomachaca, en 1926, fueron 156 hombres casados, 3 solteros y 6 viudos. Por su parte, las mujeres viudas llegan a ocho; un total de 173 personas suscribieron el pedido (AI, queja colocada por Andrés Sisalema del anejo San Miguel al Ministerio de Previsión Social, 1926).

adujo que los señores Borja no habían entregado la extensión completa de terreno, que no existían linderos y que continuaban exigiéndoles trabajar, entre otros aspectos. Al mismo tiempo, criticaron al estado y a los poderes locales porque archivaban sus reclamos y sus funcionarios los “han convertido en Cristos, crucificados en el madero inicuo del papel sellado...”. Finalmente, el mismo grupo indígena que se autoexcluyó de la transacción de 1926 pidió la partición de las tierras de comunidad, decisión que en cualquier caso debía tomar el cabildo. Con todos esos antecedentes, solicitaron la entrega total de las tierras comprometidas por los señores Borja, la linderación de los terrenos, el cumplimiento de las normas laborales y la suspensión del juicio de partición, entre otros puntos. En esta oportunidad firmaron tanto el presidente como el síndico del cabildo y, por el resto de miembros, un abogado defensor.

En su respuesta al escrito, Ramón Borja aceptó el pedido de linderación pero adujo que quienes han incumplido el convenio de 1929 son los indígenas. Inmediatamente, el Ministro de Previsión Social convocó a una audiencia de conciliación entre las partes, a la que también acudieron los miembros de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y el diputado funcional por la raza indígena, Ricardo Paredes. Finalmente se suscribió un acuerdo en el cual los hacendados renunciaron a sus reclamos aceptando que las prestaciones de trabajo habían sido pagadas por las tierras concedidas; así terminó toda relación de trabajo. Asimismo, el acuerdo reiteró la concesión de tierras por parte del hacendado, estableció nuevos límites y repitió que la donación se había hecho en compensación por los servicios prestados a la hacienda. El ministerio se comprometió a nombrar una comisión que se encargara de la linderación. Quedó también anulado el juicio de partición propuesto por algunos miembros de la comunidad, pues a ellos también se les entregó las tierras que ocupaban como reconocimiento a los servicios prestados en la hacienda. Por último, se acordó que los señores Borja apoyarían con madera la construcción de una escuela y una casa del cabildo.

A través de todo este procedimiento quedan zanjados dos aspectos de larga conflictividad: de un lado, la propiedad de los terrenos comunales, y de otro, las compensaciones sociales que según el Código del Trabajo debían recibir los huasipungueros. De esta manera, lo que posteriormente

sería interpretado como “iniciativa terrateniente” en la entrega de huasipungos (Barsky 1978) hace parte de cuentas impagas a los trabajadores de las haciendas. Estos valores impagos, en una proporción relevante, corresponden al trabajo de las mujeres y de los menores de edad. En este sentido, llama la atención en el proceso legal de la hacienda Galte la ausencia de las mujeres, incluso las viudas. Su trabajo impago para las haciendas que había sido denunciado al inicio del conflicto y su acceso a las tierras de comunidad, que no aparecen nombrados, quedan subsumidos en un arreglo que comprometió a la familia, de manera indiferenciada.

Trabajo femenino, hacienda y protesta

Las mujeres de los huasipungueros y de otros trabajadores de las haciendas laboraban como parte del acuerdo de trabajo de sus esposos y padres. Realizaban trabajos de huasicamía o servicios en casa de la hacienda y de los administradores; debían participar en las tareas y faenas asignadas a los conciertos, transmutados posteriormente en huasipungueros y otras categorías de peones, así como apoyar en las labores de pastoreo y ordeño encomendadas por la hacienda.³⁰ Estos esfuerzos no tenían reconocimiento salarial para las mujeres, sino que eran imputados a los acuerdos laborales de los trabajadores varones (Barsky et al. 1984). Los salarios eran reconocidos en dinero y especies (tierra, leña, productos agrícolas, pastos, entre otros). Según estimaciones, las mujeres de cada huasipungo proveían alrededor del 30% de la jornada laboral anual para la hacienda (CIDA 1965, 217).

Los arreglos de trabajo solían estar acompañados de maltratos y violencia hacia las mujeres, según lo atestiguan algunas de ellas. Tránsito Amaña, hija de cabecillas, lideresa y esposa de huasipunguero del complejo de haciendas de Pesillo, hacia 1977 recordaba:

Esa vida tan amarga, vida tan triste. A gusto de ellos bailaban sobre nosotros. Con todo perro venían, con escopeta, con palos, con aciales. Iban matando mismo, regando la sangre iban. No es así como ahora... Trabaja-

³⁰ La única constancia de trabajo reconocido a través de remuneración para las mujeres era el ordeño mecánico, oficio que se generaliza en las haciendas en la segunda mitad del siglo XX.

ban hasta sábado y no tenían raya... De edad de siete años ca la guambra ya es grandecita para barrer cuarto, para lavar platos, para ya nomás traer la hierba, para ya nomás atajar puercos, eso ya para tirar almuerzo para mayordomo, para ayudantes.³¹

El reconocimiento del trabajo no pagado a mujeres y menores de edad fue uno de los hilos conductores de la lucha de los sindicatos de las haciendas de Pesillo: Moyurco, San Pablo Urco y La Chimba, lugar de origen tanto de Tránsito Amaguaña como de Dolores Cacuango. A fines de 1930, los y las trabajadoras, a nombre del sindicato y con el apoyo de personeros del Partido Socialista y luego del Partido Comunista, presentaron un pliego de peticiones a los terratenientes arrendatarios de los predios mencionados, que contenía, entre otros puntos, el cese del maltrato, la abolición del sistema de servicias sin remuneración, el reconocimiento de salario para las ordeñadoras y para aquellas que realizaban labores de pastoreo, siembra o cosecha. Al mismo tiempo, el petitorio establece un salario menor para las mujeres en virtud de la menor carga de su trabajo, comparado con el de los varones (Prieto 1978, 47-48). Este pliego de peticiones estuvo antecedido por un esfuerzo de realizar un congreso indígena en Cayambe y acompañado por una huelga, entre otras acciones. Como respuesta, las autoridades de gobierno y de las instituciones estatales de bienestar social así como los grupos terratenientes desataron una fuerte represión en la zona, que llevó a desplazar de las haciendas a los huasipungueros que habían liderado este proceso, entre ellos a Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña. El grupo de trabajadores erradicados de las haciendas peleará por 15 años su reintegro, que se producirá a mediados de la década de 1940 (Prieto 1978).

En este marco es interesante conocer la petición de Clotilde Tarabata, esposa de Virgilio Lechón quien fuera expulsado más tarde de la zona, y suscrita por Zoila Espín –miembro del Partido Comunista– ya que Clotilde

31 Entrevista realizada por Mercedes Prieto en noviembre de 1977 (Prieto 1978). Tránsito, en el transcurso de la entrevista, explica que la Virgen de las Mercedes que a la época existía en la iglesia de Pesillo se negreó en razón de que el cura “estaba neciando con la india. La india ha de haber pedido a Dios, ha de haber llorado. Se había quemado limpio. La madre... digamos la Virgen de Mercedes, negreando nomás... no había quemado”.

de no sabía escribir. En ella, Tarabata aboga por su esposo que se encontraba en una colonia penal en el Oriente del país y solicita que se le extienda la amnistía concedida a varias personas detenidas por razones políticas. Cuenta que su marido fue tomado preso en Quito y que ha estado once meses en las inclementes tierras orientales. Su petición hace un doble comentario: de un lado, el racismo de la amnistía, y de otro, el carácter no político del accionar indígena:

Cierto que mi marido es indio, indígena que no ha renegado de su raza ni de su apellido, pero porque es indio ¿se han de conculcar sus derechos y se le ha de privar su libertad, sin causa alguna? Mi marido no es político, qué va a serlo un pobre indígena, que no sabe leer ni escribir; ni qué temor le va a tener el gobierno para considerarle enemigo político y confinarle. ¿Por qué se le junta con criminales a una persona honrada? Se le trata mal solo por ser indio.³²

Al mismo tiempo que le exonera de activismo a su marido, Clotilde se enarbola como madre de tres hijos solicitando que restituyan al padre a su hogar en Cayambe, que se lo deje en libertad ya que la peticionaria se siente en orfandad. De esta manera, Clotilde se localiza en un escenario no político, sujeto a las decisiones de las autoridades estatales y de gobierno, antes que a las decisiones de su marido.

Las protestas de las mujeres de Pesillo por el reconocimiento de su trabajo impago en las haciendas y contra la violencia de los mandos hacendarios, así como otras maneras de defender sus intereses, sugieren un proceso de individuación y distinción con un importante sustento en su condición femenina y materna. El conflicto asume y acepta que las labores de las mujeres son un tipo de trabajo disminuido, de menor esfuerzo, lo que justifica la aceptación de un salario menor que el de los hombres. Asimismo, el conflicto da cuenta de la condición tanto materna como laboral de las mujeres

32 AFL, solicitud de amnistía para Virgilio Lechón hecha por Clotilde Tarabata y Zoila Espín a la Asamblea Nacional Constituyente, 1937-38, Caja 6, # 384. En nota a la petición se indica que el Ministerio de Gobierno debe informar las razones del confinamiento y por qué no se incluyó a Lechón en la amnistía, y no encontramos la respuesta dada por la Asamblea Nacional.

y de su exposición a la violencia de las autoridades.³³ Esta doble condición de las indígenas será, entonces, una de las particularidades que inhibirán un proceso de maternización total. Sugiero que la introducción de mujeres en las peticiones podría haber sido una estrategia de los intermediarios, en este caso el partido comunista, y que, justamente, esta intermediación buscaría maternalizar a las trabajadoras.

Las conflictivas relaciones entre trabajadores, varones y mujeres, y haciendas aparecen también en las intervenciones e intermediaciones del MPS. Este es el caso del reclamo hecho en 1934 por Pedro Haro, peón libre de la hacienda Tolóntag que se encontraba arrendada por José Izurieta y localizada en Píntag, provincia de Pichincha.³⁴ Esta hacienda se dedicaba tanto a actividades agrícolas como mineras, pues poseía una cantera de piedra. Cuenta Haro que él se separó de la hacienda y se fue a buscar sustento a otros lugares, pero como consecuencia de esta separación su padre, Gabriel Haro, fue apaleado por el patrón, quien además le detuvo en la hacienda seis cabezas de ganado, de las cuales murió un buey. De regreso a la hacienda fue apaleado y encerrado dos días, con orden de no ver a sus padres, por parte del mayoral Bonifacio Bautista. Pedro Haro solicitó apoyo al ministerio para que se devuelva el ganado a su padre y sobre todo para que se dé un trato humano a los trabajadores, a quienes no se les pagaba.

33 En la hacienda Tigua (actual provincia de Cotopaxi), en los mismos años de 1930, los peones protestaron por el maltrato recibido por el patrón Francisco Riofrío. Con este objetivo se acercaron a la Gobernación para pedir buen trato y la disminución del trabajo gratuito para la hacienda. En esa ocasión hubo un acuerdo con el hijo del patrón, el cual fue incumplido en todas sus partes. El patrón, viendo la disconformidad de los peones, pidió resguardo de gendarmes armados y prisión para los cabecillas, bajo el argumento de un supuesto levantamiento de indios, lo cual terminó en una matanza de nueve personas: una mujer, un niño y siete varones adultos, además de la expulsión de la hacienda de varias familias huasipungueras (AFL, Solicitudes Cámara del Senado, 1930, caja 121, # 33). Años más tarde apareció una petición firmada por A. Vega a nombre de Juana Causahuano, Juana Cuyo, Mariana Vega entre varios varones, todos peones de la hacienda Tigua, en la cual cuentan que ha habido una serie de retaliaciones hacia las personas que se han pronunciado contra las arbitrariedades del patrón; que los crímenes siguen impunes; y que, nuevamente, se les ha tratado de evacuar de la hacienda. En suma, argumentan que se vive un régimen de terror y terminan pidiendo sanción para las autoridades e indemnización para las familias (AFL, solicitud de la Cámara del Senado, 1930, caja 121, #6). El conflicto de Tigua tiene una clara similitud con el de las haciendas de Pesillo.

34 ANH, Reclamo planteado por varios peones de la hacienda Tolóntag contra el arrendatario de dicha hacienda por varios abusos, 1933.

El Ministerio pidió al teniente político de Píntag que levantara información sumaria de las acusaciones, la cual corrobora las denuncias hechas por Pedro Haro. Mientras tanto, varios indígenas de la hacienda presentaron un petitorio al Presidente de la República en el que, además de reiterar lo dicho por el demandante y la falta de pago por su trabajo, denunciaron ultrajes y azotes a sus esposas y violaciones a sus hijas. Introducen, así, una retórica maternalista:

(n)uestras infelices esposas, desatendiendo los deberes más sagrados que tiene una madre en el hogar, también, de la misma manera y quizás con mayor zaña, (sic), son obligadas a trabajar ya sea cargando piedras para reparación y construcción de otros tramos de la hacienda, en deshierbes y más trabajos que extenuan su condición física y moral; y en la misma forma al no poder terminar este bárbaro trabajo, con desmedro de la más rústica indiferencia de nuestras protestas y razonamientos justos, señor, son encerradas en los trojes de la hacienda y desgarrados sus vestidos, y son cruelmente azotadas y vejadas aún en su honra y nuestras hijas miserablemente violadas por estos sátiros sin corazón y sin conciencia.

La petición tenía adjunto un memorando que indica la paga faltante por siete años de trabajo a 120 trabajadores, con sus respectivas mujeres e hijos, y que asciende a 387 sucres con 70 centavos para cada uno de los trabajadores. Los mismos indígenas dirigieron otro escrito a Rosendo Naula, congresista y representante “genuino de nuestra raza”, en el que reiteran su petitorio y vuelven a reconocer a las mujeres al referirse a sí mismos como: “los abajo firmantes, peones conciertos en número de 120 hombres, con sus respectivas mujeres e hijos”.

Paralelamente a la petición al MPS y al Congreso, el conflicto se procesó a través del Ministerio de Gobierno. Estas tres instancias estatales firmaron un acuerdo interinstitucional en el que dejaron fuera a los interesados indígenas. En este acuerdo se reconocieron salarios diferenciados a hombres y mujeres, con lo que se eliminó el carácter solidario del trabajo familiar para la hacienda. Su puesta en marcha demandó el apoyo de un destacamento de policía. Pero, al poco tiempo, los indígenas reclamaron que el hacendado incumplía el acuerdo; su abogado solicitó clarificar la

organización del trabajo en el interior de la hacienda. Como respuesta, se dictó un reglamento de trabajo de la hacienda Tolóntag, que tuvo el aval del Presidente de la República de aquel entonces, Velasco Ibarra. Este reglamento fue leído públicamente a cerca de 70 recelosos indígenas de ambos sexos. La desconfianza se transformó en malestar cuando se leyó lo relativo al trabajo de las mujeres, donde se dice que “ganarán también 40 centavos diarios en la picada de cinco quintales de piedra”. Los indígenas presentes contestaron: “[m]ujeres ca no han de trabajar en picada de piedra; mujeres ca compañeras nomás son”. A lo que el teniente político contestó que ellas tenían la obligación de trabajar y que las mujeres de los blancos también lo hacían. La réplica fue: “[n]osotros ca como quiera hemos de trabajar, pero mujeres ca no mismo hemos de consentir que salgan. Al ordeño como quiera hemos de consentir que salgan, pero a picar piedra y a cargar leña, eso ca no ha de ver patrón”. Incrédulos, los indios consideraban que el reglamento no podía haber sido hecho por “amo presidente, nuestro papacito Velasco Ibarra”.

¿Qué significa “compañeras nomás son”? y ¿por qué era admisible el trabajo femenino en el ordeño y no en la cantera o en el bosque? Creo que está en juego un reconocimiento a las capacidades diferenciadas entre hombres y mujeres para desempeñar ciertos trabajos; esto es, se consideraba inadecuado que ellas trabajaran en las minas y en el bosque. Además de ello, los indígenas estaban estableciendo previsiones para potenciales transferencias de trabajo impago a las haciendas. Pese a esto, el dicho de “compañeras nomás son” recorta la capacidad de ellas para trabajar para otros que no sean de la familia. Pero es interesante notar que la retórica seleccionada para indicar este privilegio de las mujeres no menciona a la maternidad; en cambio, les otorga un vínculo más amplio con la familia, el de compañera.

Los casos presentados de Galte, Pesillo y Tolóntag marcaron la ruta de lo que vendría: la entrega de tierras de huasipungo a cuenta de los valores adeudados por trabajo, según lo indicaba el Código del Trabajo de 1938, entrega que corresponde en una proporción relevante al trabajo desplegado por las mujeres, lo que significa el reconocimiento diferenciado del valor del trabajo de ellas. Esto, junto a la pérdida de sus derechos de propiedad sobre las tierras comunitarias y de huasipungo, las dejó en malas condicio-

nes para negociar un reconocimiento en el posterior proceso de reforma agraria. De esta forma, el corporativismo familiar parecería haber limitado algunos aspectos del acceso de las mujeres a las tierras y, al mismo tiempo, reconocer su trabajo agrícola para terceros, como el realizado en las haciendas. Una vez más, entonces, los efectos de los ordenamientos legales fueron ambiguos respecto a las mujeres y la construcción de una autoridad patriarcal familiar. De alguna manera, el estado actuó como una sombra en el orden doméstico indígena, una actuación que colocó pero también deslindó la autoridad de un páter familias. En este sentido, me parece importante insistir en el argumento de que este orden legal de protección propició el establecimiento de un páter estado.

Cierre

En este capítulo revisé las razones por las cuales las mujeres aparecen en las cortes. Subrayé que lo hacen por divergencias matrimoniales y patrimoniales, para restituir su honra, para castigar el maltrato comunitario y familiar, así como para denunciar la violencia y los salarios no pagados por los hacendados. Hemos visto que las estrategias legales se sobreponen a reclamos y demandas políticas; en este sentido, esboqué algunas formas de protestas de hombres y mujeres referentes a temas de interés para estas últimas. En ocasiones, ellas son representadas por sus maridos, pero también acuden a las cortes, usando diversos intermediarios del sistema judicial, para defender sus argumentos.

Los casos analizados revelan que los procedimientos judiciales no siempre hablan de escenarios controlados por el poder terrateniente, sino también de espacios para dirimir conflictos entre indígenas y mestizos de los pueblos. Esta realidad se aleja de la mirada de la justicia como extensión del poder gamonal que Deborah Poole ([2004] 2007) traza en la Sierra de Perú. La justicia se despliega también con prácticas que están fuera de la mirada atenta del terrateniente. Los casos de divergencia familiar y comunitaria, por ejemplo, no parecen estar vinculados al examen inquisidor del gamonal, sino a un uso estratégico de la justicia por parte de hombres

y mujeres con el fin de mejorar los términos de arreglos privados de los conflictos. Estos suelen producir expedientes pequeños y poco abultados; las personas intervienen como individuos con sus relaciones familiares y comunitarias y las divergencias se resuelven en instancias locales (excepto los juicios de divorcio en los cuales era obligatorio que el caso sea refrendado en la Corte Suprema en Quito).

La aparición de las mujeres en los juzgados se lleva a cabo intermediada por abogados, traductores, esposos, padres y testigos, quienes las introducen y acompañan en sus recorridos por el sistema estatal judicial en posiciones en las cuales sus voces son poco audibles; quedan en muchas ocasiones sujetas a la lógica estatal y a las agendas de los intermediarios, aunque también proponen y pelean por temas de su propio interés. Las mujeres, entonces, reconocen la existencia de un sistema judicial que eventualmente puede protegerlas y, por esta vía, imaginan al estado al tiempo que son estatizadas.

Estas experiencias judiciales operan de manera episódica, dejando espacios de maniobra para disponer de marcos de autonomía en el orden de la vida de las mujeres, sus familias y comunidades. Hay un campo de maniobra para oír, seleccionar y tocar aspectos que pueden favorecerlas en su vida doméstica. En este sentido, el vínculo con el sistema judicial reitera la otra imagen de la justicia propuesta por Deborah Poole ([2004] 2007): la de amenazas y garantías. En este doble juego es destacable que las mujeres logren mantener derechos a bienes y a su trabajo. Pero al mismo tiempo tienen desventajas para acceder a los bienes heredados por sus esposos, cosa que no les ocurre a ellos, puesto que acceden sin problema a los bienes heredados por sus cónyuges, y para mantener sus activos en situación de viudez.

El cuidado de los hijos, que requería de recursos, en muchas ocasiones les presionaba a la venta de los bienes heredados a la muerte de sus esposos. Mas, la intromisión de la justicia estatal en la vida de hombres y mujeres es visualizada también como amenaza al orden doméstico y comunitario, razón por la cual es frecuente el desistimiento de los reclamos y los arreglos particulares. En esta dimensión, muchas veces el uso del sistema judicial pareció ser una estrategia para mejorar posiciones en el marco de arreglos

y acuerdos familiares y comunitarios. Esta estrategia permite reforzar una autonomía de las mujeres en relación con el estado y a los diversos agentes que aparecen en su representación.

La mirada elitista de una familia indígena armoniosa se nos presenta ahora como una ilusión, ya que los casos estudiados revelan a la familia como una arena de disputas de diverso orden, lo que permite aseverar el sentido estratégico de la retórica elitista. Disputas de tierras, por el cuidado y bienestar de los miembros familiares, por la honra y reputación, llevan a mujeres y hombres indígenas a usar el sistema estatal de justicia para terminar el matrimonio, para reparar injurias y violencia, para recuperar activos y para mejorar las condiciones de trabajo. El sistema judicial interviene así en el dominio de los activos y de las relaciones tanto de la vida familiar como comunitaria y produce un “efecto estado” (Troulliot 2001). Esta intervención intenta establecer de manera ambigua una jerarquía patriarcal del orden doméstico, la cual se fuga por varias vertientes. Entre ellas hemos subrayado la permanente puesta en cuestión que el propio sistema estatal legal hace del páter familias, con especial referencia a las tierras de comunidad. En este sentido, la operación del sistema legal trata de crear y fortalecer una suerte de páter estado, con un deseo de constituirse en el responsable de la vida indígena. Lo que se crea es literalmente un estado de excepción, que actúa de manera peculiar en los territorios del *hinterland* urbano de la Sierra ecuatoriana.

El cuestionamiento al honor y la reputación es también una motivación para usar el sistema legal y controlar la sexualidad de las mujeres. Los hombres se sienten cuestionados cuando sus esposas abandonan el hogar, cuando no los siguen en sus cambios de residencia. Hombres y mujeres se sienten amenazados cuando argumentan su mezcla racial y el comportamiento sexual inadecuado de las mujeres. En esta dimensión, hemos reiterado que ni la familia indígena ni la comunidad tuvieron la armonía imaginada por las élites. El acudir al sistema legal pareciera posibilitar el restablecimiento del honor de los implicados e iniciar un proceso de reparación del tejido comunitario y familiar.

Los conflictos con las haciendas por salarios, tierras y maltratos revelan nuevos aspectos de los procesos judiciales, especialmente la manipulación

de los terratenientes con respecto a los mandatos, acuerdos legales y extensión de las disputas en el tiempo. Las demandas se abren y cierran según los contextos políticos y los amparos normativos. Estos expedientes son abultados, unen varios episodios legales y se pasean por diversas instancias del sistema judicial; en ellos, los indígenas, suelen aparecer de manera grupal y, frecuentemente, las mujeres casadas son representadas por sus cónyuges. Sin embargo, cuando se trata de asuntos de trabajo o maltratos ellas aparecen como sujetos individuales. En este marco los procesos judiciales las reconocen como trabajadoras y, en consecuencia, evitan estrictos procesos de domesticación. Paradójicamente, en ocasiones los reclamos se enuncian con una retórica maternalista. Es un tipo de discurso que aparece solo cuando entra en juego o se discute el trabajo de las mujeres, especialmente cuando las discusiones están asociadas a la política comunista y socialista. Son los mediadores —ya sean miembros del Partido Comunista o de sus pares, los varones— quienes enarbolan la condición maternal. Pero esta estrategia tampoco estuvo orientada a una domesticación total de las mujeres, sino a discernir los tipos de trabajo apropiados para ellas y a establecer salarios segregados por sexo; en otras palabras, a reconocerlas como sujetos particulares e individuales. Hemos visto que las protestas y luchas de la época legitiman una brecha salarial en detrimento de las mujeres, bajo el argumento de que su trabajo es más liviano, requiere de menor esfuerzo, e incluso puede deshonrarlas. Esta brecha persiste en la actualidad.

Capítulo 4

Maternidad y nación-estado

Mama en quichua, según Leonidas Rodríguez (1949, 9), significa madre, origen y grandeza.¹ Existe también la noción de *huachacmama* para referir a las madres adoptivas y/o a las madres solteras que incorporan su prole a un nuevo arreglo matrimonial. De manera que las asociaciones entre madre, cuidados y vida de la prole están en el horizonte cultural quichua. Pero, como ya adelanté, uno de los temas que causa desconcierto a los pensadores ecuatorianos es la maternidad indígena. La confusión pareciera venir del asumido hecho de que la maternidad es considerada por los indígenas, según estos intelectuales, como algo “natural” ya que el cuerpo de las mujeres se repone fácilmente después del parto, incorporan los hijos a la vida de adultos (por ejemplo, acompañan a los padres a las faenas diarias), trabajan a la par que los hombres, entre otros aspectos. Estas prácticas no siguen las recomendaciones de la puericultura y de la ciencia del cuidado propia de la época. De alguna manera se trata de una maternidad peculiar y los intelectuales no parecen identificar conductas, entre los indígenas, que diferencien el trato y cuidado a la mujer por razón de la maternidad, como era el caso en otras categorías de mujeres.

Así, mientras las mujeres urbanas de distintas clases, a inicios del siglo XX, fueron objeto de políticas natalistas, que cuidan a la madre y a su prole, no solo en Ecuador sino en toda la región latinoamericana, las mujeres indígenas de las áreas rurales de Ecuador y de los países andinos fueron

1 Según otros diccionarios, *mama* significa también Nuestra Madre, Virgen María (Guzmán 1920, 71).

excluidas de este tipo de preocupación poblacional. Pero esta noción de una maternidad “natural” se sobrepone a otras miradas de la maternidad que la simbolizan alrededor del glorioso pasado indígena y de la tradición cristiana. Hacia la década de 1950, aparecieron nuevos referentes respecto a la maternidad indígena al asociarla con el dolor y sufrimiento, imagen muy presente en las representaciones pictóricas de la época. En este marco la maternidad indígena es puesta en cuestión, pues aparece como una maternidad dislocada y necesitada de un nuevo ordenamiento. Así, el origen prehistórico y divino de la nación y la dislocación son aspectos que confluyen en la maternidad indígena.

Población y reproducción

Las élites de Ecuador al igual que las de otros países de la región, a comienzos del siglo XX, tenían el convencimiento de que el país carecía de un tamaño de población adecuado para su engrandecimiento económico y social. Igualmente, según ha mostrado Clark (2001) para la ciudad de Quito, se hacía necesario garantizar la buena vida durante la niñez para propiciar el aumento poblacional. Con este propósito, el estado ecuatoriano puso en marcha acciones que protegían a las madres de la ciudad. Este modelo de intervención se propagó a varias ciudades del país, pero interesa preguntarnos en qué medida estas intervenciones tocaron a las mujeres indígenas. La respuesta es negativa. Estas intervenciones no llegaron a los cuerpos indígenas de las zonas rurales, lo cual puede interpretarse como una manera indirecta de prevenir la reproducción de la población rural indígena o rural en general.

Pero esto no es todo. En un capítulo anterior subrayé la noción de armonía familiar desarrollada por los pensadores de la primera mitad del siglo XX, en referencia a la población indígena. Esta idea de armonía, entre otras fuentes explicativas, estaba basada en la falta de desórdenes sexuales y en una libido atrofiada, aspectos que, a juicio de estos pensadores, moldearían la reproducción y la población. Así, por ejemplo, en la descripción que Luis Monsalve hace del biotipo indio, sin distin-

ciones de género, lo presenta como de “libido lenta y fría y de cópula rápida y fugaz” (1943, 305), que tiene una alta tasa de reproducción junto con elevados niveles de mortalidad. Justamente, estamos frente a un país eminentemente rural y en el cual la población indígena sostiene productivamente a las élites. En este sentido, garantizar la reproducción de potenciales trabajadores era un imperativo. Entonces, ¿cómo se reproduce la población?

Para dilucidar este problema, veamos qué pasa con la población caracterizada como indígena. Su análisis enfrenta un problema: la información demográfica del país era de muy mala calidad y de alta variabilidad. Salz (1955, 29) estudia cerca de veinte fuentes del período comprendido entre 1940 y 1950 y encuentra que la población de origen africano junto a la indígena de las zonas bajas representan para estas fuentes entre el 3% y el 23% del total; los mestizos entre el 15% y el 45%; los blancos entre el 1% y el 28%; y que los indios de altura oscilan entre el 20% y el 80% de la población. En parte, esta falta de precisión en los datos se revierte con el censo de 1950. En esta fuente, la condición étnica es capturada a través de la lengua y cultura material de los hogares, una definición que omite la identificación de las categorías de afrodescendiente, mestizo y blanco. Lamentablemente, los siguientes censos evitarán registrar la condición étnica de la población, un vacío que impide tener una imagen clara de la dinámica de la población indígena. Las estimaciones disponibles aparecen en la tabla 2.²

Lo importante de destacar es que en estos registros la población del país durante la primera mitad del siglo XX es bastante estacionaria; recién comienza a crecer –incluida la indígena– con tasas relevantes hacia la década de 1950. Sin embargo, varios estudios ponen en entredicho esta constatación. Algunos autores revelan más bien que la población indígena disminuye, mientras aumenta la mestiza, lo cual sugiere un esfuerzo por relieves e incentivar un proceso de mezcla poblacional.

2 El tema de la población indígena en la región volvió a ser objeto de debates a fines de la década de 1970. Ver “Editorial”, 1979; Mayer y Masferrer 1979, 1981; Maletta 1981; para Ecuador, ver Knapp 1987; Delaunay, León y Portais 1990.

Tabla 2. Población según condición étnica, 1936-1978

	1936 (a)	Década de 1940 (b)	1945 (c)	1950 (d)	1956 (e)	1978 (f)
Total país		3 616 000	3 311 126	3 202 757		
Indígena (%)	30	27	42	40 (d) 58 (g)		
Indígena (total)				1 281 000 (d) 1 852 870 (g)	1 680 600	2 654 649
Afros y otros (%)	2	15	s.d.	s.d.	s.d.	s.d.
Mestizos (%)	40	31	s.d.	s.d.	s.d.	s.d.
Blancos (%)	28	27	s.d.	s.d.	s.d.	s.d.

Fuentes: a) Paz y Miño 1942, 37 (corresponde a la Sierra); b) Lasso 1944 cit. en Rodríguez 1949, 8; c) Cisneros 1949; d) Censo 1950; e) Cisneros 1959; f) Mayer y Masferrer 1979, 267; g) Knapp 1987, 11.

Por otro lado, información más parcial y localizada reafirma, por ejemplo, que la familia indígena hacia 1950 era reducida –3,5 miembros por familia, mientras que a nivel nacional eran 5,1– debido a los altos índices de mortalidad infantil, causada, a juicio de Villavicencio (1973), por el desconocimiento de la medicina científica, por la carencia de servicios de salud y por el infanticidio premeditado. Sin embargo, para otros estudiosos se trataba de un problema derivado de las precarias bases morales y religiosas o bien del creciente contacto con la población mestiza. Esta imagen del débil crecimiento de la población indígena se reitera en el hallazgo de un promedio de 4,3 miembros por familia en las comunidades indígenas y mestizas de Imbabura (Misión Andina 1962). Rubio Orbe (1956, 365) indica de manera categórica que en el cantón Otavalo la población indígena decrece.

El primer estudio más sistemático sobre el problema poblacional lo realizó Hugo Burgos (1977) en referencia a Chimborazo. Burgos retoma la hipótesis de que las zonas indígenas tienen una evolución demográfica distinta a las zonas del país llamadas modernas, debido principalmente a que la mortalidad y fecundidad no descienden de la misma manera que en los contextos urbanos. Su análisis trata de mostrar con datos sumamente escasos que el ritmo de los dos procesos confluye en las zonas indígenas

de Chimborazo. En el país, entre 1950 y 1962, la mortalidad descendió de 16,7 a 13,5 por mil. La natalidad disminuyó levemente en el período 1950-54, de 46,2 a 44,2 nacimientos por mil habitantes. Sin embargo, este autor argumenta que este promedio nacional no da cuenta de lo que ocurre en Licto, una parroquia indígena en Chimborazo, puesto que allí la fertilidad no se encuentra culturalmente obstaculizada, aunque la muerte materna en el ciclo de procreación es una limitación biológica. Esto último lo prueba con la alta incidencia de viudos, lo que sugiere que la esperanza de vida de los hombres es mayor que la de las mujeres.

Tabla 3. Tasa de crecimiento poblacional indígena en Chimborazo, 1962 (número por cada 1000 pobladores)

	Comunidad indígena (Licto)	Región de refugio Riobamba	Total país
Tasa bruta de natalidad	43,2	38,8	44,2
Tasa bruta de mortalidad	31	15,5	13,5
Incremento	12,2	23,3	30,3

Fuente: Burgos 1977, 77.

El argumento reinante observaba un relativo estancamiento en el aumento de la población indígena, frente a un crecimiento positivo en el conjunto de la población ecuatoriana. La dinámica descrita para Chimborazo fue utilizada para toda la población indígena del país. En esta imagen, la Sierra en general y de manera particular la población indígena mostraba tasas muy bajas de crecimiento, incluso tasas negativas, excepto en las ciudades de Quito, Ibarra, Riobamba y Loja (Delaunay 1990). Sin embargo, a pesar del crecimiento moderado o aun decrecimiento, las políticas estatales poblacionales asumieron un proceso de transición demográfica y optaron por el camino del control de la natalidad, impidiendo a las poblaciones indígenas mejorar sus tasas de reproducción. De hecho, Delaunay (1990, 149) constata una transición demográfica tardía entre la población indígena de altura: un momento estacionario y/o de declinación demográfica

post-1950 que abrió paso a un momento de crecimiento que se observaría solo a partir de 1970 por la caída de la mortalidad.

La baja fecundidad entre las indígenas, sin embargo, no solo se ha explicado por su relación con la mortalidad materna. Algunos autores la ven como efecto de las uniones libres e inestabilidad conyugal, el duro trabajo de las mujeres, el infanticidio, la adaptación a la altura, factores que sumados a la mortalidad hicieron difícil el crecimiento de la población indígena (Delaunay 1990, 148). El problema poblacional será precisamente uno de los factores que, como veremos, inducirán al estado a intervenir los cuerpos de las mujeres indígenas. Pero ello solo se esbozará en la segunda mitad del siglo XX, en momentos en que el estado ecuatoriano oscila entre políticas natalistas y antinatalistas. Por otro lado, el estado introdujo políticas natalistas en el medio rural. Los programas de desarrollo de la comunidad de Misión Andina buscaron intervenir en la maternidad indígena con el propósito de reducir los índices de mortalidad materno infantil, aspecto aún vigente en la agenda social del Ecuador.

Como lo observé, la población indígena tendió a crecer a partir de la década de 1970. Desde entonces se observan altas tasas de fertilidad en los grupos indígenas, mientras el resto de la población ha visto una sostenida baja de sus tasas de crecimiento y transita hacia el envejecimiento (Egüez 2005). En suma, los indígenas serranos han vivido una dinámica demográfica diferente a la de la población nacional.

Cuidados y simbolización materna

Varios de los pensadores de inicios del siglo XX que escribieron acerca de la familia indígena destacan la idea de una maternidad y sexualidad cercanas a la naturaleza, en las que no existen prácticas y tratos especiales para la madre (por ejemplo, Monsalve 1943). También aluden a la estética de los cuerpos femeninos. Moisés Sáenz (1933, 35-38), por ejemplo, describen a algunos indios e indias del norte y del sur diciendo que tienen facciones agradables, de piel no muy oscura y un aspecto sano. Las mujeres se peinan con una sola trenza y se cortan dos cadejos de pelo en la región temporal, o bien los dejan caer a los lados de la cara, dándoles un “aspecto modernista”. A su

criterio, una “bonita muchacha otavaleña llenaría muchos de los requisitos convencionales de los concursos occidentales de belleza” (Sáenz 1933, 38). El mismo Luis Monsalve, preocupado de la evolución de la familia, reconoce que hay grupos indígenas que tienen mujeres bellas pero a su juicio estas son excepciones. En el caso de los cañarís, concluye que las mujeres son feas, ya que “debido al trabajo agrícola que ejecutan, existe una notable falta de armonía entre el talle y las piernas” (Monsalve 1943, 289).

De hecho, no hay en los escritos de los pensadores locales la construcción de un arquetipo universal de mujer indígena. Cada grupo nativo presenta características propias, que, según ellos, en algunos casos son bellas y en otros, feas. La belleza está asociada a la blancura y estilización de las facciones, a la falta de trabajos fuertes, es decir, a su mayor cercanía a patrones relacionados con la estética y domesticación de las blancas.

Los pensadores de la época también describen las prácticas de las mujeres casadas relacionadas con el cuidado hacia los maridos, los hijos e hijas. En esta línea, Leonidas Rodríguez (1949, 12) señala que las mujeres acompañan y cuidan al esposo en toda situación: la faena diaria, la chichería, el mercado, entre otras. Así mismo, ellas preparan la alimentación y cuidan a la prole. Sin embargo, para este autor, las mujeres no trabajan, sino que acompañan y cuidan, al tiempo que esperan que los esposos las mantengan. La madre, supuestamente, atiende de manera exclusiva a hijos e hijas hasta los ocho años y los llama *huahuas*, denotando cariño, ternura y delicadeza (Rodríguez 1949, 15). El tema del cuidado de la prole a lo largo del ciclo vital se repite con términos bastante similares en estudios de las zonas de Otavalo y Chimborazo, según veremos más adelante. Con el tiempo, sin embargo, se subrayará que las mujeres trabajan en exceso y que incluso realizan tareas “poco conformes con su misión de madres” (Marzal 1963, 8).

Así, en general, tenemos una imagen de madre laboriosa y, en los casos en que no trabaja la tierra, bella. Esta belleza queda confirmada en el homenaje que se realiza el Día de la Madre. Esta fecha se empieza a celebrar en Ecuador hacia la década de 1930 y son los colegios y escuelas los mecanismos de expansión de la festividad. A diferencia de países como Bolivia o Paraguay, el inicio de este acto en Ecuador no parece estar relacionado con fiestas patrias (Gotkowitz 2000), sino con homenajear a las madres

bajo una tradición mariana, de unidad familiar, de caridad. En la ciudad de Quito se solía celebrar a las madres pobres con donativos voluntarios del sector privado, de ropa, alimentos y medicamentos. El MPS solía organizar un concurso que buscaba premiar los cuidados maternos a los hijos menores de seis años. Esta celebración coincidió en algunos años con una romería a la Virgen del Quinche, en las cercanías de Quito; o bien en 1945 con la procesión de traslado de los restos de Mariana de Jesús a Quito después de su periplo por todo el país. A su vez, las radios tenían una programación particular en honor a las madres y, en 1944, la estación HCJB emitió un programa en quichua dirigido a las madres indígenas.

El 30 de mayo de 1937 apareció en el diario *El Comercio* (Quito), en honor a las madres, una foto de una madre indígena, no identificada ni nombrada (figura 1), junto a la poesía de Gabriela Mistral, “Recuerdo de la madre ausente” (1923), publicada en su obra *Lagar*.³

En esta poesía, Mistral recuerda a la madre que le dio los cuidados y los primeros conocimientos sobre el mundo circundante, al tiempo que subraya la continuidad de su cuerpo en el de la poeta. Este homenaje fue aplaudido por Reinaldo Murgueytio, maestro y director del Colegio Normal Uyumbicho donde se estaban formando profesores normalistas indígenas. En nombre suyo y de sus estudiantes agradeció al director del diario

por la interpretación que usted ha dado al publicar en las páginas de honor el clisé de una madre india precisamente como homenaje al Día de la Madre, suceso que en el Ecuador está alcanzando sentido de realidad y la dignificación de la madre proletaria. Mis alumnos han adquirido *El Comercio* de hoy día para enviar a sus madres ausentes con una carta especial brotada del corazón. Es muy cierto que la madre para el indio es la tierra, dado el concepto cósmico que él tiene para todas las cosas; pero es también una gran verdad que el sentimiento filial sublimiza la idea de madre. No solo les he visto sino que les he sentido emocionarse ante el recuerdo de la madrecita ausente que vive en la choza [...] tal como esclava. La india es la madre de América y bien se merece el homenaje de todos los hombres cultos y buenos.⁴

3 Es importante recordar el papel otorgado por el estado mexicano a Gabriela Mistral en América Latina, en un esfuerzo por fabricar y maternizar la nación. Ver Fiol-Matta (2002).

4 Carta de Reynaldo Murgueytio al director de *El Comercio*, 30 de mayo de 1937, 1.



Figura 1. Madre indígena. Diario *El Comercio* (Quito), 30 de mayo de 1937, 1.

Esta carta nos permite ver la asociación que elabora este intelectual entre maternidad y tierra, el concepto de *pachamama*, al tiempo que propone una noción moderna del sentimiento filial hacia la madre, al decir que sus estudiantes sublimizan a las madres. Asimismo, propone a la madre indígena –que paradójicamente vive como esclava en su hogar– como madre de América. Ninguno de estos múltiples sentidos –el de la cosmovisión, el de la sublimación, el de primeros habitantes de América y la esclavitud femenina– fueron desarrollados por este autor. Años más tarde publicará *Canción maternal indígena* (Murgueytio 1943), en español y quichua, como una ofrenda para los niños indígenas durante la natividad de Jesús. En este marco, se aclara y enfatiza la imagen de la Virgen María como modelo materno. Se trata de una canción de cuna en la que el hijo pide el

seno mientras su madre le relata las múltiples actividades que debe realizar –cocinar, lavar, arreglar la casa– antes de que llegue el papá. Al mismo tiempo, la canción está dedicada a la princesa Paccha, madre de Atahualpa, cuyos descendientes no tienen juguetes ni fiestas para la Navidad, solo una canción maternal, según el autor.

El mismo Murgueytio escribió *Canción maternal indígena* (1943) y preparó el libro *Yachay huasi* (1959) como apoyo al trabajo en aula de los maestros rurales, que contiene una recopilación de leyendas y tradiciones vinculadas al Reino de Quito. En este último texto hace nuevamente una referencia a la princesa Paccha, a quien en esta ocasión la propone como ejemplo de amor a su raza y a su suelo nativo. El libro se propone comunicar a los estudiantes que el pasado glorioso del Reino de Quito es un antecedente para ascender a un igualmente glorioso futuro; se trata de un texto con un objetivo moral (Murgueytio 1959, 273-4).⁵ Lo interesante es que la maternidad indígena queda asociada e imbricada con tres tradiciones –la realeza indígena, la *pachamama* y la Virgen María– junto a una existencia material de esclavitud.

Años más tarde, con ocasión de la celebración del Día del Indio, el indigenista Víctor Gabriel Garcés dedicó un homenaje no solo a la madre india sino en general a la mujer indígena:

Esa mujer admirable que lleva sobre su dolor permanente el optimismo triunfal de su valía. Mujer cargada de pesares sí, pero saturada de esperanzas silenciosas y bellas en la carne morena de sus hijos y en la rueda runruneante de sus manos trabajadoras. Mujer india, mujer sagrada, mujer que santifica su misión de maternidad y su dignidad de trabajadora eterna. Aquel ser que todos los días desde el amanecer hasta el ocaso con el niño a cuestas, bajo el sol quemador o bajo la tenaz lluvia, se va por todos los senderos en plan de labor necesaria, sin perder ni un minuto para su hábil gestión manual, hilan-

5 En el marco del Normal de Uyumbicho se produjeron algunos textos escolares para su labor en el medio rural e indígena. Uno de ellos fue *Madre Tierra*, elaborado por un exestudiante, José Vacas, un devoto de la causa del indio. Asimismo, en las revistas que producían los estudiantes se publicaron varios temas dedicados a la madre tierra y al indio irredento. Sus alumnos indios no quisieron olvidar su idioma materno y comenzaron a expresarse en quichua. En otros textos se rescatan la minga, como un aporte económico a la vida comunitaria, la “*sanda*”, que se puede referir a la *tunda*, bocina que se toca para reunir a los miembros de la comunidad, como un aporte a las deliberaciones comunitarias.

do de su lana para tejer amorosamente sus vestidos. Aquel ser inolvidable de la escena ecuatoriana agreste, rural por excelencia... donde asoma la mujer como paradigma de las lealtades y noble tipo de compañerismo familiar por el trabajo... Pensemos en que el feminismo, en que la corriente de progreso social que da a la mujer sus derechos y fueros, no ha llegado a la mujer india. Como no llegó aún nada para el hombre, menos habría de llegar donde ella, emprendedora de sus nostalgias raciales y de sus viejos abolengos de señora de estas tierras... tú eres, mujer india del Ecuador, la evidencia del esfuerzo y la beatitud de la energía creadora.⁶

Estas ideas se repetirán en varias ocasiones y tienden a enarbolar a las mujeres indígenas como madres de la patria o del territorio. En esta dirección cabe indicar que en 1945, una vez desarticulada la coalición que dio vida a la revuelta social llamada La Gloriosa, de mayo de 1944 (Coronel 2011), el mismo diario *El Comercio* reitera, en el Día de la Madre, la referencia a la mujer indígena haciendo al mismo tiempo un llamado a mejorar la precariedad material en la cual vive. Se argumenta que ella es parte de una “raza desatendida” a pesar de que fue la que primero pobló esta tierra. Y haciendo alusión indirecta a Dolores Cacuango, quien recientemente se había presentado en el diario pidiendo que la campaña de alfabetización se extendiera a las haciendas, a los indígenas (Prieto 2004), se dice que esta madre (genérica) es representante “de las mujeres indias que están reclamando alfabetización, higiene, paz y trabajo, apoyo económico para dar a nuestra patria el impulso mayoritario de sus hijos que le ha de salvar eternamente”.⁷ En otro artículo, el diario comenta que la patria comienza en el hogar y que es la madre quien da forma a los ciudadanos, siempre y cuando se mantengan los lazos filiales; es decir, la patria como una gran familia⁸ será la forma de organizar la sociedad y las madres son las formadoras de los futuros

6 “El Instituto Indigenista Ecuatoriano celebró el Día del Indio de América”, *El Comercio*, 20 de abril de 1944. Se realizó una sesión solemne en la Universidad Central, en la cual participó una delegación indígena de Nayón. El presentador, Víctor Gabriel Garcés dijo que se trata de “un día de meditación que debe ser entendido por el blanco y dejar de lado los prejuicios contra el indio que nos sostiene; es un día para hacer patria”.

7 “Día de la Madre”, *El Comercio*, 27 de mayo de 1945, 1.

8 “Comentarios de hoy: El Día de la Madre”, *El Comercio*, 27 de mayo de 1945, 1.

ciudadanos.⁹ Esta vinculación de la madre indígena contemporánea con la nación allanaría el camino para mirar sus condiciones materiales de vida.

Maternidad doliente y dislocada



Figura 2. *Madre*, escultura de Jaime Andrade. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

Nuevos criterios se sobreponen a la imagen de la maternidad indígena hacia los años de 1960, en el marco de la producción pictórica indigenista. En esta sección visito una exposición de artes plásticas desarrollada como parte del V Congreso Indigenista, realizado a fines de 1964 en Quito. Esta exposición, llamada “El indio en el arte ecuatoriano”, tuvo a la mujer indígena como uno de sus temas centrales (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1965c).

En la inauguración de la muestra, el ministro de Educación explica que se trata de obras de pintores y escultores ecuatorianos que, inspirados en la realidad del indio —núcleo de la nacionalidad—, han plasmado sus concepciones en el lienzo, la piedra, bronce y madera “transportando a ellos un mundo de angustias y esperanzas” (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1965b, 71). Y agrega que los asistentes, al tiempo que estudiarán objetivamente los problemas del indio y sus soluciones, podrán conocer aspectos más profundos del mundo indígena a través de la emoción artística. A su juicio, se trata de un

arte social y este arte, tanto en Ecuador como en el mundo, ha tenido la capacidad de interpelar al espectador sobre la miserable condición humana

⁹ Esta relación entre maternidad, nación y ciudadanía operó con eficacia en el siglo XIX e inicios del XX en referencia a las madres urbanas, fenómeno que ha sido catalogado como “maternalismo cívico” (Molyneux 2003).

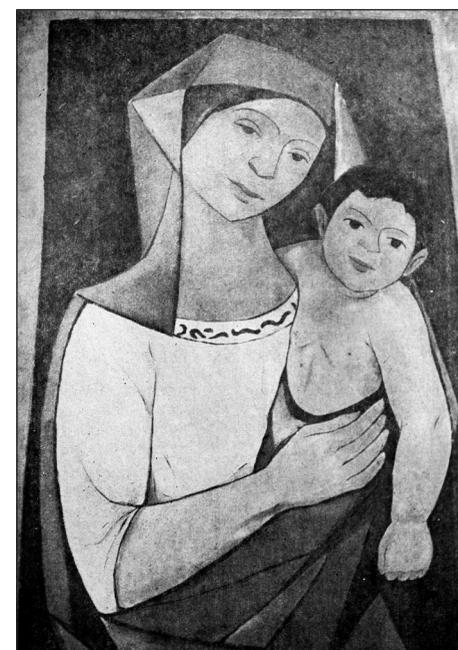


Figura 3. *India con guagua*, pintura de Luis Moscoso. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

en la que vive el indio. Es decir, es un arte denuncia que ha permitido que el país emprenda una acción salvadora, orientada a reforzar la dignidad humana del indio. Sin embargo, reconoce que falta un largo camino por recorrer para desterrar la miseria, explotación e ignorancia. Al final ofrece la exposición como un “mensaje angustioso y desesperado que, a través de estas obras, nos está enviando desde hace siglos el indio americano” (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1965b, 72).

En la memoria del evento, Gonzalo Rubio Orbe, presidente del Congreso Indigenista, señala también que el propósito fue ofrecer a los asistentes “una muestra representativa de la plástica ecuatoriana al servicio del indigenismo” (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1965c, 121), que habla de tres aspectos: los valores de la cultura nativa, una denuncia de las miserias y desigualdades sociales, y la vitalidad del arte en el Ecuador.



Figura 4. *Peinadora*, obra de Diógenes Paredes. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

La gran mayoría de las obras exhibidas y reproducidas en las memorias del congreso dialogan con las mujeres indígenas; varias se refieren a la maternidad, representando varios aspectos de su simbolización. Esculturas de Jaime Andrade Moscoso y de Germania Paz y Miño de Breilh, junto a pinturas de Galo Galecio, Eduardo Kingman, Bolívar Mena Franco, Luis Moscoso, Diógenes Paredes, Judith Roura Cevallos y Aníbal Villacís nos muestran la tendencia a maternizar los cuerpos de las mujeres indígenas.¹⁰

¹⁰ Jaime Andrade, quiteño, estudió en la Escuela Nacional de Bellas Artes en Quito y en *The New School for Social Science* en Nueva York. Germania Paz y Miño de Breilh, también quiteña y de la Escuela de Bellas Artes así como del *New School*. Bolívar Mena Franco, nacido en Ibarra, quien también estudió en la Escuela Nacional de Bellas Artes. Luis Moscoso y Diógenes Paredes, ambos quiteños, estudiaron en la misma escuela. Por su parte, Aníbal Villacís es ambateño y estudió en Madrid; Galo Galecio, guayaquileño, estudió en la Escuela de Bellas Artes de Guayaquil y en México, Eduardo Kingman, lojano, estudió en la Escuela de Bellas Artes en Quito y en California, Estados Unidos y, finalmente, Judith Roura Cevallos de familia de artistas y autodidacta (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1965c).

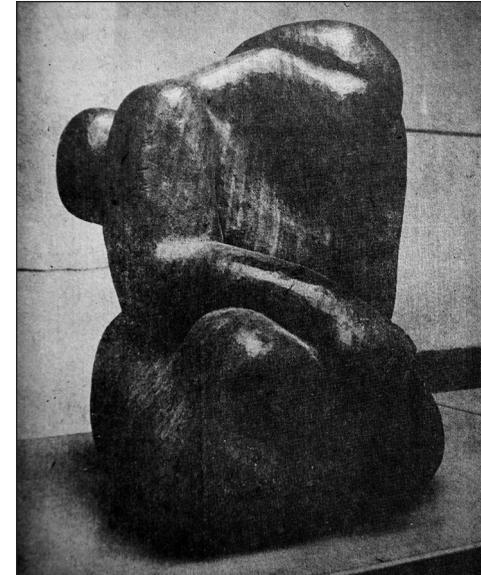


Figura 5. *Madre india*, escultura de Germania Paz y Miño de Breilh. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

Se trata, en general, de representaciones visuales de mujeres acunando a un hijo o hija, con rasgos más o menos estilizados, revelando cuidado y protección a la prole. En varias de las obras, la madre rememora a la Virgen María. Así, por ejemplo, la escultura *Madre*, de Jaime Andrade (figura 2), tiene una clara analogía mariana: es una figura estilizada y ensimismada en una conversación con el niño. Por su parte, la pintura *India con guagua*, de Luis Moscoso (figura 3), también parece una emulación de una imagen de María pero en este caso el niño no conversa con la madre, sino que es ofrecido al espectador a quien mira desafiante, es el Cristo redentor. Es decir, esta madre aparece entregando a la sociedad un robusto hijo o hija que puede tener un rol salvador de la humanidad.

La obra de Diógenes Paredes, *Peinadora* (figura 4), es un buen ejemplo del tema del cuidado materno a las hijas. La madre se encarga de arreglar el cabello de su hija, a quien pudiera estar quitando piojos, un problema tratado con insistencia por el higienismo de la época. La hija, mientras tanto, mira sin pudor al espectador, construyendo de esta forma una ironía sobre esa práctica.



Figura 6. *Vendedora de alfombras*, pintura de Aníbal Villacís. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

Sin embargo, el cuidado que prodiga la madre tiene un contrapunto en el exceso de trabajo de las mujeres. Justamente, en la escultura de Germania Paz y Miño de Breilh sobre la maternidad (figura 5), el *guagua* ejerce un gran peso sobre la mujer y la desequilibra. En este caso, carga al hijo en su espalda, pero el peso la doblega. Se trata de una madre doliente, de una maternidad extenuante que logra perturbarla. Así, se observa en esta artista una sensibilidad especial respecto a las fatigosas tareas domésticas, una experiencia oscurecida por los artistas plásticos varones.

Por su parte, la pintura *Vendedora de alfombras*, de Aníbal Villacís (figura 6), muestra a la vendedora en un primer plano con un trasfondo de pequeños fragmentos con diseños precolombinos. Se despliega, en este caso, una de las actividades frecuentes entre las mujeres indígenas: el comercio.¹¹

¹¹ Cabe destacar que también se exhibieron cuadros de colectivos indígenas en espacio públicos en los cuales aparecen mujeres indígenas como son, por ejemplo, *Procesión* de Carlos Vicente Andrade, *Romeriantes* de Piedad Paredes y *Fiesta indígena* de Camilo Egas.



Figura 7. *Madre indígena*, la pintura de Bolívar Mena Franco. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).



Figura 8. *India Caranqui*, obra de Galo Galecio. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

En esta obra, el cuerpo de la mujer, acompañada por una pequeña niña, está atravesado por una alfombra que parece obstaculizar su andar. Su trabajo de vendedora también desequilibra su cuerpo y sugiere la dificultad de prodigar los cuidados a los hijos.

El cuidado a la hija es también el motivo de la pintura de Bolívar Mena Franco, *Madre indígena* (figura 7). Esta madre tiene en su regazo a una hija y entre ambas retienen entrelazado en los dedos de sus manos un pequeño árbol con sus raíces. Es plausible interpretar la pintura como una exaltación a la mujer por su vínculo con la *pachamama* y a la capacidad de las madres de reproducir su cultura, una alegoría que se encuentra en imágenes contemporáneas producidas por las organizaciones indígenas (Prieto 2010).

En general, las imágenes de la maternidad indígena aparecen como cuadros positivos de la cultura nativa, excepto aquella de Germania Paz y Miño de Breilh, quien hace una crítica al exceso de maternalismo entre las indígenas y a las extenuantes tareas del cuidado. Este último aspecto

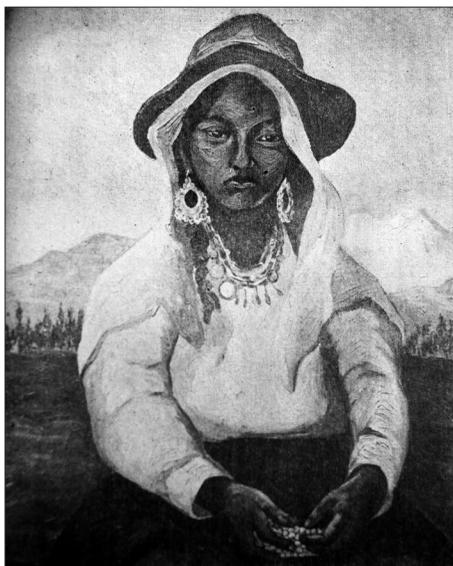


Figura 9. *María*, obra de Judith Roura Cevallos. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

es también sugerido por Bolívar Mena Franco. Sin embargo, el uso de trazos impresionistas, como en el caso de Diógenes Paredes o el mismo Bolívar Mena Franco, da a las composiciones un dramatismo y una sensación de dolor que apelan a la conmiseración del espectador. En este sentido, no parece ser solo el contenido de las pinturas lo que llama a preocuparse por la miserable y doliente condición de la vida indígena, sino también la forma de expresión plástica.

Tres imágenes no se refieren a la maternidad: *India Caranqui* de Galo Galecio (figura 8), *María* de Judith Roura Cevallos

(figura 9) y *La carta* de Eduardo Kingman (figura 10). Las dos primeras pinturas muestran una mujer en el primer plano, con un paisaje rural andino de fondo. Se trata de dos arquetipos, la mujer bella y la mujer fuerte y aguerrida, que podría considerarse fea. La mujer bella está plasmada en *María*, quien, ocupando casi todo el espacio de la pintura, se dirige al espectador con una mirada de sumisión e infantil, mientras sus manos parecen desgranar maíz. Podríamos señalar que esta obra, al tiempo que recupera la estética de la india bella y un tanto infantil, su título remite a una María genérica que ha sido estudiada y denunciada por sus implicaciones racistas y derogatorias de la identidad (Placencia 2008). A estas características, la representación agrega la noción de entrega y sumisión. En cambio, el caso de *India Caranqui* de Galo Galecio, también costeño, representa a una mujer fuerte y tosca, que no mira al espectador sino a un horizonte lateral que podría simbolizar un futuro prometedor, pero también la idea de inescrutabilidad. El trazo, a su vez, permite que la mujer se mimetice

con su entorno, sugiriendo así su conexión con la naturaleza.

Finalmente, el óleo de Eduardo Kingman representa a una indígena leyendo una carta a un grupo, lo cual podría dar cuenta de la necesidad de la alfabetización y de mujeres líderes que negocien las protestas indígenas, aspecto que expondremos a continuación.

En conjunto, la exposición “El indio en el arte ecuatoriano” refleja las diversas miradas de los artistas de la época sobre los cuerpos de las mujeres indígenas. Primero, se tiende a maternalizarlos subrayando el cuidado, sus asociaciones con la tradición mariana y la *pachamama*. Segundo, se las presenta como seres un tanto infantiles y sumisos, al tiempo que se subrayan sus aspectos inexpugnables ligados al futuro. Y, tercero, la realidad de sus vidas emerge en imágenes del cuidado a los hijos y sus trabajos, ambas responsabilidades que las pueden desequilibrar físicamente.

La mujer también tuvo espacio en las discusiones de la mencionada reunión de indigenistas del sistema interamericano. Varias son las razones que se esgrimieron para problematizar su situación: de un lado, una inadecuada preparación para el cuidado de la familia y la prole, y de otro, sus cruciales roles como comentadoras políticas comunitarias (Mallon 2005) que ponen barreras al cambio del orden doméstico. Es decir, se elabora la idea de una maternidad dislocada del orden doméstico patriarcal y de las ideologías científicas acerca del cuidado. Estas imágenes apoyarán las propuestas de intervención de los cuerpos indígenas por parte de agentes privados y públicos.



Figura 10. *La carta*, óleo de Eduardo Kingman. En Memoria V Congreso Indigenista Interamericano (1965c).

Mujeres y campañas de integración: ¿madres de la nación?

Hacia la década de 1940, la prensa y reportes oficiales hablan de dos mujeres en tanto figuras públicas que aparecen al frente de campañas de integración y que negocian las agendas de las poblaciones nativas de la Sierra; me refiero a la campaña de alfabetización auspiciada por la Unión Nacional de Periodistas (Prieto 2004) y a la misión cultural indígena a Estados Unidos promovida por el gobierno ecuatoriano (Prieto 2008). Estas mujeres fueron Dolores Cacuango y Rosa Lema, ambas recordadas hoy como *mamas*, apelativo que denota respeto hacia personas influyentes en la vida colectiva. Lo interesante de este hecho público se debe a que las mujeres indígenas, como hemos visto, aparecen silenciadas en los escritos de los pensadores, en la legislación y en las emergentes instituciones estatales que velaban por el bienestar social de la población. De pronto, ellas adquieren un protagonismo inesperado que nos permite plantear interrogantes sobre las relaciones de las indígenas con lo público y con la nación-estado. ¿Fueron estas *mamas* enarboladas, en su tiempo, como íconos de la nación? ¿O más bien se trata de una fabricación contemporánea a la luz de la acción de los movimientos indígenas de fines del siglo XX e inicios del XXI?

Dolores Cacuango y la patria acechada

Dolores Cacuango (1881-1971), mujer indígena de la parroquia de Olmedo, fue parte de una familia de huasipungueros del complejo hacendario de Pesillo. A inicios del siglo XX este complejo, junto a otras haciendas, pasó a manos de la Asistencia Social, una agencia de protección social del estado ecuatoriano, como efecto de la confiscación de bienes de la Iglesia Católica durante el período del liberalismo estatal. A su vez, estas haciendas pasaron a manos de los trabajadores durante la década de 1970, como parte de la ejecución de la reforma agraria.

Varias fuentes revelan que Dolores se casó y tuvo nueve hijos, de los cuales sobrevivieron solo tres (por ejemplo, Rodas 2005). Poco sabemos de su vida familiar; conocemos mejor su vida pública y como trabaja-

dora. Fue hilandera, empleada doméstica en Quito, luego servicia en la casa de hacienda, así como trabajadora agrícola y cuidadora de ganado en las tierras de la hacienda y del huasipungo familiar. Una de las primeras acciones de Dolores como activista de los intereses indígenas fue la creación, junto con otras mujeres y hombres, de sindicatos agrícolas y escuelas prediales. Hacia los años de 1930 hicieron su aparición los sindicatos en las haciendas del área, al amparo del socialismo y, luego, del comunismo. En este caso, los sindicatos de Pesillo, que habían tratado de organizar un congreso campesino nacional en la zona, fueron duramente reprimidos. Las demandas que se plantearon fueron, entre otras: mejorar el trato de los administradores, abolir los sistemas de servicios gratuitos de las mujeres en los hogares de las autoridades de las haciendas, suprimir toda forma de drenaje hacia los patrones de los recursos y de los derechos adquiridos por los huasipungueros, pago en efectivo del trabajo de hombres y mujeres, jornadas de trabajo de ocho horas, así como atención médica a los trabajadores (Prieto 1978, 47-55).

En la década siguiente, Dolores jugó un rol activo en la fundación de escuelas en Pesillo. Con el apoyo de una profesora, Luisa Gómez de la Torre, miembro del Partido Comunista, se entrenaron maestros indígenas y se inició el funcionamiento de escuelas sindicales, que con el tiempo pasaron a manos del estado ecuatoriano (Prieto 1978, 67-68). En el marco de la posguerra, el interés por la educación de los niños indígenas se expandió para incluir la educación de adultos, a través de una campaña nacional de alfabetización promovida por la Unión Nacional de Periodistas (Prieto 2004). Dolores negoció la expansión de esta iniciativa a las zonas rurales del país y los maestros indígenas anteriormente formados en Pesillo se transformaron en alfabetizadores de adultos.¹²

12 Hoy en día se ha extendido la idea de que estas escuelas fueron bilingües, lo cual merece mayor estudio y precisión. La estrategia de estas escuelas parece haber sido el uso del quichua como lengua de tránsito hacia el aprendizaje del español. En el caso de la alfabetización de adultos (de la cual es parte, por ejemplo, *Mi cartilla Inca* así como otros materiales), en cambio, se optó por realizarla en quichua en aquellas localidades en las que este era la lengua predominante. He argumentado que ello dio paso a reconocer una ciudadanía quichua hablante. Es decir, el manejo de la escritura y lectura en quichua, hacia la década de 1940, habilitó a las personas para su reconocimiento como ciudadanos (Prieto 2004).

Adicionalmente, Dolores Cacuango y líderes locales y nacionales buscaron vincular los sindicatos agrícolas con otros grupos de trabajadores. Se fundó, así, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), como parte de la Central de Trabajadores del Ecuador (CTE), una articulación de varias instituciones auspiciadas por el Partido Comunista (Prieto 1978, 61-64). Esta red de colectividades tuvo un papel primordial en la búsqueda del reconocimiento de derechos sociales, económicos y políticos tanto de hombres como de mujeres indígenas.

Dolores adquirió especial notoriedad pública a raíz de la formación de la FEI, de la cual fue sucesivamente secretaria general y tesorera. Posteriormente, fue visible con su papel en las demandas para la alfabetización de indígenas y campesinos. Editoriales, poemas, fotografías y un documental acompañaron su actuación pública, que la llevó a entrevistarse con los presidentes José María Velasco Ibarra y Galo Plaza, con senadores, diputados y otras autoridades. Estas representaciones y su compromiso con la causa indígena han concitado el interés de diversos estudiosos, comunicadores y agentes de la organización indígena. Por ejemplo, hoy se la recuerda como *Mama Dulu* y una rápida búsqueda en internet permite identificarla como la supuesta creadora de las escuelas bilingües, de la agenda de la organización indígena y de las mujeres, así como un modelo del quehacer político. Otros recursos sobre su memoria incluyen documentales, radionovelas y sus frases célebres.

Se han elaborado, además, aproximaciones a su vida y contexto desde miradas más académicas, que buscan, entre las perspectivas relevantes, glorificarla como líder del pueblo indio por su papel en la organización de las bases del movimiento indígena contemporáneo (Becker 2003, Rodas 2005); como madre del pueblo indio y encarnación de la *pachamama* por su narrativa de los orígenes de la patria y confrontada con el maltrato sufrido por los indios junto a su lucha por la justicia (Yáñez 1986; Muyolema 2001; Bernal Carrera 2007); o bien, como ejemplo de la acción de mujeres comunistas en el medio rural (Crespi 1976; Becker 2003). Hacia 1964, su amiga Luisa Gómez de la Torre le hizo una entrevista en la cual Dolores hace un balance de su vida y sus luchas y las inscribe en su narrativa de la patria.¹³

13 El texto que se presenta a continuación corresponde a la transcripción de la entrevista realizada por Luisa Gómez de la Torre, la cual ha sido ampliamente difundida y usada sin dar los créditos del caso.

¿Quién se formó aquí la patria? ¿Quién fue el dueño de la patria? Niño Manuelito. Él se formó la patria. María Santísima de Belén nació en el pajonal a niño Manuelito. Él es dueño... él hace planta de nación; solo pura agua, pura agua, pura agua. Ahí dizque ha dicho al niño Manuelito: casado la María Santísima de Belén, nuestro Señor Jesucristo se ha casado. Entonces Nuestro Señor Jesucristo ha dicho: pero yo no sé de trabajar ni nada; nada no trabajo; solo carpintero nomás trabaja. Más que trabajado de carpintero, trabaja carpintero Diosito, la María Santísima sigue con almuerzo, pasando humillando nomás siente la barriguita. Entonces ahí se ha ido Jesucristo. A mí me da vergüenza, herido huyendo ca ya ha dado a luz ca en monte María Santísima. Entonces ahí ha dicho niño Manuelito ca brincando nace, brincando nace. Niño Manuelito ca ha dicho: papabuelo cuidará a mi mamita dieta. Yo me voy a formar esta patria. No, nosotros tan no pudimos, no pudimos; criatura ¿qué ha de poder? Ve papasito ahora, mañana a las ocho de la mañana allá en la cuesta de Josafán si puedo formar ha de estar en punto a las doce del día; ha de parar bandera, ha de parar música, banda para cuando se ajusten a las doce en punto. Entonces niño Manuelito se avanza a formar patria, se avanza a formar la patria. Entonces ya formando patria él ha hecho función, ha hecho boda, ha hecho todo, ha hecho bebida... hace quebradita así nomás, la plantita, aquí cebadita, triguito, oquita, papita, así nomás, así nomás hemos formado vea. Elé ahura ca la patria taita Diosito, niño Manuelito, María Santísima para todos tiene la patria. Pero no dan así, no dan. Teniendo reclamo ca vuelta castigar, teniendo reclamo ca castigar. Helé así formando, así sin cuentear, campesino poniendo. Con eso he dado fuerza, pero hasta avanzar la lucha.

La historia primordial de Dolores, presentada en español a su amiga y compañera, se enlaza, a su vez, con sus memorias sobre Pesillo. Los curas mercedarios le quitaron estas tierras, con engaños, a Andón Guatemal el primer nativo de la localidad, por no saber leer ni escribir; abrieron así las puertas a patrones inescrupulosos y abusivos con hombres y mujeres indígenas. Arbitrariedades, violencia y excesos fueron las prácticas usuales de las relaciones entre las autoridades de las haciendas y los trabajadores.

Posteriormente, Rolf Blomberg hizo un registro audiovisual de Dolores Cacuango. Este fotógrafo sueco, que se avecindó en Quito hacia la década de 1930, siguió de cerca a Dolores según lo atestigua su rico material fotográfico (ARB).

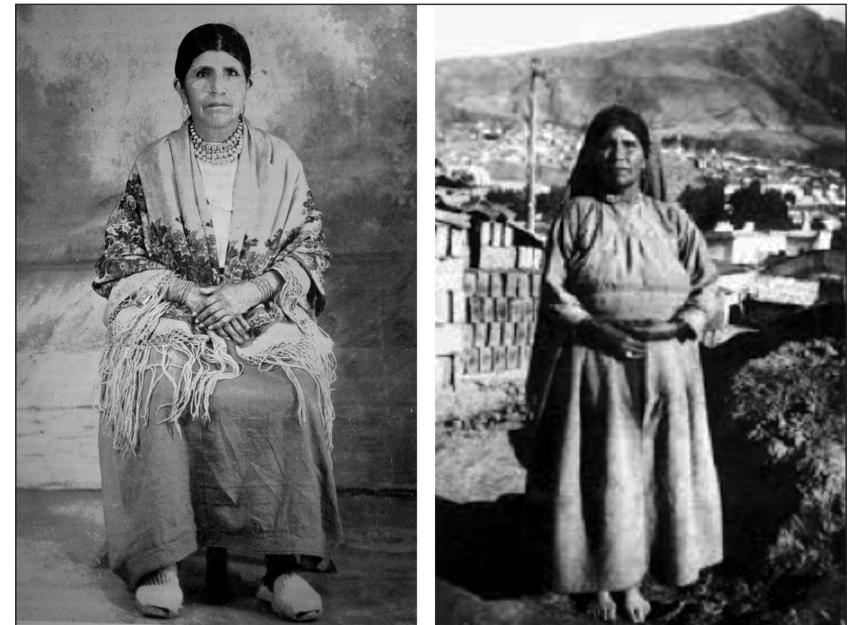
La propia Dolores le comenta a su amiga que se trataba de un relato que le permitía dar fuerza a compañeros y compañeras para perseverar en sus luchas y para reclamar la alfabetización. No solo propone una historia fundadora de una patria india, sino que deja constancia de su uso en la política indígena, en el escenario público.

El relato patrio tiene varios elementos que sustentan la calificación de Dolores como una intelectual (Prieto y Guaján 2013), en tanto elabora una narrativa alternativa al relato oficial respecto a los dueños de los territorios en disputas. De un lado, hay un proceso de mutación e intercambio entre Jesucristo y el niño Manuelito. Jesucristo, según Dolores, es quien se casa con María y el hijo de ambos, Manuelito, es el fundador de la patria. De esta manera, el cuento transgrede la narrativa del Nuevo Testamento al poner en manos de un niño sin credenciales divinas propias el poder de la creación. De otro lado, la noción de patria en aquellas palabras está vinculada con la planta y el agua, con la vida del territorio. Al mismo tiempo, la toma de posesión de la patria se despliega a través de la colocación de la bandera, de la música y de la banda, aspectos centrales de las conmemoraciones cívicas. La función de la patria es organizar la vida social (por ejemplo, las bodas) y garantizar la bebida y los alimentos. Esta patria fue hecha para todos, pero desgraciadamente los patronos no la comparten, lo que sustenta éticamente sus luchas y sus reclamos. Así, esta narración transgrede también la historiografía oficial al poner en jaque la apropiación indebida de los territorios por parte de los patronos. Pero el hecho fundamental de esta narrativa, a mi juicio, es que ya no solo se trata de disputar la agencia indígena con la historiografía oficial, como por ejemplo el papel de Atahualpa como creador de la nación (Prieto 2010), sino de ensayar narrativas alternativas a las oficiales y reponer la agencia indígena.¹⁴

Dolores Cacuango propone así una historia alternativa de los orígenes de la naturaleza y de la nación, y en este sentido su cuento tiene un carácter fundador de una patria india, aspecto poco rescatado en las reflexiones sobre su figura tanto de su tiempo como en las contemporáneas. A partir de los años 1940, los pensadores de las élites y algunos medios escritos,

¹⁴ En los años de 1930 se discutió la agencia indígena en la historiografía oficial. Los intelectuales elitistas aceptaron que los indios urbanos habían participado en la historia de la nación (Prieto 2010).

según vimos, rescatan una india arquetípica, sin nombre, como plausible madre de la nación. Al mismo tiempo, en los comentarios públicos sobre su figura, se esquivo la referencia a su posible vínculo con los orígenes de la nación. Contemporáneamente, en cambio, la reflexión sobre su figura es enarbolada como madre nombrada y encarnada de la nación india. En estas miradas actuales ya no solo se trata de una madre genérica y simbólica, como parece haber sido en la década de 1940, sino de una madre india con rostro e historicidad. En la actualidad, Dolores Cacuango ha sido posesionada como madre del pueblo indio. Esta representación, sin embargo, es disputada con otras figuras femeninas de la ficción primordial de la nación ecuatoriana, como por ejemplo Paccha, la supuesta madre de Atahualpa.



Figuras 11 y 12. Dolores Cacuango. Fotos de Rolf Blomberg, cuyos originales se encuentran en AM-M y ARB. La figura 11 ha sido tomada de Martínez 2012, 72 y la 12 de "Album indigenista" 1946.¹⁵

¹⁵ La imagen de la figura 11 corresponde a una foto de estudio en la cual Dolores viste alpargatas de hombre y una mantilla española, pero con una mirada aguda, aunque reposada; de esta manera

Así, los orígenes de la nación, vinculados a la narración del padre Juan de Velasco (Prieto 2004; Benavides 2004, 2009) mantienen su vigencia y dificultan la entrada de nuevas figuras en el panteón patrio.

Rosa Lema y la patria plural

Rosa Lema (1908-1992), mujer indígena de la comunidad de Peguche, cerca de Otavalo, era miembro de una familia de comerciantes de textiles y ganado. Fue la protagonista de una misión cultural a Estados Unidos, organizada por el gobierno del presidente Galo Plaza. Este protagonismo en la misión cultural estuvo anclado en una etnografía realizada por Elsie Clews Parsons hacia fines de la década de 1930.¹⁶ La prensa sugiere que Rosa había logrado una cierta notoriedad por esta publicación,¹⁷ pero su salto a la escena pública estuvo relacionado con la campaña de promoción del Ecuador en Estados Unidos.

Rosa fue la mayor de tres hijas de un comerciante de ganado, lana y textiles, que la trató como a un varón. Ella nunca fue a la escuela, pero aprendió español y matemáticas. A cambio de ello tuvo una activa vida en el comercio; se desplazó a pie a Quito, a Zuleta, Cusín y otras haciendas para comprar y vender ganado y, luego, lana y textiles. Al casarse fue a vivir

pule su imagen pública desestabilizadora. En cambio, en la figura 12 aparece descalza, orgullosa y emplazando al espectador con su penetrante mirada. Al mismo tiempo, cabe resaltar que en ambas imágenes se borra toda referencia explícita a la maternidad.

16 Elsie Clews Parsons fue una estudiante de Franz Boas, de forma que la estructura de su etnografía siguió los criterios descriptivos y analíticos de la escuela de estudios culturales e históricos prevalente en Estados Unidos. Por ejemplo, la autora indica que el estudio no estaba interesado en el tema de la raza sino de la cultura (Parsons 1945, 1), y describe aspectos de la cultura material, de la familia y religión. Analíticamente, compara la situación de los indígenas de Otavalo, especialmente aquellos de Peguche y Quinchuquí con información obtenida de cronistas españoles (como Garcilaso de la Vega) y con otras áreas culturales con el propósito de identificar patrones culturales “originales” de los Andes. En su capítulo final, Parsons adopta un doble enfoque para argumentar que los verdaderos patrones indígenas eran económicos, al tiempo que insinúa pensamientos y comportamientos prehispánicos en la vida familiar. Por ejemplo, propone que los procesos de elaboración de textiles y cerámica, así como la distribución de tierras agrícolas y de las casas y la organización del trabajo corresponden a patrones aborígenes (Parsons 1945, 170-182). Linda D’Amico (2011, 47) presenta a Elsie Clews Parsons como feminista y como innovadora de la antropología andina al otorgar a las mujeres un rol central como agentes culturales.

17 “La reevaluación del aborigen”, *El Comercio*, 16 de noviembre de 1949.

junto a la familia de su esposo (D’Amico 2011). Estudios contemporáneos sobre los otavaleños y su comercio transnacional se han interesado en Rosa y la proponen como una de las iniciadoras del comercio internacional de textiles (Kyle 2000), así como un ejemplo de la formación de una élite indígena (Colloredo-Mansfeld 1999). Últimamente, Linda D’Amico (2011) hace un análisis de su propia experiencia con Lema y vuelve a colocarla en el proceso global del comercio y del establecimiento de una etnicidad nativa. El vínculo de Rosa Lema con el comercio internacional ha sido enfatizado también por algunos materiales que se encuentran en el ciberespacio, como por ejemplo *Mindalae*, un documental sobre los comerciantes producido por la documentalista indígena Samia Maldonado.¹⁸ De esta manera Mama Rosa, como la llaman hoy en día, adquiere sentido como protagonista de otra forma de integración social, basada en sus logros económicos (Prieto 2011).

Los promotores gubernamentales de la mencionada misión habían leído el texto etnográfico de Parsons, lo que les llevó a poner como jefe de la misión a Rosa.¹⁹ Adicionalmente, miembros de su familia sobreviviente indican que ella y Galo Plaza habían hecho negocios de ganado y que se conocían, lo cual probablemente motivó la invitación a liderar la misión. Pero no solo se desplazó Rosa a los Estados Unidos; su hija, Lucila Ruiz y su sobrino, Daniel Cajas, se sumaron al viaje, convirtiéndolo en un evento familiar. La misión tuvo tres tipos de objetivos explícitos: la promoción del turismo, la búsqueda de nuevos mercados para las artesanías y el conocimiento de otras formas de vida. En este sentido, se dijo que la misión debía “asimilar todo lo que el país del norte puede ofrecer como incentivo y ejemplo para el propio desarrollo de las parcialidades indígenas ecuatorianas” (República del Ecuador 1949, 3). Así, la misión no fue solo un encargo para representar

18 *Mindalae*, dirección: Samia Maldonado, Ecuador 2012/ 75 minutos.

19 Galo Plaza en una carta del 11 de julio de 1949 dirigida a James A. Carson, miembro del comité, indicando que “*Ms. Parsons’ book, though it be highly technical, is written in a manner that makes it interesting. By the way, the intelligent woman whose photo appears in the first page of Parsons’ book heads a group that will go to New York this autumn*” (AFGPL). (“El libro de la señora Parsons, si bien es altamente técnico, está escrito de manera que lo hace interesante. De paso, la inteligente mujer, cuya foto aparece en la primera página del libro de Parsons encabeza el grupo que irá a Nueva York este otoño.”)

al país —a fin de abrir conversaciones y negociaciones comerciales—, sino que fue parte de una búsqueda de nuevos lugares para la población indígena, en el marco de las nuevas políticas interamericanas.²⁰

La mirada proporcionada por Parsons sobre los indígenas y Rosa Lema en particular, fue adaptada por los organizadores de la misión cultural para publicitar al país en Estados Unidos.²¹ La retórica oficial destacó tres aspectos para construir un sujeto típicamente indígena: sus habilidades manuales, su origen remoto y noble y su capacidad de integración social. Un primer énfasis de la publicidad oficial fue caracterizar a las “clases indígenas” como hábiles artesanos manuales, lo cual se expresaba en productos como sombreros de paja toquilla, hamacas, artículos de cuero, alfombras de lana y casimires. Esta habilidad fue presentada como parte de una estrategia estatal orientada a “conservar la habilidad manual de

20 A inicios de la década de 1940, por iniciativa de indigenistas mexicanos, se creó el Instituto Indigenista Interamericano con el propósito de contar con un instrumento continental de políticas sobre la cuestión indígena. El congreso de creación del Instituto, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, debatió una amplia gama de asuntos: salud y enfermedad, raza y etnicidad, protección legal, educación y lenguas, tierras y agua, desarrollo rural, arte popular, entre otros (Vela 1959). En la discusión de cada uno de estos asuntos se observa una oposición entre intelectuales blanco-mestizos de la región que se identificaron como indianistas y aquellos definidos como integracionistas, junto a una limitada representación indígena. En este marco, el gobierno mexicano concordó con la propuesta de Franklin Roosevelt sobre la necesidad de una defensa hemisférica de cara al fascismo europeo, en la cual deberían participar los indígenas. De esta manera, en el discurso de apertura del congreso el presidente Lázaro Cárdenas subrayó la idea de que el conflicto europeo amenazaba la civilización occidental e hizo un llamado a la unión continental (Masferrer 1986; Vela 1959). El ideólogo de esta iniciativa calificada como indigenista, Moisés Sáenz, en su intervención reforzó esta posición argumentando que los indios, olvidados de sus gobiernos, podrían transformarse en esclavos manipulables por líderes totalitarios (Sáenz 1946, 1). Esta propuesta abrió un debate con los intelectuales indianistas y con aquellos que promocionaban una política de confinamiento indígena en reservas. A juicio de Sáenz, el principio de autodeterminación de las minorías, junto a la segregación en la cual vivían, podían ser usados por las fuerzas imperiales. En cambio, las propuestas de integración junto a la creación de un sentido nacional eran las únicas garantías para contrarrestar las fuerzas imperiales provenientes tanto de Estados Unidos como de Europa. Así, al mismo tiempo que se establecía una alianza con Estados Unidos, se demarcaban diferencias con este país basadas en las formas de incorporación e integración de los indígenas.

21 La etnografía representó a Rosa como una mujer excepcional y poderosa, y en proceso de aculturación (Parsons 1945, 151-161): contaba con sirvientes, enviaba a sus hijos e hijas a la escuela, era el eje de múltiples y complejas redes sociales, manejaba el español, entre otros aspectos. Al mismo tiempo sugería que Rosa tenía un sentido de clase, esbozando con ello la existencia de ciertas bases de una élite indígena. Sin duda, la vida de Rosa estaba lejos de revelar a una mujer domesticada y de sujeción patriarcal.

nuestras clases indígenas puesto que como país insuficientemente desarrollado, no puede absorber todos los brazos en faenas agrícolas o en las pocas industrias” (República del Ecuador 1949, 22).

Asimismo, los miembros de la misión cultural fueron presentados por el gobierno exponentes de una “antigua tribu” que nunca había sido conquistada y que respetaba sus tradiciones, y a Rosa Lema como una princesa indígena (República del Ecuador 1949, 25). Huellas de esta vieja idea del origen remoto, noble y civilizado de los indios quichuas (Prieto 2004) también pueden hallarse en el texto de Parsons, aunque ella subraya los cambios y procesos de aculturación indígena. Por su parte, el sentido de clase que mostraba Rosa, según el estudio etnográfico, posibilitó un discurso oficial en el cual los indígenas contemporáneos, y no solo aquellos del pasado, se hallaban revestidos de distinción y nobleza, al tiempo que eran portadores de antiguas y sofisticadas tradiciones, dignas de ser observadas por turistas. El gobierno, pero también el estado, iniciaba así un proceso de aceptación de la existencia de al menos algunos indios civilizados, que buscaban formas de integración social; en el caso de los otavaleños estas se basaban en las artes manuales.

La publicidad oficial recalzó, finalmente, que los indígenas se encontraban integrados (con sus peculiaridades y sin conflictos) a la sociedad ecuatoriana, organizada según criterios democráticos. La propia misión fue ofrecida como una prueba de que Ecuador era “un país verdaderamente democrático sin prejuicios raciales...” (República del Ecuador 1949, 25), con políticas integradoras, especialmente en el campo educativo. Según la retórica oficial, esta campaña fue concebida como una forma de mantener las huellas originarias de los indígenas. Se trataba de conservar “el bello colorido que estas tribus representan”, un objeto de exhibición. El folleto oficial termina remarcando el hecho de que “hemos transformado al indígena en un miembro de la sociedad que ya es útil porque produce y consume” (República del Ecuador 1949, 25).

El conjunto de elementos del discurso oficial —democracia racial y económica, armonía y paz— se acerca al modernizante indigenismo integracionista ya en boga en el continente. Así, esta campaña sienta ciertas bases para nuevas modalidades de integración social y, al mismo tiempo,

prefigura un sentido político y una coherencia al quehacer de los y las antropólogas, una suerte de intermediarios políticos. En este caso, la misión en referencia proporcionó un sentido político a varios de los argumentos de Parsons y de otros pensadores locales, al tiempo que abrió un entendimiento de las razones por las cuales se seleccionaba a una mujer como intermediaria e interlocutora con el estado: planteó que entre los indígenas ellas eran poderosas, más allá de la maternidad.

Pero este discurso oficial fue resignificado y en parte contestado durante un discurso pronunciado por María Lucía Ruiz (sic), aparentemente la hija o bien una pariente cercana de Rosa, con motivo de la presencia de Galo Plaza en la inauguración de un mercado de textiles en Otavalo el año 1951.²²

Has venido a nuestras tierras a presenciar la vida de esta feria que nosotros mantenemos desde hace siglo[s]. Al contemplar a mis hermanos de raza en su actividad comercial con la que se ganan el pan y a vernos en la espontánea manifestación de nuestras danzas, nuestros cantos, nuestra música, nuestros vestidos, todo cuanto representa nuestra alma. Bienvenido seas amo Presidente. La tierra de Otavalo es tierra de los indios, pero no de los que representan el vencimiento de nuestra raza, por el oprobio y el vicio, sino de los que hemos mantenido nuestra alma intacta a través de los siglos; de los que trabajamos en la agricultura, las artes, la industria y el comercio, con talento y habilidad, los que jamás nos hemos dejado vencer por la ociosidad y el vicio; por eso nos ves amo Presidente con la cara levantada al sol de nuestros mayores. [...] cuerpo y alma sirviendo como ecuatorianos el [progreso] de nuestra patria y como otavaleños al adelanto [...] linda tierra, queremos dar pan y dulces [...] con el trabajo y la labor.

Antes fuimos bravos, le dimos guerra al Inca Huaynacapac, para defender nuestros *ayllus*; nos batimos como leones defendiendo nuestro dere-

22 Hacia 1990, Mama Rosa desde su experiencia como miembro de la iglesia de los mormones, hace un recuento de su vida frente a la antropóloga Linda D'Amico. Su relato, a diferencia del de Mama Dolores, es altamente individualista y destaca su papel en las transformaciones de Peguche: "la historia de Peguche es la historia de cómo yo lo he hecho importante" (D'Amico 2011, 98), aunque se trata también de una mirada que da cuenta de los cambios positivos en las relaciones interétnicas ocurridos en la localidad.

cho a ser libres y de no pertenecer al peruano; después guerra le hicimos también al blanco conquistador. Pero ahora vivimos en paz con él; nos ayudamos mutuamente, y porque somos necesarios para el trabajo y la industria que nos dan dignidad [...] todos nos quieren y aprecian en cuanto valemos. Te prometo amo Presidente seguir trabajando nuestra rueca y arado para que el Ecuador, tu nombre patria, y la nuestra, sea cada día más noble, más fuerte, más grande.

Te ofrezco un recuerdo que ha salido de nuestras manos, para que te acuerdes de Otavalo y de esta linda tierra que no conoce la afrenta, [...] que son libres como el viento y dignos como la Patria que servimos.²³

Este relato, a diferencia del de Dolores, exalta una de las miradas de la narrativa oficial de la nación y por esa vía otorga dignidad a los y las indígenas. Se trata de un relato que subraya la heroicidad y el trabajo indígena, antes que su conquista, tensionando así la noción, extendida entre los pensadores elitistas, de raza vencida. Lucía hace ver a su audiencia que son los y las indígenas quienes mantienen la feria en Otavalo; que son los que mantienen el comercio de artesanías y manualidades así como el trabajo de la tierra. Se presenta como miembro de un pueblo indígena luchador frente a la conquista y a los maltratos. Pero no solo ello: se trata de un pueblo indígena ecuatoriano que encuentra lugar, no asimilándose a los blancos sino en una patria plural. Comunica entonces un sentido libertario, que retoma la narrativa oficial de la arqueología de la nación, pero que desdeña la conquista, la colonialidad y violencia de los blancos. Todo esto permite situar a los indígenas de mediados del siglo XX en un entorno de promesas de pluralismo racial y de bienestar económico, que acepta a Rosa Lema como miembro de una supuesta realeza indígena. De esta forma, ella encarna la figura de la indígena bella y pujante, mientras que Dolores, para las élites, representa a la indígena sufrida y doliente: dos arquetipos que no logran confluír para constituir la imagen de madre de la nación. Y no lo logran —no olvidemos— porque los artífices de estas narraciones no se sumaron a las miradas oficiales de la maternidad.

23 AFGPL, Discurso de Lucía Ruiz en la inauguración de la primera feria de artes indígenas en Otavalo, 1951.

En la figura 13 aparece Rosa con su hija Matilde, ambas vestidas con los que se consideraba en la época atuendos apropiados de las mujeres indígenas: sombrero sobre la *uma watarina*, blusa, anaco, collares y varios anillos, entre otros distintivos. A Rosa la observamos con un atuendo similar durante su periplo por Estados Unidos (Prieto 2008, 170-171), pero en este caso no exhibe descriptores maternales de forma explícita. En cambio, en la representación del texto de Parsons destaca su carácter tanto materno como indígena, de manera que esta autora la fabrica como una reina madre, imagen que aparece de modo mucho más ambiguo en la retórica oficial. En esta imagen es su carácter indígena y poderoso el que prevalece.

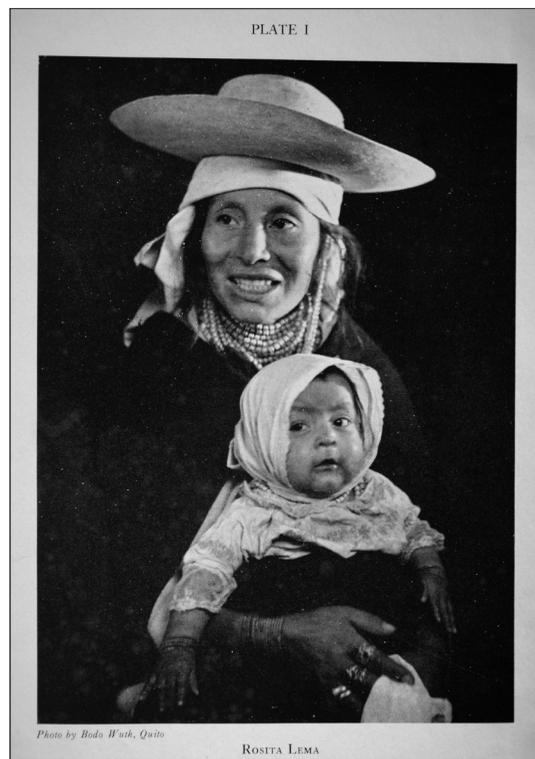


Figura 13. Rosa Lema. Foto de Bodo Wuth, tomada de la contratapa de Parsons 1945.

Una reflexión

En otro texto propuse que tanto Dolores Cacuango como Rosa Lema actúan como intermediarias y como íconos de las tensiones que acompañaron la modernización y los cambios sociales de mediados del siglo XX en Ecuador (Prieto 2011). En esta oportunidad, exploro la maternidad indígena como un factor explicativo de esta presencia pública. La representación oficial de Rosa como mujer poderosa se inscribe en la noción de indígenas bellas y madres cuidadoras, en su caso, vinculada además con la supuesta realeza que había dado a luz a Atahualpa, padre fundador de la nación ecuatoriana. Pero esta puesta en escena pública de Rosa convive con la representación de Dolores Cacuango, mujer también poderosa pero ruda y vinculada al trabajo de la tierra, antes que a la procreación. Ambas figuras corporizan dos miradas sobre la mujer indígena construidas por la retórica indigenista y estatal; mientras Rosa adquiere relevancia en las narrativas oficiales integracionistas desde la economía, Dolores tiene preminencia en los procesos de lucha política contra las injusticias.

En el caso de Dolores, su imagen destaca la importancia que dio a la lectoescritura, la huelga como mecanismo político, las peticiones de mejoras laborales y salariales como estrategias y condición de integración política; por su parte, la imagen de Rosa nos habla de la centralidad del trabajo artesanal y comercial como la condición de integración económica, así como de la ampliación de la producción de grupos indígenas elitistas con potencial de atraer turistas. Ambas mujeres enarbolan narrativas históricas que disputan las retóricas oficiales sobre los pueblos indígenas, marcadas por la historia del padre Juan de Velasco y la “arqueología patriótica”, que reconoce el pasado de los pueblos originarios. Sin embargo, Dolores recuerda que ese reconocimiento original tiene consecuencias contemporáneas pues las tierras de las haciendas les pertenecían –y que el propio Nuevo Testamento así lo reconocía–. Una estrategia similar encontramos en Lucía, quien, retomando el relato oficial del glorioso pasado indígena, coloca en el centro político al pueblo otavaleño contemporáneo, con su trabajo y comercio. Estas narraciones cuestionan, de un lado, la integridad del territorio y la propiedad privada de la

patria, y del otro, la homogenización de la población indígena al abogar por una patria plural.

Efectivamente, mis hallazgos apuntan a que estas figuras representaron y disputaron tanto formas elitistas como subalternas de nación, maternidad e indigenidad, con una retórica ya sea de la patria plural o de la patria acechada. De esta manera, lejos de la propuesta de Mary Crain (1996), quien plantea que en esta época se introducen solo formas elitistas y nacionalistas de indigenidad, o de D'Amico (2011), quien mira estos procesos desde el nativismo, mi argumento es que ni las élites intelectuales ni las poblaciones indígenas parecen enarbolar una madre unificada de la nación, ni como arquetipo ni como encarnación de la nación-estado. Rosa Lema, imagen de la mujer bella y madre real, desvinculada de la tierra, en proceso de cambios y aculturación, pasó a ser un objeto autorizado de la representación de la nación y, podríamos pensar que esta retórica colocó a algunos indígenas, hombres y mujeres, en condiciones óptimas para negociar la agenda económica de los y las artesanas. Sin embargo, en la retórica elaborada por Lucía Ruiz no se asigna un lugar complaciente a los indígenas en una nación unitaria, sino una localización vigilante y atrevida del pluralismo y buen trato. La imagen de Rosa, a su vez, se contrapone al segundo modelo de madre indígena, ruda y fuerte. Dolores Cacuangó interpela la narrativa oficial al enfatizar el asedio terrateniente y obliga a repensar la fundación de la nación. A la vez, negocia una agenda de integración social de carácter político y no solo económico.

Concluyo, entonces, este capítulo insistiendo que, durante el período, no se construye una narrativa única y centralizada de las relaciones entre la mujer, la maternidad indígena y la nación-estado. Este hallazgo no se asemeja ni a lo propuesto por Anderson ([1983]1991) en cuanto a la existencia de una narrativa que integra a los miembros de la nación, ni a Chatterjee (1993) en cuanto a la existencia de dominios público y doméstico, con lógicas culturales y políticas diversas y segregadas que conviven en tensión. Se trata no solo de dominios fragmentados, sino de esferas de sentidos disputados; es decir, de procesos descentrados de integración social que actúan en los diversos espacios de la vida social.

En mi visión, desde el punto de vista indígena, existen al menos dos maneras de representar a la nación: una patria plural que debe establecer y vigilar un lugar adecuado de bienestar para los indios, y una patria acechada que debe re-imaginar el papel originario de los indios contemporáneos. En la representación de la patria acechada es un varón (Andón Guatemala) el dueño del territorio de la nación; y en la de la patria plural son los indios, sin género. En este marco, sin embargo, son mujeres y mujeres madres los puntos de enunciación, antes que los cuerpos de la representación y, en este sentido, estamos frente a una acción política des-corporizada. En ninguna de las representaciones ellas representan papeles como mujeres, sino que se toman la escena pública y, si bien pareciera que se les abren puertas por su condición materna, es sobre todo su poderío el que genera zozobra y preocupación. Efectivamente, parte de los relatos remiten a una idea de mujeres poderosas principalmente como resultado de su inserción en el tejido comunitario y sus capacidades procreadoras y políticas. Esta fortaleza será una de las razones por las que agencias y programas de protección social pensaron en las mujeres como el objeto de la intervención estatal.

Capítulo 5

Las mujeres requieren ser intervenidas

A mediados de la década de 1940, diversas misiones internacionales inspeccionan los países del área andina con el propósito de pensar estrategias de intervención orientadas a la población indígena. Lo hicieron bajo la retórica del desarrollo, como una nueva manera de organizar la protección social. Una comisión auspiciada por el Comité de Cooperación con Latinoamérica visitó los países con el propósito de establecer una acción cooperativa cristiana. Otra comisión creada por la OIT, el Programa Indigenista Andino que en Ecuador fue llamado Misión Andina, actuó con la mira de integrar a las poblaciones indígenas a la vida nacional. Un poco más tarde, hacia fines de esa década, se propuso en Ecuador el primer plan de desarrollo que marcó una preocupación por los pequeños productores de la Sierra y la posibilidad de diversificar su producción (Prieto 2008). En este marco de políticas de desarrollo y de reconocimiento de los pueblos originarios, floreció el interés en las indígenas. Este capítulo rastrea las maneras en que el estado y las élites establecieron la necesidad de intervenir a estas mujeres, como sujetos específicos y diferenciados del resto de la población. Se revisan algunos eventos referidos de manera específica a ellas, como las misiones orientadas a promover el desarrollo comunitario. El texto aborda puntualmente las acciones de la Misión Andina, cuya retórica interpeló a las mujeres y generó la necesidad de su intervención.

Interesa ver cómo se elabora la “cuestión de la mujer indígena”; es decir, cuál es la problemática que amerita ser intervenida y modificada y cuáles

son las razones para ello. Como hemos visto a lo largo de este libro, la literatura que estudia las relaciones entre estado y mujeres ha indicado la existencia de dos cuestiones problemáticas: de un lado, los contornos difusos del orden doméstico y la necesidad de establecer formas patriarcales en este escenario; de otro, las debilidades biológicas y sociales de la población y la necesidad de garantizar, bajo una retórica higienista, una población sana para la nación. La primera perspectiva e interpretación se origina en estudios de casos legales en los cuales intervienen las indígenas de áreas rurales. La segunda hipótesis proviene del estudio de mujeres públicas: aquellas localizadas en áreas urbanas, educadas y que hicieron uso de servicios estatales. En este capítulo quiero unir estas miradas y aportar nuevos antecedentes. Mi objetivo es doble: primero, explicar las razones y maneras en que las indígenas de la Sierra central se encuentran con el estado y, segundo, argumentar una mirada descentrada del estado como excepción. La imaginería destacable en este período es la de una madre indígena poderosa. Efectivamente, en la segunda mitad del siglo XX se problematiza la maternidad indígena cuando el higienismo ha sido reconfigurado. Esta maternidad es problemática, entre otras razones, debido al poder de las mujeres.

La exploración de las razones y el carácter de estas intervenciones nos devuelven al tema del patriarcado. Pero esta vez, según veremos, hay un proceso de individuación de las mujeres junto a un intento de construcción del páter familias. No se trataría entonces de construir una familia con carácter corporativo, e intermediada por su jefe, sino que al tiempo que se consolida la familia nuclear, se reconoce a las mujeres como sujetos particulares de la organización familiar y comunitaria. Ello nos permitirá entender el marco de las complejas relaciones entre estado y mujeres bajo el discurso del desarrollo, y dar mayor complejidad a la noción de patriarcado como poder masculino. Como veremos, la intervención estatal es delegada una vez más a las iglesias y a los cabildos descentrando y oscureciendo así la acción estatal, pero también al páter familias.

La centralidad del dispositivo del desarrollo en este encuentro entre el estado y las indígenas nos obliga también a analizar la noción de desarrollo. A diferencia de las mujeres urbanas, que tuvieron un encuentro con

el estado bajo la retórica de la higiene, las indígenas de lugares apartados lo hacen a través de la retórica del desarrollo. La historia reciente del dispositivo del desarrollo de los pueblos indígenas cobra creciente interés. Se identifican varias líneas de pensamiento al respecto: la discusión de sus lazos imperiales y la reinstalación de la colonialidad (Rodríguez-Piñero 2005; Pribilsky 2010); el análisis de las relaciones entre desarrollo de la comunidad y la antropología aplicada (Doughty 2010); y, finalmente, el estudio de los aspectos culturales, globales y de desigualdad generados por las intervenciones de desarrollo (Babb [1976]1980; Radcliffe 2006; Radcliffe, Laurie y Andolina 2006).

Parpart y Marchant (2003) sugieren que la retórica del desarrollo ha servido justamente para reponer formas de colonialidad ya que solo recogió las voces de las mujeres blancas y de clase media. Oscureció así, por ejemplo, los lugares de mujeres populares, indígenas o afrodescendientes y ocultó sus diferencias bajo la homogenización y hegemonización del feminismo de clase media blanca. En esta dimensión, este capítulo argumenta que el programa de la Misión Andina estuvo vinculado a los procesos globales de descolonización y a la necesidad de crear mecanismos de supervisión de las naciones emergentes (Cooper 1996). No fue solamente una estrategia de la guerra fría, según lo han propuesto varios estudiosos (Rodríguez-Piñero 2005; Pribilsky 2010). Se instaló en un marco de la disputa de diversos actores globales, incluyendo a la devastada Europa, que pretendían garantizar la paz. Más allá de ello, propongo que el desarrollo permitió derribar una frontera territorial de la colonialidad al reconocer, interpretar y dar sentidos a las poblaciones de áreas rurales, al tiempo que reconstituyó la colonialidad en los cuerpos de las mujeres indígenas y se enfocó en su civilización. Varios instrumentos confluyen en hacer posible este desarrollo. Veremos algunos en los capítulos siguientes: la información proporcionada por censos y etnografías, la formación de especialistas en desarrollo comunitario y, finalmente, la estructuración de agencias públicas y privadas con la misión de promover el desarrollo comunitario. Estas actuaciones abren el camino para imaginar e intervenir a las mujeres indígenas –lo que se ha llamado la cuestión de la mujer indígena–.

Misiones para el desarrollo

La década de 1950 marcó la incorporación del desarrollo en el quehacer estatal e intelectual del Ecuador (López 2008) y otros países de la región. En esta mirada modernizante, las naciones son conceptualizadas como estructuras duales y opuestas con dos componentes: lo tradicional y lo moderno. La familia indígena quedó caracterizada como una estructura tradicional. Pero este tema de la atadura con el pasado no solo se refería a la familia, sino a un conjunto de prácticas de la vida cotidiana. En este marco, se contemplaron políticas de fomento a las exportaciones como fue el caso del banano (Larrea 1987; Striffler 2008; López 2008), así como un tibio intento de comercializar artesanías indígenas.

Asimismo, las propuestas de desarrollo en Ecuador empezaban a pensar el tema de la industrialización al tiempo que crecía la urbanización y la migración hacia las ciudades. En este contexto resulta interesante y pionero el texto *The Human Element in Industrialization* de Beate R. Salz (1955). Este estudio plantea que un programa de desarrollo industrial en Ecuador ejercería presión sobre la población dedicada a la agricultura y a obras de infraestructura pública, ya que el país carecía de población suficiente para emprender tal proceso sin afectar la organización económica prevaleciente. Con estas consideraciones el autor propone fomentar una “industrialización intersticial” con escalas variables en función de la escasez de recursos humanos, de la falta de vías de comunicación y transporte, y de la existencia de un mercado interno pequeño.

El estudio llama la atención por las dificultades que ese modelo intersticial tendría también para lograr una provisión permanente de mano de obra. Por esta razón, el autor propone que, junto al desarrollo industrial, debe propiciarse la entrega de tierras a los indígenas y su ubicación en estos territorios entregados (Salz 1955, 216). Al mismo tiempo, reconoce que la reforma agraria suspendería cualquier intento de industrialización, pues la población prefería mantenerse en labores agrícolas. Es en esta paradoja donde tiene cabida la industrialización intersticial. Es decir, combinar la oportunidad de la reforma agraria con la captación de trabajadores para una industria de pequeña escala.

Esta noción de industrialización intersticial fue tomada en cuenta en parte con el fomento de la diversificación de la producción agrícola, incorporando actividades artesanales y de pequeña escala. Sin embargo, la mayoría de recursos estatales se asignaron al fomento de las actividades de exportación, con un producto central que fue el banano. Junto al fomento bananero, se sentaron ciertas bases para procesos de sustitución de importaciones, de desarrollo comunitario y de diversificación productiva que recién florecerán en las décadas siguientes.

Así, la noción de desarrollo no solo permitió adecuar diversos aspectos (por ejemplo, financieros) para el fomento a las exportaciones y a la industrialización. También se instaló como un dispositivo apto para regular la vida indígena a través del desarrollo de la comunidad. Y fue esta idea la que se usó para interpelar a la población indígena. Efectivamente, la aparición de la idea de desarrollo y poblaciones indígenas estuvo vinculada al encargo del gobierno modernizante de Galo Plaza a Nelson Rockefeller de elaborar un plan económico para el país. Este plan propuso la necesidad de diversificación productiva de las áreas rurales indígenas de la Sierra (Prieto 2008). Bajo este concepto, el estado negoció la presencia del programa internacional auspiciado por la Organización Internacional del Trabajo llamado Misión Andina. Creó, además, lo que llamó “bases” locales para intervenir, ya no solo en los aspectos productivos de la población, sino en la vida social indígena en ámbitos relacionados con la educación, salud, diversificación y mejoramiento de la producción y la vivienda.

Misiones para el desarrollo comunitario

A partir de década de 1940 se pueden rastrear diversos esfuerzos crediticios y de asistencia técnica orientados a mejorar la vida de los pueblos indígenas del área andina. Aparecen en Ecuador¹ iniciativas tales como SAREC,²

1 Para Perú se debe mencionar el proyecto de Vicos, de la Universidad de Cornell, que ha merecido diversos estudios y polémicas (Bolton, Greaves y Zapata 2010; Babb [1976] 1980).

2 Era el Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural que desarrollaba campañas ambulantes de vacunación, etc., en comunidades rurales y fue organizado por el Ministerio de Educación (Villavicencio 1973, 261).

Punto IV,³ la campaña nacional de higiene, entre otras. Estos esfuerzos fueron, en general, de corta existencia, pero permitieron explorar nuevas maneras de conectar a las poblaciones indígenas con la protección social.

Las iglesias evangélicas

Las iglesias evangélicas organizaron una misión a los países andinos bajo la premisa de que constituía una oportunidad para ejercer su vocación evangelizadora con las poblaciones indígenas andinas de altura, de manera similar a lo sucedido entre otras agrupaciones indígenas de la región. Así, envían una comisión en la que participaron médicos, antropólogos, economistas y un especialista en misiones evangélicas rurales, para estudiar la viabilidad y el método de aproximación hacia esta población (Rycroft 1946a, v). La misión estudió y analizó distintos temas como la economía, la organización social y política, los valores y actitudes, la salud y educación, así como la religión, para finalmente hacer una propuesta de intervención. Lo interesante del estudio y la propuesta es que reconocen el papel estratégico que cumplen las mujeres en la vida familiar y comunitaria.

La misión en Ecuador visitó las regiones de Otavalo, Ambato, Rionamba y Loja donde realizaron entrevistas a indigenistas y funcionarios públicos. Al mismo tiempo, revisaron diversas fuentes documentales, pero lo más relevante fueron los encuentros con misioneros y pastores locales. Finalmente, visitaron los hogares indígenas, los mercados y también observaron algunas fiestas. Para la misión, estos grupos indígenas nunca habían sido integrados al mundo occidental (Rycroft 1946a, vii).

La propuesta parte de la identificación de dos necesidades: la de crear una autoridad espiritual encarnada en la iglesia y la de reforzar un apego individual del indio con la tierra y darle un sentido de libertad colectiva (Rycroft 1946b, 315). Seguidamente propone una serie de pasos para la re-evangelización, en donde se distinguen a los indios de hacienda y los indios

“libres”. Respecto a los primeros, plantea desarrollar un proyecto con base en la agricultura, que sigue bastante de cerca el modelo de Vicos de la Universidad de Cornell en Perú, una iniciativa que partió con la compra de una hacienda con peones. Desde allí, seguiría el establecimiento de servicios de salud y educación, un programa recreacional y, finalmente, la implantación de la iglesia. En referencia a los indios libres, se sugieren pasos como crear un proyecto localizado en un pueblo o mercado que incluya acciones comunitarias o de colonización y una residencia estudiantil para los indios urbanos.

Uno de los aspectos interesantes del informe es su análisis de los valores, actitudes y objetivos de los indios. Se destacan la honestidad, la fidelidad, el respeto a las mujeres, el trabajo grupal, el apego a la tierra, todos valores que generan actitudes y objetivos. Un aspecto relevante para la intervención sería identificar los valores apreciados por los indígenas y calificarlos de deseables o indeseables. Aquellos deseables se transformarían en la punta de lanza de la evangelización; los indeseables deberían ser reemplazados por nuevos valores y actividades vinculadas. En términos de valores deseables, los autores reconocen dos conjuntos: uno ligado a la vida en familia que incluye la honestidad, la veracidad, la fidelidad y el respeto hacia las mujeres; otro, el trabajo en grupo y el amor a la tierra, vinculados a la vida comunitaria.

Así por ejemplo, la fidelidad entre marido y mujer después del matrimonio y el papel vigilante de la comunidad debía reforzarse con el trabajo misionero. Igualmente, si bien reconocen que hay maltrato hacia las mujeres, ellas son respetadas: su voz es escuchada, los hombres las cuidan frente a extraños, y el trabajo de las madres es ampliamente reconocido (Dale 1946, 133-134). Aún más, el estudio plantea la hipótesis de que preservar la familia extendida y sus formas culturales (Dale 1946, 139) articula la cultura indígena.

Los valores y el conjunto de dimensiones mencionadas fundamentan los criterios de instrucción religiosa, para lo cual se indican procesos muy particulares. Por ejemplo, para la preparación al matrimonio no solo deberían asistir las jóvenes, como lo hacen los católicos, sino la pareja. Esta sería una buena oportunidad para enseñar a los dos acerca de los “problemas del sexo”, las obligaciones y tareas domésticas y darles las bases religiosas para el nuevo hogar. Asimismo, se debería comunicar que lo más importante

3 Este nombre proviene de un discurso del presidente Harry Truman al Congreso norteamericano. En el cuarto punto proponía que los conocimientos científicos y técnicos de Estados Unidos fueran aprovechados por los países subdesarrollados (López 2008, 64, nota 1).

no es la fiesta, sino proveer un hogar para la nueva familia. Respecto a la fidelidad entre hombre y mujer, se debería trabajar para que, en la etapa prematrimonial, no exista la promiscuidad observada. A las jóvenes se les debe ofrecer un lugar donde enseñarles cómo desempeñar sus tareas hogareñas (Dale 1946, 144).

Propuestas similares se encuentran respecto a la agricultura y el mercado, al control grupal sobre el individuo, a la vida comunal, a la educación, entre otros. Lo interesante de las propuestas es que vinculan la evangelización con el desarrollo del bienestar y la libertad, siendo ambos factores relevantes para la redención de los indígenas. De esta manera, la noción de desarrollo dejó de ser un objetivo limitado de mejoramiento de las condiciones de vida de grupos “no occidentales” para transformarse rápidamente en un artefacto cultural que abarcó distintos espacios de la vida social y fue un instrumento usado por el estado y las iglesias.

Cabe destacar también que la misión no fue necesariamente una intervención especialmente enfocada en la mujer, sino que la reconoció como un actor relevante de la familia y la comunidad e identificó la necesidad de integrarla al proceso de evangelización. Efectivamente, el estudio de Muratorio (1982), en la zona de Colta en Chimborazo, da cuenta de cómo operó este proceso que otorgó un reconocimiento positivo a las mujeres, a la lengua quichua, a la educación y a ciertas tradiciones culturales. Estos aspectos gravitan hasta el día de hoy en los movimientos indígenas, incluidas las organizaciones de mujeres. Pero estas formas (religiosas) de delegación de la administración de las poblaciones indígenas tuvieron un importante contrapunto con la llamada Misión Andina.

La Misión Andina

La Misión Andina Indígena fue un esfuerzo coordinado de una serie de organismos del sistema de Naciones Unidas para intervenir, bajo acuerdos gubernamentales, el proceso de integración social de las poblaciones indígenas de los Andes. Sus conceptos emanaron de la experiencia de la revolución mexicana y de las intervenciones de los antropólogos estadounidenses

y neozelandeses en sus propias poblaciones nativas. Se la concibió como una puesta en marcha de políticas de desarrollo, pero también como un ejercicio de “ingeniería social”.

Supuestos y conceptos. Se trató de una intervención tejida desde la constatación de la existencia de población indígena originaria en los estados poscoloniales, cuyas condiciones de vida y de trabajo requerían asistencia internacional y el compromiso de los estados para mejorar (ILO 1953). La OIT⁴ se había enfocado en este grupo debido a sus precarias condiciones de trabajo, a la falta de protección social, a su extrema pobreza y a las maneras en las que era explotado.⁵ Se argumentó que estas poblaciones habían sido marginadas de la vida nacional, si bien sus miembros eran ciudadanos y eran los directos descendientes de los habitantes originarios —un hecho que configuraba un curioso fenómeno social de extrañamiento que debía ser solucionado—.

El documento de diagnóstico subrayó problemas de tierra, educación, salud y trabajo, con menciones puntuales sobre las mujeres nativas en asuntos relacionados con el trabajo y la salud. Se asumió la existencia de una familia indígena relativamente monolítica y universal, pese a que no se la catalogó como tradicional. La definición de lo indígena retomó lo discutido en América Latina a propósito de los censos a inicios de la década de 1950: lengua e indicadores de la cultura material que permitieran imaginar acciones para responder a las necesidades diagnosticadas por estos instrumentos, falta de educación y servicios de salud, diversificación de artes manuales, entre otros aspectos.

Otro de los supuestos relevantes del documento de diagnóstico fue la constatación de que la población indígena en América Latina se encontraba en un proceso de transición demográfica al presentar tasas de crecimen-

4 ILO por su sigla en inglés.

5 Este interés se configuró como problemático en un largo proceso. Primero, las diversas naciones debieron preparar información sobre las condiciones de vida de las poblaciones indígenas que sirvió para elaborar un informe mundial de las poblaciones nativas. Seguidamente, se desarrolló la misión a Bolivia, Perú y Ecuador que sentó un programa de acción para la región andina. Es interesante constatar que la idea de una acción de carácter regional en esta zona fue inicialmente planteada por un conjunto de iglesias evangélicas. El documento producido por esta misión propone que las mujeres indígenas sean la puerta de entrada a una acción que combinaba evangelización y desarrollo (Rycroft 1946b).

to positivas. En los imaginarios locales, este hecho se interpretó como un incremento de la población mestiza o de los indígenas aculturados.

Los escritos publicados por el presidente de la Misión a los Andes (Beaglehole 1953, 1954) contienen algunos de los conceptos fundamentales de la propuesta. Estos conceptos provenían de la antropología, considerada como la disciplina que podía guiar este proceso de ingeniería social. Así, por ejemplo, se enfatizó en la necesidad de una intervención que supusiera “integración cultural” funcional de los modos de vida indígenas, ya que cada parte estaba encadenada con la otra. En tanto el cambio en un dominio afectaría otros dominios, se debían emprender acciones simultáneas en diversos aspectos de la vida social. Surgió así la idea de articular un complejo de acciones en territorios y cuerpos comunitarios específicos; es decir, realizar una intervención integral.

Seguidamente, se desarrolló una noción de vida segregada (*apartness*) para caracterizar estas poblaciones. Esto significaba que ellas mantendrían una relación de subordinación y de inferioridad respecto a las clases locales, pero no respecto a los estados, los cuales aparecían como instancias benevolentes y desinteresadas, apartadas de los juegos de poder. Ello otorgó un papel decisivo a los estados de la región que fueron llamados a contribuir a generar las condiciones para la eliminación de la subordinación y la inferioridad; es decir, establecer las condiciones para ejercer la igualdad. Como parte de la idea de segregación, se asumió la existencia de una integración económica y política fragmentada y la creencia de que estas poblaciones representaban un rico potencial para las naciones poscoloniales. Finalmente, la propuesta partió de la hipótesis de que la participación de las comunidades era un ingrediente básico del esperado nuevo orden, pues este requería de consensos y acuerdos particulares. Esto, a su vez, garantizaría el éxito de la intervención.

Es interesante destacar que si bien la OIT había demostrado un interés en hacer un seguimiento a la situación del trabajo de las mujeres indígenas (Garcés 1941),⁶ la formulación de la propuesta parece no ofrecer una mi-

6 En un cuestionario de la OIT sobre la situación de la raza indígena en Ecuador, preparado por V. Gabriel Garcés, se pregunta específicamente por el trabajo de la mujer. Allí se indica que su salario es inferior al de los hombres, pese a que su rendimiento es similar, y reitera su gran capacidad de trabajo (Garcés 1941, 30).

rada especial de ellas. La idea eje de la propuesta es la de integración, un concepto basado en un enfoque humanista tomado de la Declaración de Filadelfia (Rens 1961, 431). Esta doctrina reconoce los valores culturales particulares de las poblaciones indígenas (*indigenous peoples*) y su objetivo es mantener estos valores y superar los prejuicios en su contra. Adicionalmente, este proceso tiene una función económica con un doble propósito: reforzar las aspiraciones de estas poblaciones de mejorar sus vidas, y ayudar a los países subdesarrollados a derrocar las barreras entre los indígenas y otros grupos. Estos países necesitarán el trabajo de toda la ciudadanía si quieren aprovechar todos sus potenciales:

Por lo tanto la integración tiene dos caras. Por una parte estimula a la masa de indios a aprender cómo mejorar sus condiciones de vida por sus propios esfuerzos, mientras por la otra demuestra a los sectores no indígenas de la comunidad cómo, al admitir a sus indígenas conciudadanos en la comunidad en una posición de iguales, estos en verdad la fortalecen al mejorar su potencial económico, su cohesión social y sus estándares culturales (Rens 1961, 432).⁷

Esta idea de integración incorpora la noción de justicia social en la cual todo “hombre” debe tener la oportunidad de ganarse la vida por sus propios medios, para sí y para su familia, y ser protegido de la adversidad y la pobreza.

La Misión en Ecuador y sus adecuaciones locales. En Ecuador la Misión, que operó a través de un convenio con el Ministerio de Previsión Social, contó con el apoyo de dos intelectuales nacionales: el educador Gonzalo Rubio Orbe y el antropólogo Aníbal Buitrón.⁸ El trabajo inicial debía centrarse en Otavalo, en lugares en los cuales los indígenas exhibían un

7 Traducción de la autora. “Thus integration has two sides to it. On the one hand it encourages the mass of Indians to learn how to improve their living conditions by their own efforts, while on the other it demonstrates to the non-Indian sections of the community how, by admitting their Indian fellows-citizens into the community on an equal footing, they actually strengthen it by improving its economic potential, social cohesion and cultural standards” (Rens 1961, 432).

8 Previo a la misión, el indigenista Víctor Gabriel Garcés (1941 y 1946) había preparado sendos documentos sobre la situación de los indígenas en el país y en la región. Estos habían servido para establecer un diagnóstico de las poblaciones indígenas en el conjunto de naciones poscoloniales.

importante proceso de aculturación basado sobre todo en el mejoramiento de su economía. La Misión consideró que el éxito que podía tener su intervención en estas localidades sería un importante estímulo para realizar prácticas similares en otras regiones del país. La Misión también instaló en Quito un taller de formación en artesanías textiles y una base de operaciones en Riobamba en la Sierra central. A partir de estas experiencias, expandió su presencia a las diferentes provincias interandinas con una alta proporción de población indígena.

Los primeros informes de la acción de la Misión indicaban que cada “base” (*base*), que localmente se tradujo como “centro de acción”, era distinta y tenía personal ecuatoriano e internacional. En su primer año de funcionamiento, Riobamba contaba con un jefe de Misión (experto en educación), un ingeniero agrónomo, un médico, dos profesores y personal de servicios. A la vez, algunos campesinos de Chimborazo se preparaban para elaborar tejidos en la base de Quito y otros se formaban en una escuela agrícola ubicada en Otavalo. Asimismo, se informa que se estaban especializando profesores en México para atender la educación rural. Al mismo tiempo se “readaptaban” profesores localmente a través de centros de formación pedagógica. Posteriormente las bases ampliaron el número de funcionarios e incorporaron a trabajadoras sociales, enfermeras y parteras (Rens 1961, 434).

Es interesante constatar que este programa obligó, por primera vez en el país, a formar profesionales para el desarrollo como trabajadores sociales (en su mayoría mujeres), extensionistas agropecuarios, educadores rurales así como asistentes indígenas en los distintos campos de intervención. Se erigieron así las bases para tejer una burocracia especializada en temas de desarrollo comunitario, articulada en torno a la noción de mística y de entrega desinteresada a los olvidados de la nación.⁹

El trabajo de las bases se iniciaba con una serie de estudios. En la zona de Chimborazo se levantaron datos demográficos, educativos, alimentarios,

⁹ Efectivamente, en uno de los discursos pronunciado por el director de Misión Andina se menciona la “revolución de los olvidados”. Al mismo tiempo, las entrevistas realizadas a quienes fueron funcionarios de la Misión Andina subrayan la mística como la lógica articuladora de su quehacer profesional.

entre otros aspectos, de cada una de las comunidades. También se hicieron estudios para determinar los planes de vacunación, atención odontológica, médica y nutricional; introducción de mejoras en las viviendas y técnicas agrícolas; reforestación, racionalización del uso del agua; y apertura de caminos y escuelas. Seguidamente, se negociaba la presencia institucional y de los componentes con cada comunidad. Pese a los acuerdos, era difícil “introducirse de modo eficaz y amistoso en la comunidad indígena”, tanto por problemas de idiomas como por “la resistencia del campesino a la obra de la Misión...” (República del Ecuador 1957, 316).

El trabajo a nivel de comunidades era episódico y se desarrolló en torno a las escuelas y a visitas domiciliarias. Se consideró que los propios campesinos debían operar las acciones de mejoramiento. La Misión Andina solo proveía los materiales, las tecnologías y la asistencia técnica. Por ello, se formaron líderes comunitarios elegidos a través de un sistema de votación directa, a quienes se les delegaba la responsabilidad de los planes de acción. Todas las bases implementaron, además, cursos para formar personal indígena como asistentes de enfermería, obstetricia y nutrición. Estos cursos se orientaron a que las mujeres aprendieran a preparar comidas variadas y nutritivas (Rens 1961, 440) y mejoraran las condiciones higiénicas de las viviendas y sus ocupantes.

Un aspecto relevante para mi argumentación es que la presencia de la Misión Andina generó, una vez más, una disputa con el estado y la consecuente delegación de la administración local del desarrollo. Personeros de la Iglesia Católica fueron ubicados en las bases para apoyar el proceso de integración de la población indígena. Uno de los estudios preliminares fue encomendado al cura párroco de San Luis en Chimborazo. El documento indicaba que la Misión Andina podía ser la salvación de los indígenas en el plano material, pero que también podía fracasar si prescindía de la Iglesia Católica, la cual podría y debería jugar un papel relevante en romper la resistencia de los indígenas al programa previsto.¹⁰ Asimismo, un informe elaborado por un funcionario de la Misión, quien a su vez era cura, destacaba que la Misión Andina había entrenado sacerdotes para apoyar

¹⁰ AI: Misión Andina, Encuesta sobre comunidades indígenas, 1959.

su labor, al tiempo que había contado con el apoyo de monjas y de estudiantes de la Universidad Católica de Quito (Mencías 1962). Pese a esta intermediación de la Iglesia Católica, múltiples acciones encontraron un rechazo –parcial y total– en las comunidades.

En suma, la operación del programa estatal posibilitó, primero, la conformación de una burocracia especializada en desarrollo y, segundo, reiterar formas de delegación: a la Iglesia Católica, a las comunidades, a líderes y asistentes indígenas. Este modelo doble fue el mecanismo para introducir un cierto *habitus* del desarrollo como un dispositivo político para administrar las comunidades indígenas.

Hacia 1960 se produjeron varios informes que discuten la validez de la experiencia. Uno de la OIT la consideró “exitosa” (Rens 1961, 433). Sin embargo, subrayó que no había sido posible adoptar la mirada comprensiva o integral que proyectó el programa, debido a que no existía el personal para hacerlo, y a que se asignaron menos recursos de los presupuestados. Asimismo, constató la existencia de prejuicios contra los indios entre los burócratas, lo cual generaba resistencia mutua entre los funcionarios y la población indígena.

Como indiqué, la primera base se estableció en Quito, seguida de la de Riobamba. Pero inmediatamente las bases se expandieron a toda la Sierra (Ibarra, Ambato, Guaslán, Cañar, Cuenca y Loja). Se estimaba que las acciones habían tocado a 100 000 personas residentes en comunidades libres (Rens 1961, 441). En Riobamba la atención se extendió a todas las localidades habitadas por indígenas. Uno de los primeros logros fue un taller de tejidos en Guano, habitada por tejedores, donde los jóvenes fueron entrenados en comercio y artesanías. Otro de los logros destacados fue la instalación de escuelas indígenas. Se construyeron y abrieron 57 escuelas y se planearon otras 50 para el año 1961 (Rens 1961, nota 1, 437).

Según esta misma evaluación, “El programa andino ha permitido a la población india al menos a retomar el progreso que había sido detenido al momento del colapso del Imperio Inca” (Rens 1961, 444). Es decir, ese incipiente programa fue considerado un punto de inflexión en la historia de los pueblos indígenas y se presumía que estos, gradualmente, se mezclarían con otros segmentos poblacionales –una apreciación muy similar a los

deseos de ampliación del mestizaje esperados por algunos intelectuales locales—. Argumento que tal vez el logro más relevante es que el programa fue acogido e incorporado a las prácticas estatales de los gobiernos de los países andinos. Efectivamente, la Misión Andina logró establecer procedimientos para incursionar en el mundo rural que persisten hasta la actualidad: gestión y participación comunitaria junto a una burocracia especializada en temas de desarrollo.

Miradas críticas. Esta mirada positiva sobre la Misión Andina fue objeto de varias respuestas de intelectuales locales. Una de las más importantes fue la denuncia que la Misión no lograba llegar a las poblaciones verdaderamente indígenas; la constatación de que la mujer había sido parcialmente excluida del programa, y su falta de compromiso con el proceso de reforma agraria.¹¹

Un documento producido por el Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía (IEAG) aseguró que solo diez parcialidades indígenas de Chimborazo recibían la asistencia de la Misión Andina, mientras que las 31 restantes habían quedado excluidas del programa, lo cual en su conjunto representaba solo al 6% de la población netamente indígena de la provincia (IEAG 1960). También se criticó el hecho de que no se estaba impartiendo una educación bilingüe; que se mezclaba a población indígena y mestiza, que el currículo no estaba adecuado a la vida del campesinado y que faltaba inculcar a esta población amor a la patria. Finalmente, se dijo que Misión Andina no había incorporado una política de diversificación productiva, la estrategia que había alcanzado éxitos en la zona de Otavalo y había sido el eje de la propuesta inicial de desarrollo. Lo que le faltó al programa, a juicio de este analista, fueron antropólogos que colaboraran en gestionar la intervención y en una suerte de “nacionalización” del programa internacional. Estas críticas, entre otros factores, contribuyeron a sustentar, en el estado ecuatoriano, un desplazamiento retórico sobre los sujetos de desarrollo: de población indígena a campesinado.

Pero, ¿cómo se relacionó la Misión Andina con las indígenas? Como veremos seguidamente, funcionarias de la Misión problematizaron su

¹¹ Una mirada contemporánea que muestra los efectos ambiguos de la Misión Andina sobre las poblaciones y comunidades andinas, se encuentra en Bretón (2000).

accionar por haber incomprendido el rol de las mujeres en la familia y en la vida comunitaria. Argumentaron que el programa había sido poco exitoso pues las poblaciones indígenas, en especial las mujeres, se mostraban suspicaces con aquello que provenía de fuera de su reducido mundo comunitario. De manera frontal, señalaron a las mujeres como un obstáculo al desarrollo (Vázquez y Villavicencio 1965). El análisis de estas autoras sugiere que las mujeres no solo fueron visualizadas como sujetos pasivos de la acción del estado, o como intermediarias reales o simbólicas de la acción del estado, sino que fueron ignoradas como piezas indispensables para la propuesta estatal de protección social, reordenamiento y modernización del mundo quichua en lugares apartados.

Informes posteriores de la Misión Andina revelan ecos de sus propuestas que pasaron a ser parte de las acciones de mejoramiento del hogar y de la organización de la comunidad, lo que se llamó servicio social rural. Este servicio se hizo a través de visitas domiciliarias, concebidas como “punta de lanza para la penetración en las comunidades indígenas... y sensibilizar a los campesinos para inducirlos a la aceptación de los programas” (Misión Andina 1964b, 26). Se trataba de negociar los términos de las acciones con las familias, pero especialmente con las mujeres.

Esa mirada sobre la vida doméstica y las mujeres compitió con una visión económica crítica del desarrollo comunitario. Una evaluación sobre la Misión Andina realizada a fines de la década de 1960 estableció, entre otros aspectos, la necesidad de incorporar su quehacer al proceso de reforma agraria en curso, ya que el desarrollo debía enfocarse a mejorar la base económica campesina, a través de ampliar el acceso de estos actores a la tierra (Dubly 1969c). De esta forma, rondaba la idea de que la distribución de tierras era lo único que podía garantizar la integración de los campesinos e indígenas a la vida de la nación. Con esta perspectiva, la Misión Andina se extinguiría paulatinamente y sus funciones serían asumidas por nuevas instituciones estatales a mediados de la década de 1970.

La pregunta sobre esta narración de la Misión Andina es: en qué medida su estrategia de desarrollo, a la que se le agregó el adjetivo “comunitario”, marcó o no un punto de inflexión respecto a los encuentros anteriores de la población indígena con el estado, según vimos en capítulos

anteriores. Creo que, efectivamente, estamos frente a un nuevo escenario que no solo se propuso tejer un orden legal para las comunidades, o llevar adelante campañas sobre aspectos particulares de la vida comunitaria, o trató de mejorar las condiciones productivas de los grupos indígenas, sino de una regulación de sus prácticas cotidianas. Este quehacer estatal se basó en una nueva burocracia experta, pero también en formas tradicionales de estatización delegada. A su vez, el tema de la resistencia indígena a las acciones de la Misión parece indicarnos que pervivían dinámicas de negociación de la presencia estatal cotidiana en las comunidades, y de recreación permanente de establecido *modus vivendi*. Pero observamos una innovación: la intención explícita de no solo delegar a los líderes la administración vigilada de la comunidad, sino de encomendar a las mujeres el mantenimiento del orden doméstico y, por esta vía, regular la reproducción de la sociedad y familia indígenas. De esta manera, la idea de intervenir a las indígenas se da en el marco de las acciones desplegadas por la Misión Andina; pero esta problematización no surgió del diseño del programa, sino de su operación.

Cronología. Las miradas críticas, el creciente interés por la reforma agraria, así como el aprendizaje sobre la marcha dieron el impulso para que los objetivos de la Misión Andina se modificaran. Cabe distinguir al menos dos momentos de su accionar. El primero, basado en la propuesta elaborada por la OIT, se orientó prioritariamente al trabajo de funcionarios extranjeros en comunidades indígenas y a la asistencia técnica. En el segundo, las intervenciones se insertaron en el Plan Nacional de Desarrollo Rural;¹² se transfirió el programa a las autoridades nacionales y se encaminó a la población rural en su conjunto.

Según hemos visto, durante los diez primeros años de vida de la Misión Andina, su cometido fue la integración de los indígenas a la comunidad nacional, a base del desarrollo de las comunidades de indígenas “libres”. Estos lugares fueron seleccionados bajo un criterio de aislamiento y de composición poblacional predominantemente indígena. Sin embargo,

¹² Antes del Plan Nacional de Desarrollo Rural existió lo que se denominó Plan Nacional de Integración del Campesino (Mencías 1962, 86).

desde el inicio se cuestionó la creación de servicios especiales solo para los indígenas y se realizaron acciones dirigidas también a mestizos.

Hacia 1964, se formuló el Plan Nacional de Desarrollo Rural con una proyección hasta 1973 con asesoramiento de la Misión Andina. En este segundo momento se propuso incorporar a los indígenas no solo a la nación, sino también a la cultura occidental: cambiar, por ejemplo, los vestidos y la lengua, entre otros objetivos. Se consideró que al intervenir solo en grupos indígenas se corría el riesgo de crear tensiones raciales y culturales (Dubly 1969c, 11). Por ello se consideró necesario intervenir en las relaciones de los indígenas con los mestizos, los hacendados y la sociedad en general, bajo la noción de áreas territoriales de desarrollo compuestas por población campesina. El programa trajo aparejadas, entre otras, acciones de reforma agraria y colonización, incremento de la producción y productividad, mejoramiento de los niveles de vida a través del acceso a servicios sociales y la restructuración del tejido político administrativo local.

La cuestión de la mujer indígena

La experiencia de la Misión Andina fue debatida en el marco del V Congreso Indigenista Interamericano que se llevó a cabo en Quito en 1964, evento en que también participaron mujeres indígenas. Gladys Villavicencio, supervisora de la Misión Andina, y Beatriz Vázquez, Superiora Regional de Educación de Adultos del Ministerio de Educación Pública, presentaron la ponencia “La mujer indígena frente a los programas de desarrollo”. A propósito de su experiencia de campo con dicha Misión, estas funcionarias, especialistas en desarrollo comunitario, problematizaron los programas de mejoramiento de la vida rural por excluir a las mujeres. Plantearon dos ejes de preocupación: su agencia y su pobre desempeño maternal, considerados ambos elementos en sus particularidades culturales.



Figura 14. Delegadas de Otavalo. Diario *El Comercio* (Quito), 25 de octubre de 1964, tercera sección, Noticias de la Semana, 1.

Maternidad y familia

El punto de partida analítico de estas autoras es su cuestionamiento a las múltiples ocupaciones que desempeñaba, sin tener la preparación para ello, la madre en la familia. A diferencia de otros contextos culturales, la madre y la cultura nativa no daban importancia a la maternidad pues se la consideraba una condición natural; no se preparaba a las mujeres para ello. Se aseguraba además que cuando nacía una mujer, se la dedicaba menos atención, pues la familia necesitaba los brazos que solamente ofrecían los varones. Esta mirada naturalizada de la maternidad —que también incluía la sexualidad— había sido predominante entre los intelectuales del período bajo análisis, según vimos en el capítulo inicial. Pero en esta ocasión, esta noción de maternidad es uno de los problemas gatillados por el desarrollo.

Las mencionadas autoras sustentan la hipótesis de la maternidad como hecho natural, que oscila entre la universalización de la cuestión de la mujer indígena y las peculiaridades culturales que justifican su intervención,

mediante la descripción del cuidado a la persona recién nacida y de los roles que los actores desempeñan en diversas etapas del ciclo vital de los miembros de la familia. Dicen, por ejemplo, que en la familia no se cuidaba de manera especial a los y las hijas, pero al mismo tiempo reconocen que la madre indígena permanecía junto a sus tiernos hijos y en pocas ocasiones se separaba de ellos. Ella mantenía la lactancia por tiempo prolongado y los recién nacidos transitaban directamente a la alimentación de los adultos. Así se creaba un profundo lazo afectivo entre madre e hijos y una dependencia absoluta de los y las hijas respecto a la madre, lo cual sentaba las bases para una fuerte conciencia familiar. Pero esta conciencia grupal restringida impedía establecer relaciones y afectos más allá de la familia, creando hostilidad hacia lo externo y foráneo, hacia el cambio. Esta relación instalada en tempranas etapas de los y las hijas actuaba negativamente en los individuos durante la juventud. Las personas se mostraban incapaces de actuar de modo independiente, estableciendo una personalidad cohibida y temerosa. Ello era especialmente fuerte entre las mujeres, ya que los hombres se veían impelidos a salir a trabajar fuera de sus comunidades, con lo cual se abrían a nuevas prácticas culturales.

A partir de los cinco años, la niña empezaba a contribuir a la economía del hogar llevando adelante tareas de pastoreo, tejido y de cuidado de los sembríos; ayudaba también al abastecimiento del agua doméstica, a la protección de sus hermanos menores, entre otras tareas hogareñas. La niña en edad escolar continuaba con estas actividades, pues muy pocas asistían a la escuela. Según Vázquez y Villavicencio, el mundo indígena limitaba la educación de la mujer por considerarla inferior a los hombres y por considerarla apta solo para actividades domésticas, pese a reconocer sus aportes económicos.¹³

Durante la pubertad, la menstruación era mantenida en secreto y no era objeto de atención especial. No había un marcador que determinara el paso de la niñez a la juventud, excepto el interés por lucir mejor, lo cual requería de dinero. Al mismo tiempo, las responsabilidades en el hogar,

en la agricultura y la artesanía empezaban a ser mayores lo que exponía a las jóvenes al acoso sexual: "... el pastoreo lo sigue realizando, expuesta a graves peligros de salud y morales, por el abandono en que se encuentra en el campo" (Vázquez y Villavicencio 1965, 5). Las jóvenes, en general, mostraban una gran sumisión al hogar; no así los jóvenes, quienes se ausentaban por razones de trabajo.

El matrimonio, que por lo general se realizaba entre los 15 y 18 años, marcaba la transición hacia la adultez. El matrimonio tenía un período de prueba antes de ser sancionado por las leyes civiles y eclesiásticas, práctica alabada y denigrada por los analistas sociales. Con el tiempo, la vida en matrimonio conducía a establecer una nueva familia. A partir de este momento se caracterizaba a la familia naciente como integrada y estable, igual que lo habían anunciado los intelectuales de décadas anteriores. Si bien el documento que resumo reconoce que existía libre elección en el matrimonio, constataban que todavía se producían matrimonios arreglados por los padres y que la madre intervenía activamente en este proceso, velando por el bienestar económico de su hija y de su propia familia. La joven pasaba de manos de sus padres a la "voluntad" del esposo y de sus suegros, ya que, a menudo, iba a vivir con ellos. Pero esta visión de mujer sometida a la autoridad masculina, como veremos más adelante, no se sostiene a lo largo del relato.

Había pocos casos de madres solteras. En estas circunstancias, la familia y la comunidad protegían a la madre y al hijo. En cambio, en los pocos casos de adulterio, especialmente femenino, había un rechazo moral y social, así como castigo físico del esposo y padres a la mujer adúltera.

La madre cumplía una función como reproductora de los aspectos culturales al intervenir en la socialización de las nuevas generaciones: pulía el alma y el sentimiento de los y las hijas; rechazaba la educación en general, pero en especial de sus hijas; les cohibía frente a los extraños, y se resistía a los cambios. Era así un obstáculo al desarrollo.

Pero la madre no solo cumplía roles de socialización de los hijos, también incidía en el funcionamiento de la familia. Al respecto se le reconoce un papel cohesionador: "La madre indígena consigue unir a los miembros de la familia en un todo orgánico, lo que se traduce en la unidad familiar,

13 En esta etapa se observa también la entrega de niñas indígenas a blancos o mestizos en calidad de sirvientas ya sea por un pago mensual o por un adelanto para cubrir los gastos de una fiesta (Vázquez y Villavicencio 1965, 4-5).

en la protección a sus padres y ancianos y en el apoyo mutuo entre ellos” (Vázquez y Villavicencio 1965, 10). Esta cohesión le daba capacidad deliberante sobre los diversos asuntos de la familia: la educación, los recursos, el matrimonio, el trabajo, etc. Si bien la mujer no manejaba el dinero, ella disponía, por ejemplo, de los gastos. A diferencia de lo que vimos en párrafos anteriores, ella no estaba sometida a la autoridad del marido.

Esta mirada de la mujer, de la maternidad y de la familia no contradice la noción de familia tradicional en boga en la época y que dio pie a las intervenciones de desarrollo en el mundo rural. Me refiero específicamente a dicha noción basada en la excesiva autoridad masculina. Como lo anticipé en el capítulo 2, Alfredo Jaramillo ([1974]1980) propuso que el modelo indígena rural era el paradigma de la familia tradicional, en contraste con aquel de la de las clases medias y altas urbanas, ejemplo de la modernidad en Latinoamérica. Jaramillo se basó en fuentes censales y en preconcepciones de la socialización y el ejercicio de la autoridad familiar. Varios factores le permitieron describir el modelo indígena como tradicional: entre ellos, un contacto cercano y cotidiano entre sus miembros, dependencia de la actividad agrícola y exclusión de los servicios sociales. Sobre todo, destacó la autoridad del páter familias, la figura que aseguraba cohesión y solidaridad pero también limitaba severamente la libertad de la mujer y su prole: “En la familia rural, especialmente entre los indios, podemos decir que la estructura de poder presenta un patrón de autoridad claramente tradicional, esencialmente masculino” (Jaramillo [1974] 1980, 404). Toda decisión era única y la tomaba el hombre; nada se discutía. Respecto a este modelo de autoridad, Jaramillo observa, además, que las mujeres no participaban en el mercado laboral, reforzando así el supuesto modelo tradicional.

En este modelo tradicional se invirtieron los atributos de la peculiar familia indígena propuesta en décadas anteriores. Según veremos más adelante, la masculinización de la autoridad familiar indígena será central para promover nuevas estrategias estatales de intervención. La centralidad de la autoridad masculina, así como el desdibujamiento de los aportes económicos de las mujeres, permitieron hablar de una familia tradicional que demandaba cambios —si se quería una socialización distinta de las nuevas generaciones—.

En contraste, las trabajadoras sociales de la Misión Andina no afirmaron que las mujeres se encontraran domesticadas y sometidas absolutamente a la autoridad masculina. A pesar de ello, sin embargo, estas observadoras insistieron en caracterizar a la familia indígena como tradicional, pero con un curioso argumento: que las mujeres eran conservadoras: se aferraban a su lengua, a sus prácticas culinarias y de vestimenta, y a su religiosidad. Estos factores cohibían el cambio e inhibían la capacidad de superación de los y las jóvenes. Es importante señalar que, junto con esta mirada problemática de la maternidad y de los roles de las mujeres, se reconoció que ellas desempeñaban un conjunto de papeles como personas deliberantes de la vida familiar y comunitaria. No eran tradicionales por estar excluidas de las decisiones, sino por intervenir activamente en ellas de maneras supuestamente conservadoras.

Según las funcionarias de la Misión Andina, las madres eran claves, a lo largo del ciclo de vida de la prole, en la socialización de las nuevas generaciones y tejían una serie de comportamientos que inhibían el desarrollo comunitario así como su apertura social, el mestizaje cultural y biológico. Al mismo tiempo, no estaban preparadas para modificar la crianza y cuidados de los y las hijas acorde con los dictados del desarrollo. Pero ello era solo un aspecto problemático detectado por estas funcionarias. La moneda tenía otra cara: las prácticas conservadoras estaban acompañadas por fuentes de poder y agencia de las mujeres. Por ello, la alianza con ellas para la operación de las intervenciones de desarrollo era crítica.

Agencia

Según hemos descrito, las mujeres tenían importantes espacios de poder familiar y capacidad de agencia en su condición de madres: socialización de las y los hijos, cuidado de los cuerpos, sostenimiento de la vida agrícola y textil, mantenimiento de la cohesión grupal y reproducción cultural, entre otros.

Pero esta capacidad de agencia no solo se refería a los temas familiares; se expandía hacia lo comunitario. Vázquez y Villavicencio observan que

las mujeres tenían roles vitales en la vida de la comunidad, vista como una extensión de la familia, en la cual todos los miembros dependían de ellas. Según su hipótesis, ellas conectaban a los grupos familiares y creaban las bases de la comunidad. Actuaban en la vida comunitaria través de los mismos mecanismos con que operaban en la vida familiar: incidencia en la socialización y reproducción cultural, en la cohesión grupal, etc. Esta capacidad a su vez cuestionaba al poder masculino:

En la mayoría de las ocasiones es aparente la autoridad familiar y social del hombre, pues es la madre indígena quien en la intimidad del hogar da su opinión, que es acatada y consultada en asuntos de importancia y es la que, al final, decide sobre los asuntos de interés comunal (Vázquez y Villavicencio 1965, 9).

Efectivamente, la mujer indígena era visualizada como una persona deliberante y no supeditada enteramente al poder masculino. El silencio y el distanciamiento con los blancos parecían ser sus armas de incidencia ya que,

Con su silencio y desprecio es quien ha movido en no pocas ocasiones a masas de indígenas en contra del blanco, es la que ha impedido que los programas de desarrollo se lleven a cabo con éxito; es ella también quien ha recibido más vejámenes del blanco y, por lo tanto, es ella la que más lo desprecia y por eso mantiene poca relación con él (Vázquez y Villavicencio 1965, 11).

Esta dimensión histórica inscrita en los cuerpos de las mujeres era lo que explicaba su resistencia a lo foráneo y al cambio. Ellas arrastraban escollos históricos y culturales de dominio y humillación que las constituían en un verdadero freno para el desarrollo y cambio sociocultural. Pero no era solo la cultura nativa la que resistía el cambio, sino que la sociedad no indígena también era responsable con consecuencias en la vida contemporánea: explotaba y engañaba a esta población, limitaba su acceso a la educación y a los derechos humanos y ciudadanos y la consideraba apta solo para ser su sirviente.

Desarrollo y mujer indígena

De acuerdo con las funcionarias de la Misión Andina, las mujeres creaban rumores negativos sobre el programa debido a que,

La mujer demuestra un arraigo fuerte y profundo hacia la tierra, por ser el elemento básico y casi único de su economía y el símbolo del sostén familiar. Por eso es que la defiende y protege como parte de su vida, y de ahí también el sentimiento de duda y temor hacia las actividades que los “extraños” desean efectuar en sus tierras, oponiéndose aún la mujer indígena a los programas de desarrollo con más firmeza que el hombre (Vázquez y Villavicencio 1965, 9).

De manera más frontal, se las coloca como un obstáculo al desarrollo:

la mujer es la que actualmente constituye el freno y la barrera social que impide los cambios socioculturales, debido a las pocas oportunidades que ha tenido para cambiar de criterio con respecto a la presencia de extraños en su comunidad (Vázquez y Villavicencio 1965, 11).

Al tiempo que presentaba limitaciones, la imaginaria de las mujeres indígenas en torno al desarrollo incluía valores y aptitudes con potencial para apoyar la integración a la sociedad nacional: constancia en el trabajo, fidelidad al esposo y al hogar, cariño a los hijos, veneración a los mayores, defensa de la tierra, entrega a sus deberes, sacrificio y abnegación y sentido moral. La aceptación de este potencial, junto con las limitaciones que había encontrado la operación de la Misión Andina, alentaron una serie de resoluciones en el V Congreso Indigenista para visibilizar a las mujeres en los programas de desarrollo (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1964 y 1965a).

La relevancia de las mujeres también fue destacada por otros ponentes durante dicho Congreso. Así por ejemplo, Hugo Garcés Paz, junto a otros autores (1965), presentó la ponencia “El problema indígena del Ecuador en el plano educativo”, que da pistas adicionales sobre la necesidad de intervención dirigida a las mujeres en el marco de lo que llaman la escuela vocacional

de desarrollo rural. Allí se propuso el reclutamiento de la mujer india en el mejoramiento del hogar mediante programas de educación doméstica. Estos autores subrayan que la escuela había sido una intervención importante de la Misión Andina,¹⁴ pero reclamaban que los indígenas aún la rechazaban.

El tema central del Congreso fue justamente los procesos de integración de la población indígena a las naciones. Se revisaron aspectos relacionados con el desarrollo comunitario, reforma agraria y colonización, formación de recursos humanos para la industrialización, la aculturación, educación, la migración y religiosidad. Participaron destacados intelectuales de la región como Gonzalo Aguirre Beltrán con su idea de zona de refugio, así como delegados de Estados Unidos. Participaron también delegaciones de comunidades indígenas del Ecuador y de otros países.¹⁵ Destacó un importante grupo de mujeres de la zona de Otavalo que, junto a las funcionarias de la Misión Andina, hicieron *lobby* para que se tomaran resoluciones que reconocieran a las mujeres en los programas de desarrollo.

Las ponencias y gestiones de las profesionales así como de las participantes indígenas en el Congreso presionaron a que se adoptaran resoluciones que buscaran visibilizar a las mujeres en los proyectos de desarrollo, también nombrados como programas de mejoramiento social (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1964, 66-70).¹⁶ Se recomendó que, dada su centralidad en la familia y la comunidad, las mujeres debían ser reconocidas en los programas de mejoramiento social; que los programas de desarrollo las tomaran en cuenta por su relevancia social y por ser instrumentales al éxito de los proyectos de cambio sociocultural. De manera más particular se propuso que estos programas debían ampliar la infraestructura educativa, promover la formación de maestras normalistas entre las jóvenes indígenas,

14 Según Hugo Garcés et al. (1965), hasta 1962 se habían abierto 80 escuelas que atendían a 4989 niños. Esta iniciativa de la Misión Andina fue complementada con la labor de la Asistencia Pública que, desde 1948, había establecido varias escuelas que habían atendido a 6520 alumnos.

15 Cabe destacar que entre las resoluciones del Congreso, en lo que se llamó Declaración de Quito, se recomienda ratificar lo ya indicado en el Congreso anterior de instar a que se incluyan dirigentes de comunidades indígenas en estos eventos (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1964, 17).

16 El Congreso emitió 49 resoluciones, de las cuales cuatro se refirieron a mujeres indígenas (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1964). Las restantes se refirieron a reforma agraria, a planes de integración y desarrollo, educación, salud, entre otros aspectos.

así como la alfabetización de las indígenas. Se consideró a las jóvenes como el grupo estratégico para promover el cambio. Desde esta mirada se habló de promover acciones que las involucraran, ya que se las percibió más abiertas al cambio. Se las recomendó como promotoras del desarrollo social y económico de las comunidades, y se sugirió la formación de líderes jóvenes.

Se reconoció que, pese a todas las limitaciones, la mujer es poseedora de valores sociales y culturales muy significativos por lo que se recomendó estimular su preparación, realizar investigaciones y estudios de los patrones sociales que permitan fomentar acciones a favor de la mujer indígena. No se trató de liquidar la cultura indígena, sino que esta población se adaptara a comprender la cultura occidental y que esta, a su vez, se adaptara a la estructura social indígena. Por ello se recomendó buscar en las comunidades a las mujeres que tuvieran influencia pasiva o activa para darles una orientación especial; someterlas a cursos especiales de higiene pero sobre todo buscar su apoyo para que fueran aliadas de los proyectos. Se señaló que los programas de formación deben tomarlas en cuenta porque ellas participan en las faenas del campo y artesanías. Además, se constató que la migración estaba rompiendo la vida familiar y comunitaria, razón por la cual se debían crear nuevas fuentes de trabajo (pequeños proyectos) y colonización dirigida.

Además de reconocer su rol estratégico en el desarrollo, el objetivo era asegurar que las mujeres velaran por el orden familiar que se veía amenazado con la creciente migración masculina (Memoria V Congreso Indigenista Interamericano 1965a). De esta manera se abrió paso a un esfuerzo de regulación de la vida doméstica, junto a un proceso de domesticación de las mujeres. Este proceso aún está en curso.

Reflexión final

Hemos visto que el diseño del Programa Indigenista Andino, una iniciativa internacional que promovió la protección social e integración de los pueblos indígenas de la Sierra y que en Ecuador fue llamado Misión Andina, no previó una acción deliberada para las mujeres. Fueron, en cambio, las prácticas del propio programa las que abrieron un interés por entender

y dar sentido al desarrollo comunitario entre las mujeres. Este capítulo propone que la problematización de la mujer quichua de áreas remotas y rurales de la Sierra se desplegó, a diferencia de lo sucedido con las mujeres urbanas, en el contexto del desarrollo comunitario y no del higienismo de principios del siglo XX. Los ejes de esta preocupación no estuvieron claramente vinculados a la necesidad de contar con una población sana para beneficio de la nación, como en el higienismo. Esta omisión inicial de las indígenas y su reconocimiento tardío da pie para argumentar la existencia de un estado de excepción, un prescindir de las mujeres indígenas, que se despliega en los discursos civilizatorios y coloniales hacia ellas.

Paradójicamente, el cuestionamiento a las mujeres indígenas se articuló a una estrategia explícita para establecer una alianza con ellas para operar los programas de desarrollo. Pero también se propuso propiciar una ruptura de las supuestas barreras al cambio social impuestas a las prácticas y cuerpos de las mujeres indígenas, consideradas como inhibidoras del desarrollo. El ubicar en los cuerpos y las mentes las barreras al cambio replanteó el tema de la colonialidad. Hasta entonces, la colonialidad de los pueblos indígenas de la Sierra había estado asociada a su localización en el territorio rural; era la gobernabilidad de los territorios lo que burocracia estatal intentaba ordenar.¹⁷ Ahora, la estrategia del desarrollo comunitario proponía intervenir la condición indígena establecida en los cuerpos de hombres y mujeres, siendo ellas especialmente imaginadas como representantes y portadoras de esta indigenidad. En esta dimensión, el desarrollo aparece como una retórica interesada no solo en reponer formas de colonialidad, como han argumentado diversos autores, sino como una estrategia para romper y recrear nuevas formas de colonialidad. Estas nuevas formas se basaron en los cuerpos, no en el territorio o la adscripción de la población a un territorio (rural) determinado. Fueron los cuerpos el objeto del cuestionamiento.

¹⁷ En un ensayo publicado hace poco (Prieto 2010) he argumentado que en Ecuador, durante la década de 1930, se hizo una distinción entre indígenas urbanos y rurales. En ese momento, la distinción se fundamentó en la agencia histórica de los residentes en las ciudades, ya que podían recordar a Atahualpa y reconocerlo como padre de la nación. En cambio, los residentes rurales en vez de memoria histórica desplegaban y performaban folclore. Esta asociación de la población indígena con el medio rural se vio reforzada con procedimientos de organización de las poblaciones diferenciadas para los entornos rurales y los entornos urbanos.

El temor a la agencia de las mujeres y su capacidad para desestabilizar los programas de desarrollo comunitario gatillaron la necesidad de intervención de los cuerpos femeninos con el propósito de construir aliadas y aliados para el desarrollo. De alguna manera, volvemos a encontrar en esta retórica una noción de mujeres poderosas, tal como habían sido visualizadas Rosa Lema y Dolores Cacuango. Pero en este nuevo contexto, este poder desestabilizador debía ser pulido y canalizado hacia fines altruistas como la promoción del desarrollo comunitario. Analizaré estos aspectos en los capítulos siguientes.

Capítulo 6

Información para la intervención y regulación

En el capítulo anterior propuse que el desarrollo, como artefacto cultural, permitió abrir la cuestión de la mujer indígena y favoreció nuevas formas de colonialidad y de intervención estatal. Creo, sin embargo, que no basta con indicar la existencia de dispositivos coloniales, sino que es necesario entender sus formas de operación. La capacidad de entender y estudiar a las poblaciones indígenas resulta crítica; en otras palabras, los censos y la compilación de estadísticas son dimensiones cruciales para la operación del estado. Según Talal Asad (2004), el estado adquiere un carácter probabilístico a través de estos procedimientos, en los que los fenómenos ocurren de una manera conjetural, pero también predecible. Es interesante constatar que para el estado y la tecnología del desarrollo los procedimientos censales y estadísticos fueron absolutamente insuficientes. No se logró descifrar y predecir el sentido de las intervenciones en los pueblos indígenas; estos mantuvieron su ilegibilidad. Se requería complementar los datos censales con información que explicara y constatará procesos, eventos y efectos; no solo se debía constatar la probabilidad de su ocurrencia. Fue así que la etnografía se transformó en un procedimiento central para definir el accionar estatal y para observar sus efectos.

El censo de 1950

A fines de 1950, el Ecuador realizó su primer censo moderno de población y vivienda, un censo orientado a proveer información útil para la

intervención estatal.¹ Recordemos que este censo fue un instrumento relevante para alinear un orden doméstico patriarcal y configurar una mirada dual de la sociedad, una sociedad con polos tradicional y moderno. Esto se logró al proponer la existencia de un segmento de población marcada cultural y lingüísticamente; esto es, los indígenas como polo tradicional. Esta información también reforzó la distinción entre la población rural y urbana.

Debates y definiciones

El censo suscitó una serie de polémicas que tuvieron lugar en escenarios globales:² cómo identificar y clasificar a los indios; qué preguntas debían hacerse para recopilar información útil para el mejoramiento de la vida de las poblaciones indígenas, entre otras. Para la identificación se propusieron diversos criterios: la raza, la lengua, la cultura material y la conciencia grupal (Prieto 2004).

Como mencioné, los organizadores del censo usaron como descriptores de la condición indígena, de hogares y personas, la lengua junto al uso de calzado, cama y el tipo de vivienda (República del Ecuador. Ministerio de Economía 1960). La pregunta del idioma, cuyo uso en las entrevistas no queda claro en los documentos de la época, se hizo a los mayores de 6 años.³ Se dividió a la población en monolingüe y bilingüe. Bajo esta

- 1 No consideré los censos de 1962 y 1974, pues no incluyeron preguntas que ayuden a analizar la población indígena. Ello se debió, según Hugo Burgos (1977, 56-7), a que el idioma ya no era un marcador adecuado de las diferencias étnicas. En su texto, este autor, reconstituye el origen étnico de la población usando criterios de residencia. Refuerza así la relación entre indios y territorio rural, a pesar de que su concepto de indio está basado en la noción de colonialismo interno.
- 2 El asunto de cómo capturar la información de la población indígena en los censos se debatió en el Instituto Indigenista Interamericano a propósito de los censos que se aplicaron en los países de América Latina y que contaron con la asistencia técnica del sistema interamericano. Al mismo tiempo, la caracterización de la población indígena se discutió en marco de la OIT a propósito de su preocupación por el estado de marginación de las poblaciones indígenas en los países poscoloniales. Ambas instancias terminaron trabajando con aproximaciones bastante similares las cuales fueron la lengua junto a ciertos marcadores de la cultura material.
- 3 Según una noticia de prensa de la época se habría sugerido que el conjunto de las preguntas del censo las contestara el jefe de familia (“Desplegado del censo nacional”, *El Comercio* 14 de noviembre de 1950). Asimismo, el censo de prueba se aplicó en quichua en las familias quichua-hablantes por

última categoría se agrupó a las personas que hablaban castellano como idioma familiar, pero que también utilizaban una lengua aborigen; o bien a personas que hablaban una lengua aborigen como idioma familiar y castellano en contextos extrafamiliares (República del Ecuador. Ministerio de Economía 1960, 4). A la par de la pregunta sobre la lengua, se registró el tipo de vivienda y el uso de calzado y cama. Este conjunto de atributos complementó el carácter indígena o no de los grupos familiares. Se asumía que la choza, así como la prescindencia de cama y de calzado eran rasgos eminentemente indígenas. Y, por otro lado, la casa sólida, el uso de cama y de zapatos eran atributos no indígenas. Según se verá en el capítulo 6, entre una y otra categoría existía un conjunto de población en transición, evidencia de la aculturación y los afanes de cambio de los y las indígenas. Las expectativas sobre el censo, a decir de algunos observadores de la época, eran conocer quiénes tenían una “vida primitiva” también nombrada como “tradicional”.⁴

Además de clasificar la lengua de la población, el censo, como ya dije, fue una estrategia para normar a las familias indígenas como familias nucleares. Para ello se procedió a silenciar la existencia de proveedores múltiples y a establecer la noción de jefe de hogar. Así, las mujeres indígenas fueron clasificadas como población inactiva y los hogares fueron tipificados según la existencia de un jefe o una jefa de familia.

La población censada fue agrupada en tres categorías: grupos familiares, grupos no familiares y personas solas, confundiendo así la unidad censal con la familia. Los grupos familiares y no familiares tenían jefes. Si bien el instructivo establece que se considerará “jefe” a la persona reconocida como tal por la familia, a renglón seguido se indica que generalmente el jefe es “el marido” (República del Ecuador. Ministerio de Economía 1950, 17-18).⁵ Los grupos no familiares no estaban unidos

maestros, estudiantes, monjas, entre otros. En este ensayo se hicieron también preguntas sobre el vestido y migración temporal que finalmente parecen no haber sido incorporadas al censo (“Primer ensayo se realizó en población de San Pablo del Lago”, *El Comercio* 19 de abril de 1950).

- 4 Luis Aníbal Egas, carta de los lectores, “El censo nacional”, *El Comercio* 26 de noviembre de 1950, 3.
- 5 El problema de la definición de las jefaturas de familia entre la población indígena ha sido analizado en Prieto 1998.

por relaciones de parentesco, pero tenían una estructura jerárquica y correspondían a instituciones como conventos, hospitales y similares. Esta agrupación permitió ordenar a la gran mayoría de la población (sobre el 97%) en estructuras familiares compuestas por jefe, cónyuge, hijos, otros parientes, huéspedes y sirvientes. De esta manera, se admitió en las familias la existencia de miembros emparentados y no emparentados, aspectos relevantes en la vida del país.

Otra estrategia del censo fue representar a la mujer del hogar, la cónyuge, como inactiva. Para definir la población económicamente activa se consideró a las personas mayores de 12 años que declararon al momento del censo tener una ocupación, incluyendo la de familiar no remunerado; y como población inactiva a quienes declararon no tener una ocupación remunerada, incluyendo a las amas de casa y estudiantes (República del Ecuador. Ministerio de Economía 1960, 6). Los resultados obtenidos revelan, sin embargo, que la domesticación de las mujeres no fue total, aspecto analizado más adelante.

Los datos censales, en las décadas siguientes derivaron en la elaboración de la noción de familia indígena como familia tradicional (Jaramillo [1974] 1980), en la cual las mujeres se encontraban domesticadas y sometidas al poder del padre. Pero este modelo de familia tradicional fue disputado. Ya adelanté que las trabajadoras sociales de la Misión Andina, Beatriz Vázquez y Gladys Villavicencio, tenían el criterio de que las mujeres eran deliberantes y participantes en el trabajo familiar no remunerado, aunque eran tradicionales. Este último atributo no era consecuencia de su supuesto sometimiento a la autoridad masculina, sino por ser ellas mismas conservadoras y opuestas a los cambios; las consideraron una frontera que inhibía la modernidad. Ambas perspectivas de la familia indígena, sin embargo, coincidían en otorgarle preeminencia a la mujer en el orden doméstico y en presentarlas como escenario de intervención.

El procesamiento de los datos censales varió según las provincias, si bien se hizo un análisis general para el conjunto de la república. Para Imbabura se tabularon los datos según parroquias y fueron publicados en volumen especial (República del Ecuador 1953). En el caso de Chimborazo,

los datos fueron desglosados por cantones y se distribuyeron en un boletín (República del Ecuador. Ministerio de Economía 1952).

Algunos resultados en Imbabura y Chimborazo

Una de las novedades del censo fue la pregunta sobre el idioma hablado tanto en el ámbito familiar como extrafamiliar. Entre la población mayor de seis años de todo el país, el 13% declaró hablar quichua u otro idioma nativo, ya fuera en calidad de persona monolingüe o bilingüe con castellano.⁶ Sin embargo, esta proporción variará enormemente en las localidades elegidas para el trabajo de la Misión Andina (tabla 4 y gráfico 1). Así el 44% de la población de Chimborazo y el 41% de la población de Imbabura hablaban quichua, siendo la proporción un poco mayor entre los varones de Chimborazo. Ello contradice la frecuente aseveración de que las mujeres retenían mayormente la lengua nativa por su falta de contacto con el “mundo exterior”. Esta afirmación, en cambio, parece comprobarse si se mira la proporción de personas bilingües aborígen-castellano que en su mayoría son hombres (gráfico 1). Para los intelectuales de la época, el monolingüismo era visualizado como problemático, ya que se argumentaba que esta población vivía en aislamiento espiritual y cultural. Pero al mismo tiempo se reconocía que en cada una de las familias, al menos uno de sus miembros hablaba castellano (Rubio Orbe 1956, 246-7), lo que posibilitaba el mantenimiento de relaciones interétnicas.

⁶ Gustavo Alfredo Jácome (1965, 52) comenta la existencia de una categoría de indios castellanos: el que ha aprendido castellano y que tiene un status superior respecto al monolingüe y su mérito es que puede tratar con el blanco. Gonzalo Rubio Orbe (1956), en cambio, los define como indios aculturados.

Tabla 4. Idiomas hablados entre la población de seis años y más, según sexo, 1950

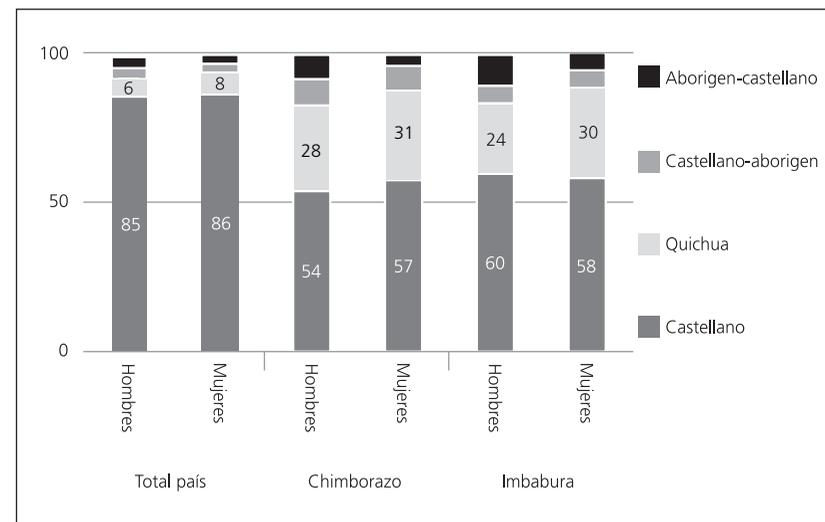
	Total Ecuador			Chimborazo			Imbabura		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
Población monolingüe	1 156 785	1 207 752	2 364 537	71 071	79 871	150 942	47 583	53 867	101 450
Castellano (%)	93,3	91,8	92,5	65,5	65,2	65,3	71,7	66,1	68,7
Quichua (%)	6,6	8,0	7,3	34,5	34,8	34,7	28,3	33,9	31,3
Otros (%)*	0,2	0,2	0,2	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0	0,0
Población bilingüe	107 114	79 889	187 003	15 266	10 913	26 179	9721	7130	16 851
Castellano-aborígen (%)	40,8	50,9	45,1	49,6	67,5	57,0	36,5	49,5	42,0
Aborígen-castellano (%)	45,8	41,7	44,0	47,4	31,0	40,6	60,7	49,5	55,9
Otros (%)	13,5	7,4	10,9	3,0	1,5	2,4	2,8	1,0	2,1
Total	1 263 899	1 287 641	2 551 540	86 337	90 784	177 121	57 304	60 997	118 301
Castellano (%)**	92,7	91,8	92,2	71,1	69,2	70,1	76,0	69,9	72,9
Aborígen (%)**	13,3	13,3	13,3	45,5	42,5	44,0	40,0	41,5	40,8

* Idiomas extranjeros; no está claro si incluye idiomas "aborígenes" que no sean el quichua.

** Manejo del idioma ya sea de manera monolingüe o bilingüe.

Fuente: República del Ecuador. Ministerio de Economía 1960.

Gráfico 1. Proporción de población de seis años y más, monolingüe y bilingüe, 1950



Fuente: República del Ecuador. Ministerio de Economía 1960.

La proporción de quichua hablantes en el ámbito provincial sube enormemente si consideramos las parroquias en las cuales trabajaba la Misión Andina. La tabla 5 indica que en las parroquias seleccionadas por la Misión en Imbabura predomina esta lengua. Asimismo, según el censo de 1950 la población en la zona rural y suburbana de Otavalo, una de las predilectas de dicha Misión, era también mayoritariamente quichua-hablante, excepto San Pablo. Al mismo tiempo, cabe remarcar que esta alta proporción es similar tanto para hombres como mujeres, con la excepción de la parroquia González Suárez, donde predominan las mujeres quichua hablantes.

Tabla 5. Población suburbana y rural quichua hablante según sexo, parroquias del cantón Otavalo, 1950 (% del total)

Parroquia	Hombres	Mujeres
Mariano Egas	98	97
Eugenio Espejo	94	94
González Suárez	65	53
Quichinche	77	73
Ilumán	92	89
San Pablo	37	31
San Rafael	93	91
Total cantón	97	96

Fuente: República del Ecuador, 1953.

Esta mirada de la lengua hablada estuvo articulada a indicadores materiales ya mencionados: el tipo de vivienda, uso de cama y zapatos, procesados como características culturales. Así por ejemplo, la tabla 6 reveló que en Imbabura los jefes de familia que hablaban quichua andaban en su mayoría descalzos y dormían en el suelo.⁷ Por su parte, los jefes que hablaban castellano dormían ya fuera en cama o en tarima. De esta forma se reitera la imagen predominante de que los indígenas iban descalzos. Sin embargo, llama la atención que, según las cifras, un número relevante de jefes que hablaban castellano iban descalzos. Los estereotipos prevalecientes se mezclaban, acercándose a la noción de aculturación en boga en la época, para explicar la existencia de indígenas en proceso de cambio. Estas características culturales también sirvieron para establecer estrategias de mejoramiento del hogar y la vivienda.

⁷ En este procesamiento no existe la categoría de personas bilingües.

Tabla 6. Características culturales de las personas jefes de familia en Imbabura, según sexo, 1950

Categoría	Jefes hombres		Jefas mujeres		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%
Habla castellano, usa zapatos:	6046	23	1732	29	7778	24
duerme en cama, vive en casa	5390		1556		6946	
otras combinaciones	656		176		832	
Hablan castellano, usan alpargatas:	6299	24	678	11	6977	22
duerme en tarima, vive en choza	1099		89		1188	
otras combinaciones	5200		589		5789	
Habla castellano, descalzo	4307	16	1570	26	5877	18
Habla quichua, usa zapatos	10	0	2	0	12	0
Habla quichua, usa alpargatas	931	4	24	1	955	3
Habla quichua, descalzo:	8795	33	1953	33	10 748	33
duerme en el suelo, vive en casa	3602		736		4338	
duerme en el suelo, vive en choza	3456		934		4390	
otras combinaciones	1737		223		1960	
Total	26 388	100	5959	100	32 347	100

Fuente: República del Ecuador, 1953.

Veamos ahora las jefaturas de familia. Las tablas 6 y 7 muestran que existió una proporción importante de mujeres que se definieron como jefas de familia. En el país, los hogares con mujeres que se declararon o que fueron definidas como jefas de familia representan el 18% del total; y, en el caso de Chimborazo e Imbabura, el 16% y 18% respectivamente (tabla 7). Según la misma tabla, se constata que en áreas indígenas son especialmente relevantes los hogares unipersonales con jefaturas femeninas: 49% en Imbabura y 46% en Chimborazo, mientras que a nivel nacional solo representan el 39%. Esta imagen es correspondiente con la centralidad de las mujeres viudas según lo atestiguan los casos legales revisados en el capítulo 3.

Tabla 7. Hogares según tipo y sexo de la persona declarada como jefe, 1950

Tipo de hogar	Ecuador			Chimborazo			Imbabura		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
	Número								
Familiar	481 022	97 999	579 021	37 645	6085	43 730	25 336	4937	30 273
No familiar	546	295	841	14	15	29	10	17	27
Unipersonal	26 229	16 395	42 624	1470	1241	2711	1042	1005	2047
Total	507 797	114 689	622 486	39 129	7341	46 470	26 388	5959	32 347
	% del total								
Familiar	83,1	16,9	100,0	86,1	13,9	100,0	83,7	16,3	100,0
No familiar	64,9	35,1	100,0	48,3	51,7	100,0	37,0	63,0	100,0
Unipersonal	61,5	38,5	100,0	54,2	45,8	100,0	50,9	49,1	100,0
Total	81,6	18,4	100,0	84,2	15,8	100,0	81,6	18,4	100,0

Fuente: República del Ecuador, Ministerio de Economía 1960.

La tabla 8 permite observar la composición de los hogares. Estos estaban compuestos por miembros unidos por lazos de parentesco y una baja proporción de personas que carecían de estos vínculos (huéspedes y sirvientes). Los parientes, sin embargo, no solo eran los integrantes del núcleo familiar principal (padres e hijos/as) sino otros en diversos grados (padres, suegros, hermanos, cuñados, sobrinos, tíos, etc.), lo cual confirma que las familias en Ecuador no tenían el carácter nuclear presupuestado y eran más complejas que aquella imaginada por el censo. En Chimborazo e Imbabura, el 14% corresponden a otros parientes y a no parientes, una proporción algo más baja que el promedio nacional. Estos datos podrían sugerir que existe una estructura familiar particular en Chimborazo e Imbabura, dos provincias con alta proporción de población quichua hablante. Es decir, se confirmaría formas de familia extensas (con parientes) y compuestas (con miembros no parientes), además de unipersonales. Efectivamente, un estudio realizado en Ilumán, en Imbabura (INP e IEAG 1953, 202) trae el ejemplo de la familia Cachimuel-Cáceres compuesta de 11 miembros en la

cual conviven tres generaciones: dos abuelos, dos padres, cuatro hijos, una nuera, una futura nuera y dos *buiñachishca*. Este último término correspondería parcialmente a la categoría de huésped. Se trata de personas que han sido adoptadas ya sea por orfandad, por pobreza, o por nacimiento ilegítimo debido a compromisos que no culminan en matrimonios.

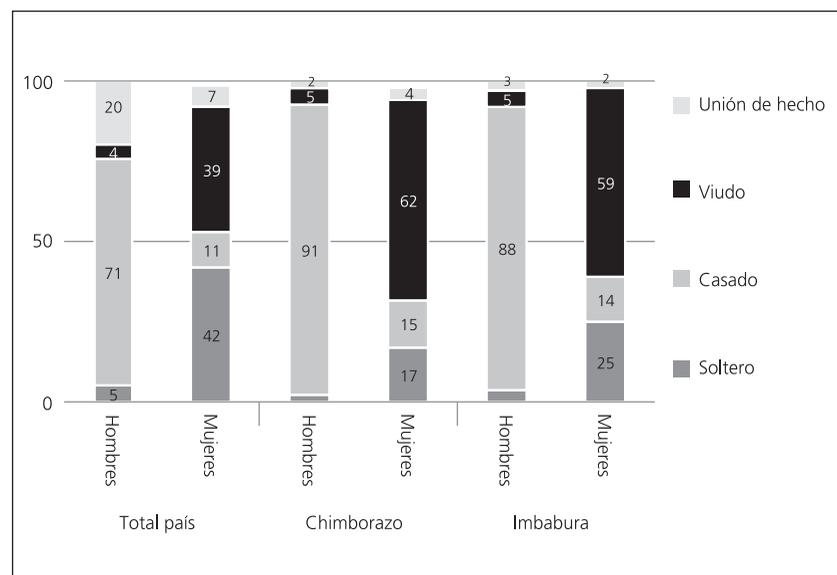
Tabla 8. Población según tipo de hogar, parentesco y sexo, 1950

Tipo de hogar / parentesco	Ecuador			Chimborazo			Imbabura		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
Grupo familiar	1 554 545	1 583 764	3 138 309	105 548	109 318	214 866	70 233	74 247	144 480
Jefe	481 022	97 999	579 021	37 645	6085	43 730	25 336	4937	30 273
Cónyuge	1730	431 856	433 586	68	32 494	32 562	81	23 288	23 369
Hijos	814 991	750 660	1 565 651	55 097	53 373	108 470	36 035	33 970	70 005
Otros parientes	164 015	196 147	360 162	9503	12 800	22 303	6425	8952	15 377
Huéspedes	81 170	69 603	150 773	2246	2209	4455	2049	1903	3952
Sirvientes	11 617	37 499	49 116	989	2357	3346	307	1197	1504
% de miembros del núcleo familiar	83%	81%	82%	88%	84%	86%	87%	84%	86%
% de otros parientes y no parientes	17%	19%	18%	12%	16%	14%	13%	16%	14%
Grupos no familiares	14 029	7795	21 824	200	353	553	93	273	366
Jefe	546	295	841	14	15	29	10	17	27
Miembros	13 481	7500	20 981	186	338	524	83	256	339
Personas solas	26 229	16 395	42 624	1470	1241	2711	1042	1005	2047
Total	1 594 803	1 607 954	3 202 757	107 218	110 912	218 130	71 366	75 525	146 891

Fuente: República del Ecuador, Ministerio de Economía 1960.

Resulta también interesante mirar el estado civil de los y las jefas de familia (gráfico 2). En general, los varones jefes de familia son personas casadas. Esta condición es especialmente notoria en las provincias de Chimborazo e Imbabura. Las uniones de hecho, importantes en el ámbito nacional, son un fenómeno que no parece aplicarse a la Sierra. En el caso de las mujeres, en cambio, predominan aquellas solteras y viudas. El número de viudas jefas de familia es significativo en Chimborazo e Imbabura corroborando lo tratado en el capítulo 3 sobre la presencia de las mujeres viudas en las cortes. Las viudas tuvieron reconocimiento social y mantuvieron su autoridad en la vida familiar. Pero, ¿cómo explicar la alta proporción de jefas solteras, fenómeno que también se expresa a nivel nacional? Esta es una pregunta abierta que demanda revisar nuevas fuentes.

Gráfico 2. Estado civil de jefes y jefas de familia, 1950
(% del total de “grupos familiares”)



Fuente: República del Ecuador, Ministerio de Economía 1960.

En el caso de la jefatura del hogar, el censo domestica a las mujeres casadas al tiempo que reconoce a las viudas y a las mujeres solas en general. Al mismo tiempo, se desdibujan algunos de los espacios de poder de las casadas, como su participación en las decisiones del hogar y en el trabajo. Efectivamente, se domesticó a las mujeres al reducir las a la condición de cónyuges, además de calificarlas como inactivas. Sin embargo, ello no fue un proceso total. Si miramos los datos de la población económicamente activa (tabla 9), en el país el 28% son mujeres. Esta proporción sube en las provincias de Chimborazo e Imbabura, especialmente en los cantones con mayor proporción de población indígena. Por ejemplo en Otavalo, las mujeres representan el 41% de la PEA. Pienso que su trabajo fue registrado, no tanto por la actividad agrícola, sino por la textil. Esta labor tenía un reconocimiento como trabajo productivo femenino, según señalé en el capítulo 3 al tratar las controversias jurídicas. Si bien el censo formaliza y reconoce a una proporción relevante de mujeres como trabajadoras, las subregistra, ya que los trabajos etnográficos de las áreas indígenas insisten en que todas, prácticamente el 100%, tanto adultas como jóvenes, cumplían tareas agrícolas, ganaderas y textiles; es decir, trabajaban en actividades productivas.

En suma, podemos decir que los resultados del censo fueron inconclusos en cuanto a la domesticación analítica de las mujeres indígenas –esto es, su identificación como sujetos pasivos y dependientes–. En efecto, los datos del censo permitieron reconocer a las familias extensas con una amplia gama de miembros parientes, a las mujeres en calidad de jefas de familia y, de manera parcial, su trabajo productivo. En contraste, el proceso de domesticación fue especialmente efectivo en el caso de las casadas con la adscripción del estatus de cónyuge. Sin embargo, ello no da cuenta de los procesos estructurales, ni de los comportamientos de hombres y mujeres y sus bases culturales; no permite predecir adecuadamente las dimensiones políticas –por ejemplo, las relaciones de las mujeres indígenas con el estado– ni tampoco establecer estrategias particulares de intervención.

Tabla 9. Población económicamente activa e inactiva, según sexo, 1950

Cantón	Población activa			Población inactiva		
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total
País						
Total	886 940	349 650	1 236 590	707 863	1 258 303	1 966 167
% del total	72%	28%	100%	36%	64%	100%
Chimborazo						
Riobamba	24 429	11 176	35 605	16 853	32 418	49 271
Alausí	9970	2424	12 394	7789	15 966	23 755
Colta	8638	1030	9668	5959	13 362	19 321
Chunchi	3324	736	4060	3079	5660	8739
Guamote	5029	2403	7432	3756	6402	10 158
Guano	11 032	10 135	21 167	7360	9200	16 560
Total	62 422	27 904	90 326	44 796	83 008	127 804
% del total	69%	31%	100%	35%	64%	100%
Imbabura						
Ibarra	16 898	6489	23 387	13 103	24 673	37 776
Antonio Ante	4650	1558	6208	3530	7107	10 637
Cotacachi	7161	3235	10 396	4617	8743	13 360
Otavalo	13 212	9424	22 636	8197	14 296	22 493
Total	41 921	20 706	62 627	29 447	54 819	84 266
% del total	66%	33%	100%	34%	65%	100%

Fuente: República del Ecuador. Ministerio de Economía 1960.

Etnografías para el desarrollo

A partir de la década de 1940 se realizaron varios trabajos etnográficos centrados en las provincias de Imbabura y Chimborazo. Muchos fueron elaborados a la par de las intervenciones estatales en las comunidades indígenas. El levantamiento indígena ocasionado por el empadronamiento censal en Chimborazo, por ejemplo, llevó al gobierno liberal de la época a pensar que,

al intervenir, el estado requería no solo contar la población, sino realizar estudios antropológicos para encontrar formas de ordenamiento de la vida rural (Prieto 2004). Un observador de la época argumentó, por ejemplo, que no se trataba de contar con un censo de “afirmaciones numéricas exclusivamente, sino de estimaciones culturales” (Garcés 1946, 26). En términos similares a lo señalado por Asad (2004, 286), observo que el estado no logró argumentar sus propósitos de sujeción de la población con una retórica exclusivamente enfocada en imágenes estadísticas. Requería también instrumentos para “leer” las narrativas particulares de las poblaciones indígenas. Los estudios antropológicos e históricos debían proveer estas lecturas.

El gobierno auspició el establecimiento del IEAG, que produjo una serie de estudios monográficos sobre las poblaciones indígenas del país. Asimismo, el Instituto Indigenista Interamericano (III) y su filial ecuatoriana, el Instituto Nacional de Previsión (INP), el Ministerio de Previsión Social y otras instituciones se preocuparon de generar información etnográfica útil para la intervención estatal.⁸ Este material da cuenta de las discusiones de la época y de las miradas de los intelectuales locales sobre cada una de las regiones, las cuales se cruzaron con las miradas provenientes del indigenismo interamericano y de la academia norteamericana. Revisaré los resultados de algunos de estos estudios al detenerme en las regiones de Imbabura y Chimborazo.

Imbabura: diversificación productiva, raza y etnicidad

La región de Imbabura,⁹ de manera especial Otavalo, fue uno de los sitios privilegiados para realizar estudios etnográficos de diversa naturaleza. Estas monografías se refirieron a una región cambiante, aculturada y con un importante potencial de desarrollo con base en la diversificación productiva.

8 Las monografías elaboradas por el IEAG fueron publicadas en la revista *Llacta* del sistema indigenista interamericano y proporcionaron información para diseñar las posteriores intervenciones de la Misión Andina. Igualmente, el Ministerio de Previsión Social contó con la revista *Previsión Social*, que recogió varios estudios sobre la población indígena.

9 Parte de esta sección fue publicada en Prieto 2008. En esta ocasión, amplié la cobertura temporal.

Posteriormente insistiré en que el desarrollo requería fundamentalmente ampliar el acceso de los indígenas a la tierra. El esquema de mejoras económicas estuvo acompañado de cambios en el hogar y en los cuerpos de hombres y mujeres indígenas, aspecto que revisaré en el capítulo siguiente.

La región en la mirada etnográfica

Hacia la década de 1940 se encuentran algunos estudios antropológicos sobre los indígenas de la zona de Otavalo y, en menor medida, sobre la zona de Angochagua-La Rinconada. Estos trabajos fueron emprendidos por intelectuales de la región y agentes del desarrollo, varios de ellos involucrados con la Misión Andina y el indigenismo interamericano. Los escritos se refieren a la heterogeneidad de situaciones en los grupos indígenas, a los cambios y la aculturación, al proceso de conformación de una zona de refugio que estaría propiciando la formación de una nación india, al tiempo que subrayan la necesidad de la intervención estatal para mejorar sus condiciones de vida. De distintas formas documentan tanto las posibilidades de cambio cuanto el mantenimiento de su condición de indígenas, además de la necesidad de que el estado acelere y profundice estos cambios. Estos documentos omiten a las mujeres como agentes diferenciados de la vida comunitaria, pero ellas reaparecen al hablar de la familia, del trabajo y de la higiene. Por su parte, Elsie Clews Parsons (1945) produjo una etnografía que si bien no se enmarcó en las discusiones sobre intervención estatal, cumplió un papel en esta dirección. En efecto, esta investigación sentó las bases para organizar la misión cultural indígena a Estados Unidos encabezada por Rosa Lema, la informante central de Parsons (capítulo 3).

Este conjunto de estudios omite los conflictos específicos de las parcialidades con los hacendados y con las instituciones estatales, tan frecuentes en la época según lo atestiguan las solicitudes enviadas al Congreso, así como las noticias de los periódicos. Sí indican la condición de cuasi esclavitud en que vivían los indígenas de hacienda y la existencia de complejas y tensas relaciones con los blancos. Después de mediados de la década de 1960, los estudios producidos están centrados en el tema de la reforma agraria.

La heterogeneidad indígena. Aníbal Buitrón y Bárbara Salisbury (1945) escribieron un ensayo sobre la región de Otavalo¹⁰ en el cual trazaron la dinámica demográfica de los habitantes del sector. Los diferenciaron según lo que ellos consideraban criterios culturales: la práctica de adscripción racial del Registro Civil local usando las categorías de indios, mestizos y blancos. Esta exploración general e inicial fue profundizada mediante trabajo de campo realizado en diversas parcialidades, especialmente en Quiroga. El enfoque de este nuevo trabajo fue retratar la economía y organización social indígenas (Buitrón 1947, 1950), para lo cual el autor dividió a los indios entre aquellos más o menos libres de los más o menos esclavos. El primer grupo correspondía a las parcialidades y el segundo a la hacienda. Entre los de las parcialidades, diferenció a los que habitaban los valles de aquellos que vivían en las alturas. Buitrón consideró que los primeros disponían del tiempo necesario para desarrollar las industrias caseras, al tiempo que estaban más cerca de la población blanca y mestiza (1947, 56). Como resultado, estos grupos mostraban un nivel de vida económico y social más alto que aquellos de altura. Observó que en los últimos años algunos habían ocupado espacios considerados como exclusivos de los blancos. Estaban empleados de chóferes de tractor o camión, habían sido nombrados tenientes políticos, o bien eran propietarios de pequeñas industrias o comerciantes (Buitrón, “En la sierra ecuatoriana”, *El Comercio*, Sección Viajes y Turismo, 27 de junio de 1950), pruebas de las posibilidades de cambio y mejoramiento de la población indígena.

Buitrón también subrayó que el cooperativismo era la base de la vida social del indio y proporcionaba los pilares de una mayor integración social interna comparada con la de la sociedad blanca. Sin embargo, esta cohesión se rompía en las interacciones con los blancos. En este contexto, el indio se mostraba apocado, silencioso, apático, ya que la experiencia le había enseñado a desconfiar de los blancos (Buitrón 1947, 61; 1950). El autor reconoció que este comportamiento tendía a difuminarse en las parcialidades más desarrolladas y diversificadas. Se esforzó por enfatizar la

¹⁰ Buitrón y Salisbury publicaron un primer artículo en la revista de la *Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía* dirigida por Ralph Beals, quien trabajaría en la zona de Nayón, Ecuador, a fines de la década de 1940.

heterogeneidad existente entre la población indígena y las tensas relaciones con los blancos, identificó factores de cambio positivo (diversificación productiva y cercanía con los blancos) y reconoció sus valores de cohesión social. Buitrón advirtió la necesidad de mejoramiento económico que conduciría a elevar las condiciones de vida de los indios.

Autosuperación del complejo de inferioridad. Además de los factores sociales y económicos presentes en la vida de los indígenas, estos intelectuales señalaron que también intervenían factores psicológicos. Gustavo Alfredo Jácome (1953, 1965), maestro y escritor oriundo de Otavalo, realizó una investigación a inicios de la década de 1950 sobre lo que llamó el complejo de inferioridad de los indios otavaleños. Para ello aplicó una encuesta entre los niños que asistían a la escuela de Peguche y los de otras parcialidades,¹¹ con el propósito de comparar el psiquismo en dos poblaciones. Calificó a la primera (Peguche), como un grupo en proceso de autosuperación; lo que no se observaba en la segunda. Exploró los factores que constituían la identidad indígena indagando sobre la manera en que los niños habían tomado conciencia sobre su condición, la valoración que hacían del indio y del blanco y el contenido de sus sueños.

Este autor argumentó que los indios de Peguche habían iniciado un proceso de autovaloración sustentado en un mejoramiento económico alcanzado sin ayuda externa. Consideró que la gran mayoría de los indios de la región mantenían un complejo de inferioridad y de sumisión frente al blanco debido a su precaria economía.

Su estudio mostró que la condición de indigenidad era considerada por los niños de ambas poblaciones como una creación divina, revelada en la procedencia de sus padres y en los vestidos usados (52% de las respuestas).¹² Constató también que los niños se autoidentificaban como

11 La escuela de Peguche estaba regentada por las religiosas misioneras de La Inmaculada y recibía niños de Peguche y Quinchuquí. Otros niños provenían de Punyaro, la Joya, Pucará y Espejo. Desconocemos si la encuesta fue aplicada a niños y niñas. El autor solo habla de indios, niños y escolares.

12 Se les preguntó “por qué se dieron cuenta de que eran indios” y un 20% contestó “porque mis padres son indios”, un 32% identificó el vestido como explicación. Los restantes adjugaron el idioma, la comida y la residencia rural.

indios en las interacciones con personas blancas intermediarias (maestros de escuela, comerciantes y similares) y que esta comprobación estaba articulada con prácticas discriminatorias, altamente racializadas. Los niños expresaron que se daban cuenta de que eran indios cuando asistían a la escuela y les decían “longo”, o en el momento en que los blancos los trataban como inferiores. Asimismo algunos de ellos establecían esta conexión a través de la imagen que proyectaban sus padres. Sin embargo, el 92% expresó estar satisfecho con su condición de indio pese a las experiencias discriminatorias. Esta respuesta fue más frecuente en la zona de Peguche que en la zona de menor superación personal y económica, de manera que la satisfacción con el ser indio fue leída como un efecto del mejoramiento económico. Al contrario, la insatisfacción fue interpretada como parte del fatalismo que acompañaba al complejo de inferioridad tan extendido en la región. Otro aspecto interesante del estudio de Jácome fue su verificación de que si bien la gran mayoría consideraba al blanco como superior (aunque en Peguche se observaba una leve tendencia a considerar mejor al indio),¹³ los niños no querían ser iguales al blanco.¹⁴ El autor explicó esta paradoja por la impotencia y el conformismo de los indios.

El autor expuso las diferencias entre las dos parcialidades con las preguntas que exploraban sus proyecciones frente a los blancos y a su futuro. Interrogó en qué medida era posible igualarse a los blancos. El 69% de los estudiantes de Peguche pensaba que sí era posible, mientras que solo el 22% de las otras parcialidades imaginó esta posibilidad. El autor explicó estas respuestas por el proceso de aculturación fundado en la rehabilitación económica. Jácome consideró que este factor económico proporcionaba fe y optimismo para nivelarse con el blanco. Una pregunta sobre los sueños, en tanto proyección de su futuro,¹⁵ lo condujo a proponer que los niños de Peguche revelaban un anhelo de superación, mientras que aquellos de la otra parcialidad estaban imbuidos de un sentido de postración.

13 Frente a la pregunta “¿cuál es mejor el indio o el blanco?”, el 80% reconoció la superioridad del blanco, pero en Peguche, el 8% contestó que era mejor el indio.

14 Indagó si quisieran ser de raza blanca y el 70% de ambas parcialidades respondió negativamente.

15 La pregunta fue “¿qué sueña con mayor frecuencia?” En Peguche los niños respondieron que volando y, en las otras parcialidades, en caída libre.

Las preguntas le permitieron a ese autor sustentar el argumento del complejo de inferioridad de los indios, pero también subrayar sus posibilidades de rehabilitación, a partir del mejoramiento económico. Pese a que Jácome reconoció prácticas discriminatorias, resulta interesante que no las propuso como ámbito de intervención y cambio; al igual que en otros estudios, enfatizó exclusivamente en la necesidad del mejoramiento económico de los indios. Incluso Aníbal Buitrón (1958, 14) propuso explícitamente que la discriminación desaparecería conforme mejorara la condición económica y social de la población indígena.

Aculturación y desarrollo. Rubio Orbe (1953, 1956), prolífico escritor otavaleño y director de la Misión Andina, escribió un ensayo en el que intentaba reforzar y legitimar la necesidad de intervención estatal en la región de Otavalo. Posteriormente, realizó un estudio etnográfico en la comunidad de Punyaro. En su primer texto, sus argumentos combinaron aquellos aspectos ya explorados por los pensadores locales. Primeramente, retomó la idea de la heterogeneidad de la población de la región, al mostrar distintas etapas de desarrollo. Señaló que solo unos pocos se encontraban en un positivo proceso de aculturación que no borraba sus atractivas peculiaridades originarias. Este escritor identificó las causas que habían determinado el progreso de este pequeño grupo en Otavalo. Rubio coincidió con Aníbal Buitrón en que los motivos giraban en torno a la cercanía y convivencia con los blancos y mestizos, las relaciones sociales y redes, y la diversificación productiva y comercial. Rubio otorgó especial relevancia a las industrias caseras de tejidos de lana y algodón, confección de sombreros de lana y alpargatas, y tejidos de cestos y objetos de suro y carrizo como factores estratégicos para favorecer el progreso. Constató, sin embargo, que la influencia de la escuela en este proceso había sido muy leve, aunque reconocía su importancia para los indígenas comerciantes y residentes urbanos. El autor enumeró los progresos materiales expresados en el mejoramiento del vestido, la higiene y vivienda. Destacó los así llamados progresos espirituales, para lo cual retomó planteamientos desarrollados por Gustavo Alfredo Jácome. Según su criterio, en el grupo de indígenas aculturados se podía observar la confianza individual y colectiva,

la superación relativa del complejo de inferioridad, inteligencia práctica, optimismo y alegría.

Este proceso de aculturación de los indios de Otavalo era “un bello ejemplo de progreso por acción natural y espontánea...” (Rubio Orbe 1953, 202). Sin embargo argumentó que, si bien el desarrollo económico de este pequeño grupo era significativo, su progreso en términos del nivel de vida era insignificante, brecha que justificaba la intervención estatal. De esta manera, era necesario emprender acciones para canalizar, potenciar y ampliar los cambios mediante la diversificación productiva hacia modernas cooperativas, además de acciones en torno a la higiene y educación. La Misión Andina y otras intervenciones estatales pondrían en marcha este esfuerzo.

El estudio de Rubio Orbe (1956) sobre Punyaro ofrece una mirada menos optimista. La investigación se realizó en una parcialidad mixta –indígena y mestiza– cerca de Otavalo donde predominaban los indígenas. Rubio quería discutir más a fondo los efectos de la convivencia interétnica en los cambios materiales y espirituales de la población. Su estudio de 1956 propuso la idea de que la aculturación había sido un lento y permanente proceso que no necesariamente habría inducido al mejoramiento de las condiciones de vida de los indígenas. Argumentó que la aculturación de la vida material no habría estado acompañada de una aculturación espiritual y cultural. Según el autor, en este último ámbito se tejía la dominación hacia el indígena. Los sectores dominantes, entonces, actuaban para preservar los aspectos espirituales y así poder explotar a los indígenas (Rubio Orbe 1956, 221). En Punyaro, mestizos e indígenas convivían, pero no se integraban debido a la suspicacia, a los preconceptos que cada grupo tenía del otro, al maltrato hacia el indígena, al complejo de inferioridad de la gran mayoría de indios, pero sobre todo a la falta de un liderazgo interesado en el progreso. Dicho autor termina reiterando la necesidad de intervenir en la vida no solo de los indígenas, sino también de los mestizos, para modificar aspectos inhibidores del desarrollo como las supersticiones, el conformismo, el conservadurismo, la monotonía. Dado que varias de estas características eran compartidas por la población mestiza, las intervenciones debían enfocarse hacia los dos grupos y a su interrelación.

Zona de refugio y formación de una nacionalidad indígena. Gladys Villavicencio, quien había sido funcionaria de la Misión Andina, salió a estudiar junto a Gonzalo Aguirre Beltrán en México con una beca otorgada por la OEA y publicó su investigación *Relaciones interétnicas en Otavalo, Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* (1973). Con un interés similar al de Rubio Orbe quería dar cuenta de las relaciones intra e interétnicas e identificar los factores que posibilitaban mantener formas de dominación étnicas y raciales que consideraban a los indígenas como seres abyectos. Pero al mismo tiempo esta autora señaló que los indígenas aculturados, aquellos que mostraban orgullo de ser indios, estarían sentando las bases para crear una identidad étnica positiva.

Las experiencias de desarrollo comunitario habían suscitado una discusión sobre las maneras de romper las formas de dominación étnica que atravesaban a los grupos indígenas. Las limitaciones de acceso a la tierra así como las formas de marginación y violencia cultural estaban en el debate. Una de las preguntas vigentes era: en qué medida el desarrollo comunitario, centrado en el mundo indígena y sin considerar las relaciones con hacendados y mestizos, era eficaz para la modernización y verdadero desarrollo, entendido como integración, de esta población. Este interrogante aparece particularmente relevante a la luz de la extendida hipótesis sobre la existencia de una barrera étnica y racial infranqueable entre indígenas y mestizos —esto es, de una forma espacial de segregación—.

En sus recomendaciones, Villavicencio (1973, 305) subraya que cualquier intervención estatal debe integrar a indígenas y mestizos, sin que ello implique la supresión de la personalidad cultural de los indígenas. Propone una integración basada en la igualdad de oportunidades y en su reconocimiento como ecuatorianos legítimos. La autora estaba tomando posición sobre la necesidad de establecer programas universales, antes que enfocados solo en la población indígena, al tiempo que reconocía la posibilidad de una integración que respetara algunas cualidades de los y las indígenas.

Tierra y campesinos. Otro debate suscitado por la propia intervención de la Misión Andina estuvo vinculado a los factores que mantenían la marginación material de los indígenas. La diversificación productiva había sido

poco fomentada (Dubly, 1969b) y no había llevado a masificar procesos de mejoramiento económico. Al mismo tiempo se constataban embriones de diferenciación social entre los indígenas. En este marco, un estudiante de Agronomía de la Universidad Central, Ramón del Salto (1972), realizó una investigación en la que comparó La Rinconada, donde operó la Misión Andina, con La Magdalena, donde se entregaron huasipungos a los trabajadores de una hacienda. Mediante esta comparación trataba de ver los efectos de la acción de la Misión Andina sobre las condiciones de vida de los indígenas. Esta exploración confirmó que la expansión de la base productiva por efecto de la reforma agraria era más eficaz en mejorar el nivel de vida, medido según los ingresos familiares, que las intervenciones de la Misión Andina. Esto ya había sido anunciado en el informe de evaluación realizado por Alain Dubly (1969c), el análisis que permitió reenfocar la acción de la Misión hacia una intervención complementaria a la reforma agraria. No solo ello: había, a juicio de este evaluador, hambre de tierras entre los indígenas y campesinos y era urgente dar respuestas a estas expectativas. Se argumentaba que existía una fusión espiritual entre la tierra y el indio (Marzal 1963), que requería fortalecerse.¹⁶

Al unir una mirada relacional del problema indígena, como aquellas centradas en las relaciones interétnicas, con otra enfocada en el mejoramiento del acceso a la tierra, se sentaron las bases, desde el punto de vista de la planificación estatal, para realizar intervenciones territoriales de mayor alcance que las dirigidas a comunidades específicas. Estas intervenciones se agruparon bajo el nombre de desarrollo rural y la población involucrada pasó a ser nombrada como campesina antes que mestiza, “morena” (la afrodescendiente) o indígena.

Chimborazo: la erosión de los poderes locales

En esta sección doy cuenta de los estudios etnográficos desarrollados sobre Chimborazo que destacan una preocupación por la erosión de los poderes

¹⁶ Un estudio posterior referido a los efectos de la reforma agraria para construir nuevas bases para la hegemonía en la zona de Angochagua se encuentra en Crain (1989).

locales. En este marco adquieren relevancia para el accionar estatal, a través de la Misión Andina, la educación y varias tecnologías del desarrollo orientadas a la regulación de los cuerpos.

La región en la mirada etnográfica

La producción intelectual sobre esta región creció con la presencia de la Misión Andina. En general, estos trabajos sugerían cursos de acción para las instituciones estatales; denunciaban la carencia de servicios sociales básicos, pero distinguía la existencia de diversas realidades entre los indígenas. Estos intelectuales insistieron en la necesidad de “recentrar” la realidad comunitaria de cara a la jerarquía y poder de los centros urbanos –cabeceras parroquiales y cantonales– que permitía reforzar la existencia de zonas de refugio y de colonialismo interno. Estas reflexiones derivaron en la discusión sobre el carácter de la acción estatal y el sentido de la integración de los indígenas a la nación. En los estudios sobre Chimborazo, al igual que lo sucedido con Imbabura, las mujeres indígenas fueron diluidas bajo la idea de un indio asexuado y genéricamente neutro. Una vez más, la experiencia de Chimborazo nos muestra que ellas aparecen como sujeto diferenciado con las intervenciones de la Misión Andina.

La heterogeneidad de la región. En general, la literatura de la zona asumió una distinción entre indios libres e “indios propios” y subrayó la falta de autonomía de los indígenas producto de la dominación ejercida por la hacienda y otros poderes parroquiales (Peñaherrera y Costales 1957; Mencías 1962; Casagrande y Piper 1969). Incluso la gran mayoría de los indios llamados “libres” aparecían, de una u otra forma, vinculados con el sistema de hacienda. En este marco, varios escritos se refieren a la distribución de los recursos productivos como un mecanismo de liberación de los indígenas, al tiempo que enfatizan la necesidad de establecer un nuevo pacto y trato con los poderes locales. De esta forma, se propusieron intervenciones orientadas a la reforma agraria, a la erradicación de las fiestas locales, a la educación, a la modernización de los tenientes políticos, y, al decir de

monseñor Leonidas Proaño, al “despertar en el hombre sus aspiraciones” (Dubly 1969a, diario de campo Chimborazo).

Esta mirada se complementa con un interés por el territorio. En este sentido, los esposos Costales (Peñaherrera y Costales 1957) ordenaron, en sus escritos, la región y la población según lo que denominaron criterios culturales. Distinguieron un área de mitimaes, una correspondiente a los puruhay y una mestiza o chola. En otro escrito, Alfredo Costales (1953) propone realizar intervenciones diferenciadas para cada área. Para la mitimae proyecta irrigación, relocalización, forestación y cooperativismo; para la puruhay sugiere, en cambio, establecer una reserva territorial y parcelar las tierras de hacienda. Al parecer, este autor busca sentar bases para el desarrollo de un territorio puruhay. Finalmente, excluye de la atención estatal a los territorios cholos. La idea de dicho territorio, de habla quichua, localizado en torno a Riobamba apareció también en los trabajos de Federico Aguiló ([1979] 1985) sobre religiosidad indígena. En cambio, Hugo Burgos (1977) definió este territorio como una zona de refugio.

Sin embargo, hay diferencias sustantivas entre la mirada de territorios culturalmente distintos identificados por los Costales, el enfoque histórico de las parroquias de Casagrande y Piper (1969) y el análisis de las relaciones entre centro y periferia usado por Burgos (1977). En los dos últimos enfoques, lo que queda claro es que la condición de los indígenas es relacional (y no de origen) y se articula mediante vínculos interétnicos, raciales y de clase. Los autores priorizan la necesidad de ejecutar intervenciones supracomunitarias que excedan el universo exclusivamente indígena. Era necesario, no solo fomentar cambios entre la población indígena, sino también entre los tenientes políticos, los hacendados, los curas y otros actores relevantes de la vida indígena.

Descentramiento de la parroquia, colonialismo interno y zona de refugio. La noción de descentramiento del ámbito parroquial aparece en la obra de Jorge Mencías (1962, 128). Este autor propuso la necesidad de que la Iglesia Católica y también la Misión Andina desarticularan el poder del centro parroquial y ejercieran su labor misionera y social a nivel comunitario. La integración parroquial es justamente el problema que

analizan Casagrande y Piper (1969) en la parroquia de San Juan. Con una perspectiva histórica revelan cómo esta parroquia, considerada progresista, descentró sus relaciones con los anejos indígenas al modificarse los roles de los tenientes políticos, los curas, los hacendados y *apus*,¹⁷ quienes al mismo tiempo habían perdido el control sobre la población indígena. Efectivamente, mientras la Iglesia Católica trasladaba su acción misionera a las parcialidades, las haciendas se reducían y desplazaban a los huasipungueros, y el teniente político y los *apus* perdían prerrogativas en cuanto a reclutar mano de obra para las obras públicas y a ejercer funciones de consejería entre los indígenas. Con ello, el entramado de las relaciones entre anejos y cabeceras parroquiales inició un proceso de rearticulación que, al momento del estudio de Casagrande y Piper, no tenía una salida clara. Según estos autores, los campesinos estaban expuestos a una competencia desleal con el mercado, sin formas claras de protección alternativa. Argumentaron que en este nuevo orden el maestro de escuela, asumió, en gran medida, algunas de las funciones de los *apus* y de los curas (consejería), al tiempo que los indígenas esquivaban a los intermediarios locales. Por su parte, las relaciones entre los hacendados y los indígenas se establecían a través del mercado; así, se reorganizó el territorio con criterios más seculares y estatales que incluyeran todos estos elementos. En este marco, la Misión Andina tuvo un importante papel en reforzar y recrear la comunidad usando la Ley de comunas. Colaboró así con el descentramiento de la parroquia, aun cuando su intervención estuviera inscrita en criterios supracomunitarios.

Al parecer la inquietud de Casagrande y Piper por entender los cambios de la parroquia surgió a partir de la divergente respuesta de San Juan y Calpi a la presencia de la Misión Andina. San Juan tuvo una gran apertura hacia dicha Misión. Allí los poderes locales se encontraban más erosiona-

17 Los *apus* eran autoridades indígenas que actuaban como intermediarios de los curas con las comunidades. Según Casagrande y Piper (1969) residían en las cabeceras parroquiales y debían organizar la catequesis y las fiestas a nivel de los anejos. En muchas ocasiones los *apus* también cumplían este rol de intermediarios con los tenientes políticos, colaborando en el reclutamiento de mano de obra para trabajos públicos a nivel comunitario. Hugo Burgos (1977, 368) en cambio propone que los *apus* eran miembros de un linaje superior al de los indios del común y estaban organizados en un cabildo que tenía una jurisdicción parroquial. Los *apus*, al desaparecer sus funciones tradicionales, se han transformado en *cutu*, mestizos de origen indígena.

dos que en Calpi, donde predominaba una organización con base en una diversidad de fuentes de poder (*apus*, párrocos, hacendados y tenientes políticos). En este sentido, la acción de la Misión Andina se desarrolló a la par del reordenamiento de la vida de los anejos indígenas.

La idea de descentramiento se contrapone, en algunos aspectos, a aquella de colonialismo interno desarrollada por Hugo Burgos (1977). Esta última da cuenta de una organización jerarquizada del territorio del tipo de zona de refugio; coloca a la parroquia como el centro del poder local y subraya el lugar dominado que ocupan los indígenas. No obstante, ambos enfoques destacaron el carácter relacional de la situación de los indígenas y su exclusión a partir de consideraciones raciales, culturales o de clase. Lo interesante, sin embargo, es que Burgos estudió la parroquia de Licto. Allí, a diferencia de San Juan, pervivían los cabildos indígenas parroquiales. Por esta razón propone a la cabecera parroquial como el núcleo de la vida indígena, en vez de los anejos circundantes. Sugiere, además, que la Misión Andina estaba colaborando en la desarticulación del cabildo parroquial con la creación de cabildos en los anejos. A juicio de este autor, el cabildo parroquial estaba desapareciendo junto con los *apus*; las nuevas relaciones de explotación las establecían los mestizos con los indios de los anejos a través del compadrazgo y de las chicherías. A partir de estos centros, y no desde los anejos, se tejían las relaciones críticas para los indígenas que, según sugiere este autor, debían ser modificadas por las intervenciones estatales. Finalmente, Burgos alertó en el sentido de que se podrían estar incubando formas violentas de integración social.

Integración: entre lo indígena y lo occidental. Según Dubly (1969a,) la noción de integración fue otro tema que se discutió a partir de la experiencia de la Misión Andina en Chimborazo. Efectivamente, la integración había sido una de las cuestiones centrales del V Congreso Indigenista llevado a cabo en Quito en el año 1964.¹⁸ Al parecer, el punto de divergencia fue lo

18 En este evento, Gonzalo Aguirre Beltrán presentó una ponencia sobre la zona de refugio y desarrollo de la comunidad; Mario Vásquez del Perú habló sobre los comportamientos indígenas frente a la innovación tecnológica; otros autores propusieron a la reforma agraria como la panacea de la integración, mientras otros intelectuales analizaron un conjunto de factores determinantes de la integración tales como educación, acceso a la tierra, religiosidad, entre otros (Rubio Orbe y Atahualpa Martínez, 1965).

que se entendía por integración. Para varios de los practicantes del desarrollo esta se expresaba en la adecuación de los indígenas al mundo “occidental”, mientras otros insistían en que se trataba de mantener algunas de las características positivas del mundo indígena. Este es, justamente, el problema al que aludió Gladys Villavicencio (1968) con la idea de que se trataba de “introducir cambios sin producir desorganización”, ya que consideraba que los programas estatales debían respetar “la organización” de los indígenas, aunque no la definió con claridad. Al mismo tiempo constató que los proyectos de desarrollo modificaban, necesariamente, la organización social de los grupos indígenas. Encuentro una mirada similar en Colón Narváez y Humberto García Ortiz (1965) quienes propusieron la necesidad de restaurar los valores indígenas mientras se extendían algunos valores occidentales. Según estos autores, se buscaba establecer un “estilo cultural nuevo”.

Pero, ¿cómo se compatibilizaban las formas de vida indígenas con los cambios impulsados por el desarrollo? En esta dirección, la misma Gladys Villavicencio propuso una serie de estrategias para minimizar los traumas, pero no resolvió conceptualmente la pregunta planteada, excepto cuando sugería que los indígenas debían definir y ser los agentes de las transformaciones (Villavicencio 1968, 961). Estudiosos y practicantes del desarrollo reconocían la existencia de valores, entre los indígenas, como la solidaridad y el trabajo colectivo, que debían ser potenciados en el marco de las acciones de desarrollo. Lo que no se precisaba, en cambio, era la ecuación entre cambios e indigenidad; esta quedó abierta y sin respuestas conclusivas lo cual dio pie a formas variables e híbridas de cambio social y cultural.

Tal controversia también permitió identificar las resistencias al cambio exhibidas por los y las indígenas. Se señaló, por ejemplo, que la explotación, la discriminación racial, el complejo de inferioridad, eran algunos de los factores que se oponían a las transformaciones propuestas por los programas de desarrollo comunitario (Narváez y García Ortiz 1965, 8-9). Por esta razón se desarrollaron estrategias para mitigar las resistencias al cambio, entre ellas, la incorporación de las mujeres a las intervenciones de salud, educación, mejoramiento del hogar, entre otras.

Lo predecible y lo impredecible

El censo de 1950 revivió el interés por demarcar a la población indígena bajo criterios de lenguaje y cultura material. Al mismo tiempo permitió reforzar la localización de esta población en zonas rurales. El censo también condujo a explorar algunas de sus dinámicas demográficas y económicas, pero sobre todo a configurar una idea de familia como equivalente a las de hogar y vivienda, ambas definiciones instrumentales del censo y aptas para definir a las unidades objetivo de la acción estatal. Pero, como vimos, esta lógica informativa permite pensar y predecir fenómenos, los cuales aparecen con características bastante similares tanto en Imbabura como en Chimborazo. Se trata de un procedimiento que interpreta y homogeniza a la población; desarma, de alguna manera, aquello que es inescrutable; hace legible a la población. Mediante el mismo proceso censal, sus promotores, constataron sin embargo que este tipo de información era insuficiente, pues se requería predecir lo impredecible de los comportamientos de la población indígena. Para ello fue necesaria una comprensión política y cultural de dicha población. Esta entrada fue cubierta por lo que, a la época, se llamaba Antropología y Geografía y que he llamado “etnografías para el desarrollo”.

Esas etnografías proporcionaron una mirada localizada de los fenómenos. Pese a que en ambas regiones, Imbabura y Chimborazo, se tocaron aspectos similares que preocupaban tanto a las élites y pensadores locales como a los emergentes profesionales estatales del desarrollo, las imágenes y representaciones de cada localidad fueron particulares, pues destacaron eventos y procesos que marcaban y producían a sus respectivos sujetos. Por ejemplo, mientras en Imbabura la zona de refugio tenía que ver con la emergencia étnica, en Chimborazo destacaba el colonialismo interno. Mientras el potencial de Imbabura era la diversificación productiva, el de Chimborazo estaba aún por establecerse, ya que la erosión de los poderes locales no había dado pie a nuevas dinámicas productivas ni políticas. De manera que el estado, de acuerdo con la retórica presente en las etnografías, no podía imaginarse universal: era particular, materializado en acciones basadas en la casuística, en el caso, en el evento. Esta información y la mirada local que implica sentarían las bases para la negociación, caso a caso, de los

contenidos de las relaciones entre estado e indígenas; así reconstruiría un *modus vivendi* político del desarrollo.

Esta constatación nos llevaría a preguntarnos en qué medida las tecnologías de conocimiento hacen que el propio estado se niegue a sí mismo, niegue sus propias lógicas constitutivas. Sin embargo, no es posible eludir el mensaje de dominación contenido en la información de los instrumentos demográficos (por ejemplo la domesticación de las mujeres) así como las intervenciones que sustenta, según veremos en el siguiente capítulo. Lo interesante, me parece, es que el tipo de información marca las maneras en que las agencias estatales se encuentran con la población indígena, en general, y con las mujeres, en particular. Mi argumento es que la colonización de los cuerpos indígenas y el desarrollo, como tecnologías políticas, requirieron complementar la información censal con la etnografía y mantener así la lógica de la negociación política con cada comunidad o grupo –un *modus vivendi*–.

Capítulo 7

Huellas de la Misión Andina en los cuerpos indígenas

En este capítulo busco unir varios elementos del argumento de este libro: las maneras en que opera el encuentro entre el estado y las mujeres –delegación, episodios y *modus vivendi*–, la reconstitución de la frontera de la colonialidad en los cuerpos de las mujeres y, finalmente, el deseo de configurar un orden doméstico patriarcal y una maternidad obligatoria y moderna. De manera particular, exploro y analizo las intervenciones y efectos de la Misión Andina, sus huellas, tanto en Imbabura como en Chimborazo, al tiempo que recupero la memoria contemporánea.

Como ya hemos visto, distintas fuentes informan que esa Misión llegó a las comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana y tuvo efectos específicos en la vida de las familias, de hombres y de mujeres. En el caso de ellas, destacaron los esfuerzos por lograr su enrolamiento en el sistema educativo estatal, su acceso a la biomedicina y la formación de auxiliares de salud comunitaria, así como el establecimiento de grupos de mujeres y las visitas domiciliarias para ofrecer demostraciones de higiene y nutrición.¹ En este sentido, los cuerpos de las mujeres fueron el objeto problematizado; los cuerpos expresaron y formularon intervenciones. Objeto de la incursión biomédica, también operaron como bisagras respecto a la pretensión estatal de reorganizar el orden comunitario. Las agencias

¹ Asimismo la Misión Andina introdujo una infraestructura de caminos y puentes, de vivienda moderna, de procesos tecnológicos agropecuarios con base en mejoras genéticas y en la revolución verde, formación en artes y oficios, así como prácticas democráticas y ciudadanas de gestión comunitaria, aspectos fuera del alcance de este capítulo.

estatales y sus delegados pusieron así en los cuerpos de las mujeres su deseo colonizador, civilizador y disciplinario. Creo que no solo se trató de disciplinarlos, como relata Stoler (1995), sino que este intento estuvo acompañado de una constatación: la existencia de comportamientos impredecibles e indescifrables que fueron caracterizados como rudimentarios y necesitados de civilización. Es la imagen de estar frente a otra categoría humana, un elemento constitutivo de la colonialidad en el momento analizado.

Pero al mismo tiempo, la Misión Andina operó a través de delegaciones —a la Iglesia Católica, a las comunidades y a las propias mujeres— que originaron formas culturales híbridas, proceso al que llamo formación de “sujetos parcialmente estatales”. A estas maneras de negociación política particulares, con cada uno de los agentes involucrados en el proceso de desarrollo comunitario, he caracterizado como el mantenimiento de un *modus vivendi* político.

Imbabura: higiene del hogar y de los cuerpos

La Misión Andina introdujo nociones de biomedicina en Imbabura; la higiene del hogar y de los cuerpos fue el eje en el tratamiento de la salud, el bienestar de las personas y el orden comunitario. En esta dimensión, la situación demográfica de la población y la familia, concebida como hogar,² fueron incorporadas en los discursos del desarrollo comunitario.

Mujer, salud y población

Como vimos anteriormente, en los escritos de los intelectuales imbabureños, las indígenas fueron invisibilizadas como sujetos problemáticos particulares. Ellas, en cambio, están muy presentes en el estudio de la antropóloga norteamericana Elsie Clews Parsons, quien ha sido clasificada

2 La familia fue articulada a la noción de hogar entendido como el grupo de personas que cocinan y se alimentan bajo un mismo techo.

como feminista intercultural (D’Amico 2011). Su texto es un tejido de la historia de vida de Rosa Lema, de Peguche, que ya fue comentado en capítulos anteriores. Rosa es representada como un ser especial y poderoso, en proceso de aculturación; ella participaba en la vida económica y política de la localidad. Esta mirada era bastante similar a la desarrollada más tarde, a propósito del conjunto de mujeres indígenas, por Beatriz Vázquez y Gladys Villavicencio (1965). En un texto de 1973, la misma Gladys Villavicencio volvió a visitar el tema de la familia indígena. Argumentó que se trataba de unidades nucleares monógamas que aceptaban entre sus miembros a los hijos casados y que conformaban una unidad económica; repitió el argumento del conservadurismo de las mujeres frente al cambio propuesto por el desarrollo comunitario. Sin embargo, modificó su idea del poderío de las mujeres al indicar que “[L]a autoridad económica y social de la familia indígena es el hombre, quien la representa dentro y fuera de su medio” (1973, 138). Pareciera, entonces, que en esta nueva mirada las mujeres mantuvieron su poderío, pero sujeto a la autoridad masculina. Creo que esta nueva interpretación revela el deseo presente en quienes hacían desarrollo comunitario de construir un orden doméstico patriarcal.

Efectivamente, todas las etnografías incluyeron una y otra vez la existencia de una familia patriarcal al tiempo que se repetían las ideas sobre la armonía; la presencia de valores tales como la fidelidad y el respeto conyugal; la alta cohesión familiar; la inexistencia de prostitución³ y otros males de la vida moderna. Si bien se reconocieron las experiencias sexuales prematrimoniales, no se las consideró nocivas, ya que hacían parte del ritual del matrimonio; es decir, se trataba del matrimonio de prueba que, supuestamente, garantizaba su persistencia.⁴ Pero esta idea de la armonía también fue modificada en este nuevo contexto. Junto a todas las virtudes enumeradas, se registró la aparición de nuevos proble-

3 Sin embargo, Rubio Orbe (1956, 205) reporta que hay referencias al desarrollo de una especie de prostitución.

4 Estas imágenes, sin embargo, se contradicen con aquellas que detallan la existencia de *huiñachishcas*; es decir, personas adoptadas por razones de pobreza, pero también por compromisos prematrimoniales que no prosperan.

mas al observar los efectos de la migración y se propuso que la familia estaba en un proceso de desintegración, evocando el trabajo de Bonifaz (1979), texto revisado en los primeros capítulos de este libro. Según Gladys Villavicencio,

Los adulterios son frecuentes, tanto en hombres como en mujeres, a pesar de la fuerte sanción que ejerce la comunidad indígena. [...] Mujeres abandonadas se unen a otros hombres, sean solteros o casados; hijos abandonados son fruto de las continuas salidas de los hombres al medio urbano (1973, 138-9).

De manera que en la década de 1970 surgió una nueva visión de la familia indígena, la de su desintegración, lo que agregó nueva urgencia a la intervención de los cuerpos de las mujeres. Esta mirada de una familia desintegrada, con efectos morales y en el cuidado de las personas, tenía relevancia especial, ya que una de las inquietudes seguía siendo, al menos para algunos agentes, la reproducción y crecimiento de la población indígena. Los textos en general tocan el tema de manera oblicua.⁵ Como ya dije, se constató que la familia indígena era reducida, particularmente en La Rinconada, una de las comunidades intervenidas por la Misión Andina (Paredes 1966).⁶

Paredes, una trabajadora social especializada en desarrollo comunitario, señaló que durante la década de 1960 (tabla 10) en La Rinconada, el promedio de miembros por familia era menor a la media nacional, aunque mayor a la cifra reportada por Villavicencio. Ella reconoció que la población se incrementó levemente durante los tres años en que se hicieron censos en la localidad. En este lapso actuó la Misión Andina.⁷

5 Un primer estudio sistemático de este problema lo encontramos en Hugo Burgos (1977) en referencia a Chimborazo.

6 Pocos años antes, Rubio Orbe (1956, 365) había denunciado que en el cantón de Otavalo la población indígena estaba decreciendo.

7 Me refiero a censos realizados por Misión Andina para inventariar la situación de la salud en cada comunidad.

Tabla 10. Población de La Rinconada, Imbabura, 1966

Años	Hombres	Mujeres	Total habitantes	Total familias	Miembros por familia (promedio)
1963	100	100	100	s.d.	s.d.
1964	106	97	102	96	4,1
1965	105	107	106	105	4,4

Fuente: Paredes 1966.

Cuidado de los cuerpos. En este contexto de preocupación por la población se inspeccionaron las enfermedades, la higiene y la sexualidad de los y las indígenas pues en los cuerpos se desplegaban prácticas inescrutables reñidas con la biomedicina. Según vimos, existía entre los intelectuales locales la idea de que los y las indígenas tenían una sexualidad muy cercana a la naturaleza. Estas nociones se siguen repitiendo en referencia particular a la zona de Imbabura: por ejemplo, se reafirma la idea de que las mujeres no recibían información respecto a la menstruación y que la asumían como un hecho natural; que el niño campesino no necesitaba instrucción especial sobre temas sexuales ya que su vida, tan ligada a la naturaleza y a la observación, hacía que se percatara por sí mismo de los hechos sexuales (INP e IEAG 1953, 221-2). Pero, al mismo tiempo se empieza a hablar de que hay “vicios ocultos” como la masturbación y la sífilis que, para algunos escritores, habían sido adquiridos en el contacto con los mestizos de Otavalo (Rubio Orbe 1956, 205). Otros señalaban que eran producto de la falta de educación y moral cristiana (Maldonado 1966; Paredes 1966); o, como ya lo dije, los describían como un efecto de la falta de conocimientos y acceso a la biomedicina.

Elsie Clews Parsons tuvo la oportunidad de seguir el embarazo y parto de Matilde, la cuarta hija de Rosa Lema y describió el sistema local de atención de los partos. La antropóloga constató prácticas y creencias en torno a la vida reproductiva indígena y al cuidado de los cuerpos.⁸ Pudo observar,

8 Tristán Platt (2002) ofrece una interesante y fina mirada del parto entre las mujeres quechua de Bolivia. Propone que viven un proceso de confrontación con un feto agresivo que finalmente es expulsado en el parto y que la formación de la persona social solo ocurre con el bautizo ya que el

por ejemplo, entre otros aspectos, que las mujeres hacían sus actividades regulares hasta el momento del parto; que el parto era atendido por familiares; que el alumbramiento podía ser en posición acostada o vertical; que existían procedimientos para retirar la placenta, quemarla y cortar el cordón umbilical; que las madres recibían alimentación especial después del parto; que se daba de lactar al recién nacido por largo tiempo y cuando el recién nacido lo demandaba; y, finalmente, la relevancia del bautizo y de los padrinos para el reconocimiento social del o la recién nacida.

Esa descripción es similar a la realizada en el estudio hecho por el INP e IEAG (1953) en Ilumán.⁹ Allí se confirma que el día del parto no llaman ni a médicos ni a parteras; que las mujeres dan a luz solas, o bien, acompañadas por las madres o el marido; y que, solo en el caso de problemas, acuden a especialistas para acomodar al feto (manteo). Gonzalo Rubio Orbe (1956, 178), destacó que en Punyaro era frecuente que las abuelas atendieran el parto; pero curiosamente registró la existencia de una especialista comunitaria para estos menesteres, Mama M. Huaicupata, aunque no quedan claras sus funciones.

La diferencia entre los textos radica en que la narración del proceso del parto y de la salud materno infantil, hecha tanto por el INP y el IEAG como por otros intelectuales locales, tuvo el propósito de mostrar sus fallencias, antes que demostrar la existencia de un sistema de atención del parto y postparto. En este sentido, se argumentó, por ejemplo, que “[L]os cuidados que prestan al niño desde los primeros días de su existencia son absolutamente defectuosos o nulos; prima el desaseo y hay una completa falta de elementales conocimientos de higiene tanto maternal como infantil” (INP e IEAG 1953, 225-6). Se insistió, en este mismo texto, en que el exceso de trabajo de la mujer compite con la atención que demandan los hijos pequeños, quienes quedaban en manos de sus hermanas; en que la forma de destetar a los hijos e hijas era “bárbara”; que no había un

feto es un ser pagano. Por su parte, Andrew Canessa (2012) reitera que el feto no es humano al describir el proceso de hacerse humano, a través de las prácticas, desde feto hasta su transformación en ancestro.

9 Se trata de una etnografía dirigida por Aníbal Buitrón y en la que participaron Alfredo Costales, Ernesto Renella, Leonor Espinoza, Horacio Uribe y Enrique Rubio.

proceso de enseñanza del control de esfínter, entre otros aspectos. Encontramos una descripción similar en el trabajo de Punyaro hecho por Rubio Orbe (1956, 171-172). Otros estudiosos juzgan directamente la vida de las mujeres diciendo que realizan trabajos “poco conformes con su misión de madres” (Marzal 1963, 8).

Los distintos ensayos enfatizan en el uso de yerbas medicinales y productos adquiridos en las farmacias para la reparación de los distintos males de los cuerpos y el espíritu.¹⁰ Cada hogar solía tener un huerto de yerbas medicinales. Los indios consideraban que estas contenían no solamente poderes curativos, sino también mágicos (INP e IEAG 1953, 233). Los remedios de yerbas y productos comprados eran, por lo general, preparados por las mujeres según tradiciones familiares¹¹ y según el diagnóstico por ellas realizado. Rubio Orbe (1956, 178 y ss.) reitera este aspecto para el caso de Punyaro.

Se distinguían enfermedades localizadas en órganos particulares, de aquellas causadas por el mal aire y similares. Rosa Lema, por ejemplo, reconocía los dolores producidos por el mal aire, los cuales eran curados, familiarmente, con una limpieza de huevos, aunque estos males también podían ser tratados por especialistas comunitarios. Efectivamente los curanderos, término raramente usado en Peguche, también hacían limpiezas con huevos y cuyes.

Según informa Parsons, en Peguche existían al menos cuatro curanderos; la gente distinguía entre aquellos que hacían y curaban brujerías y los que curaban enfermedades.¹² Una de las curanderas era Josefina Terán, hermana de Mesías, el más conocido brujo de Peguche, ambos de padre blanco. Rosa

10 Es importante anotar que la región no contaba con servicios de salud. En la década de 1940, en Otavalo solo existía un dispensario médico atendido por las Hermanas de la Caridad al cual también acudían los indígenas para obtener algunos remedios. De manera particular, Rosa Lema compraba allí ácido bórico para limpiar los ojos de los niños, miel que era usada como laxante para los niños, entre otros productos. El actual hospital de la localidad, San Luis, se estableció recién en 1953. Tampoco existían campañas de vacunación sistemática de los niños y seguían produciéndose epidemias de viruela, por ejemplo. En Peguche no se vacunaban a los niños y en la zona seguían produciéndose epidemias de viruela (Parsons 1945, 64).

11 Un inventario de las yerbas y sus usos se encuentra en Parsons 1945, 63-63; INP e IEAG 1953, 234 y ss.

12 En Peguche vivían cuatro practicantes de sanaciones: Josefina Terán, Pablo Remache, José María Romero y Mesías Terán.

no le había consultado por su parto, sino por unos dolores de espalda posteriores al parto; el diagnóstico fue que solo estaba debilitada, frente a lo cual procedió a realizar una limpia (Parsons 1945, 67). El límite entre curación y brujería era, según Rosa, el uso de la succión para extraer criaturas de cuerpo del enfermo. A su criterio, esto era pecado, contravenía los mandatos de la Iglesia Católica y le generaba temor. Los brujos, como curanderos profesionales, eran capaces de enviar seres contaminantes –culebras, gusanos y pecados– a los cuerpos de otros, los cuales debían ser removidos a través de la succión. La envidia era una de las principales causas de brujería hecha conscientemente para provocar un mal; esto generaba grandes incertidumbres.

Los curanderos también podían adivinar aspectos relacionados con robos, infidelidades, problemas con el trabajo o los negocios, entre otros (Parsons 1945). Los rituales, en general, eran bastante similares entre los distintos practicantes, pero a juicio de Parsons los “más auténticamente” indígenas usaban un altar con piedras, lo cual había sido observado en distintas culturas nativas de América. Según Rosa, unos espíritus que acompañaban en sus funciones a los curanderos les entregaban estas piedras en las montañas.

El informe del INP e IEAG (1953, 223), en cambio, considera que todas las prácticas curativas eran similares y califica indistintamente a los practicantes como curanderos, sabios o brujos. Este y otros trabajos (Maldonado 1966) repiten que la mayor parte de enfermedades se curaban valiéndose de remedios caseros a base de yerbas. Pero cuando tales remedios resultaban impotentes, acudían a los curanderos y brujos. Tanto el texto de Parsons (1945, 73) como aquellos realizados por los estudiosos locales registran que las consultas por asuntos de brujería eran más frecuentes entre blancos que entre indígenas.

En los registros locales destaca, entonces, una descripción del parto como evento familiar, antes que de especialistas. En estos estudios se reitera la imagen de la inexistencia de un sistema de cuidado de los cuerpos entre los indígenas y la necesidad de introducir la biomedicina. Solo así se podría mejorar el crecimiento poblacional. Las acciones de salud científicas redundarían en frenar la mortalidad infantil, incrementar la tasa de nacimientos, mejorar las condiciones de higiene y alimenticias, así como frenar los abortos e infanticidios.

Tabla 11. Ilumán, Imbabura: número de hijos vivos, muertos y abortos, según edad de la madre, 1969

Edad de la madre	Número de madres	Hijos vivos	Hijos muertos	Abortos	Sin hijos
Menos de 25 años	19	28	15	1	3
26 a 30	18	31	25	6	
31 y más	7	28	2	4	
Total	44	87	42	11	

Fuente: Alain Dubly, 1969b.

Parsons (1945, 42) afirmó que Rosa creía que un disgusto o bien no comer lo deseado durante el embarazo podía provocar aborto. El aborto intencional, según el registro de Maldonado (1966) y Paredes (1966, 74), se realizaba mediante el uso de vomitivos para arrojar al feto. Se trataba de una bebida llamada “agua para abortar” que se conseguía en Angochagua. Era proporcionada por una indígena que cobraba entre ochenta y cien sucres más obsequios, y que entregaba dos dosis: una contra el primer pago y otra 15 días después. También se hacían masajes en el vientre para destruir a la criatura, pero cuando el embarazo era ya de dos o tres meses. Rubio Orbe (1956, 350) también registra formas de aborto por maltrato a las mujeres en Punyaro. La existencia de abortos, que bien pueden ser involuntarios, también es reportada en la evaluación de Alain Dubly. En su diario de campo, este autor registra por ejemplo el seguimiento a 44 madres atendidas por la Misión Andina en la parroquia de Ilumán. Según estos datos, las madres tenían un promedio de dos hijos vivos, uno muerto y 0,25 abortos (tabla 11). Estas cifras, obviamente, varían en relación con la edad de la madre.

Cuidado del hogar. Otro conjunto de factores para explicar el escaso crecimiento de la población estaba relacionado con la falta de higiene del hogar y de los cuerpos, así como con la alimentación inapropiada. Abundan las descripciones de la vivienda, de los vestidos y de los alimentos tomados por los y las indígenas. Efectivamente, ya el censo de 1950 había registrado el material de las viviendas, el uso de cama y zapatos. Gonzalo Rubio Orbe (1956, 217-8), en su descripción de Punyaro, subraya que los indios conviven con animales y aves; que prácticamente no tienen utensilios de cocina y

los pocos que disponen son de barro y madera; reitera que no tienen camas ni tarimas y que usan camas colectivas en el suelo. Aníbal Buitrón y John Collier (1949, 62-4) complementan esta imagen con la constatación de que las casas, ya fueran de adobe o tapial, consistían en una sola habitación, sin ventanas, con una pequeña puerta que salía al corredor. El corredor era el centro de la vida familiar (Casares y Cevallos 1963, 18) y era donde solían tener algunas bancas, telares y la piedra de moler. Frente al corredor solía haber un huerto donde se cultivaban las yerbas medicinales junto a algunas legumbres. Se verificaron también diferencias en las viviendas y en el mobiliario entre los propios indios y en comparación con los mestizos (INP e IEAG 1953). En general, el argumento es que las viviendas mostraban falta de ventilación y aseo, hacinamiento de los residentes y sus animales, un fogón contaminante, desorden y caos. Esto las transformaba en un “campo propicio para la incubación y el desarrollo de toda clase de enfermedades y desviaciones físicas y mentales” (Maldonado 1966, 42).

Asimismo, se dice que no había un sistema de procesamiento de basura. Por ejemplo, en Ilumán, el Municipio de Otavalo mantenía un policía municipal que debía mantener la limpieza de la cabecera parroquial. A juicio de algunos observadores, el sistema no servía porque de las casas arrojaban los desperdicios a la calle. Asimismo, el agua estaba constantemente corriendo en los grifos públicos, formándose pozas que eran otra fuente permanente de contagio (INP e IEAG 1953, 158).

El interés por los vestidos era doble: de una parte se los reconocía como un marcador étnico, pero por otro se los describía como primitivos, poco funcionales y fuente de contaminación (INP e IEAG 1953; Rubio Orbe 1956, 172).¹³ La confección estaba en manos de los hogares y se la hacía en telares; pocas prendas eran compradas en el mercado. Si bien algunas personas tenían varias mudas, cada una se la usaba por largo tiempo y sin los debidos cuidados. De allí vendrán las iniciativas de introducir lavanderías comunitarias y máquinas de coser, con el propósito de mejorar la presentación e higiene de la vestimenta.

13 Es interesante constatar que hacia fines de la década de 1930 aparecieron quejas de mujeres en el Congreso por disposiciones del Municipio de Cuenca que prohibió el uso de vestido de bayeta entre las cholos cuencanas (AFL, Asamblea 1937, Caja 3, # 177).

Tabla 12. Imbabura: estado nutricional de los hombres (30 a 39 años)

Componentes	Recomendada	Imbabura
Calorías	2800	1765
Proteínas (grs.)	60	32
Calcio (grs.)	0,7	0,17
Hierro (grs.)	11	17
Vitaminas AUI	4600	427
Tiamina (mgs.)	1,4	0,7
Rivoflavina (mgs.)	1,5	0,6
Niacina (mgs.)	14	13
Ácido ascórbico (mgs.)	70	53

Fuente: Garcés et al. 1965, 90.

La alimentación había sido un tema de interés desde que Pablo Arturo Suárez (1943) realizó su estudio en Otavalo, en el cual argumentó que los indios mostraban mejores índices de nutrición que los mestizos, aspecto que había sido secundado por Aníbal Buitrón y Bárbara Salisbury (1945). Sin embargo, hacia 1960 varios estudios plantearon que los indígenas ingerían una dieta baja en calorías y desequilibrada en sus componentes (tabla 12). Según otros estudiosos, la dieta no solo era desequilibrada, sino que no permitía la reparación de los cuerpos.

El estudio de Maldonado (1966, 45) sobre La Esperanza, otra de las comunidades intervenidas por la Misión Andina, consideró que la alimentación indígena se focalizaba en la energía y no en la regeneración —exceso de carbohidratos y pocas proteínas— y que por ello era inapropiada. Según esta autora se comía, por lo general, colada de maíz o arroz de cebada en las mañanas; tostado, habas secas, arvejas, mote y papas a mediodía en los lugares de la faena agrícola; y colada, nuevamente en la tarde, al regresar al hogar. Solo en las fiestas se ingería carne; la leche se utilizaba para hacer quesos que se vendían junto con las gallinas y los huevos. Justamente, la transformación de los hábitos alimentarios será otro ámbito de intervención de la Misión Andina.

Misión Andina: biomedicina y medicina indígena

En la tabla 13 se muestra que la Misión Andina introdujo prácticas de biomedicina e higiene en el conjunto de su accionar. Se trata así de un proceso de intervención de los cuerpos de las mujeres identificados como portadores de las peculiaridades de la indigenidad y protagonistas de comportamientos impredecibles e inescrutables, reñidos con el cuidado propuesto por la biomedicina. Ello coincidió, por un lado, con preocupaciones por el débil crecimiento de la población indígena y las maneras inadecuadas de gestionar la vida y, por el otro, con la constatación del poderío de las mujeres. La necesidad de controlar sus cuerpos a través de la biomedicina sería uno de los escenarios de transición desde una colonialidad puesta sobre todo en los territorios rurales, hacia los cuerpos indígenas. Nuevamente, los datos nos revelan que los esfuerzos para establecer esta nueva frontera colonial serán altamente disputados e inestables, y que el desenlace de esta intervención resultó en la creación de especialistas comunitarias con experticia en una medicina híbrida, la cual es reputada hoy en día como medicina tradicional.

La Misión Andina inició su trabajo en Imbabura en febrero de 1959. En su diario de campo, Alain Dubly (1969b) registra algunas de las dificultades que dicha Misión tuvo para instalarse en la zona. En una entrevista realizada a Rogelio Jaramillo, director de la oficina provincial –la llamada base– relata que en el área de Carabela hubo un “levantamiento de las brujas”. Esta era una zona reconocida por su rebeldía: tenientes políticos y recaudadores de impuestos solían ser repelidos por los indígenas. Justamente, en esta localidad, cuando la Misión presentó el programa de servicios médicos, “las brujas levantaron a la comunidad”. La explicación de los funcionarios de la institución sobre este hecho era doble: intereses creados por actores locales poderosos y rumores infundados. A juicio del director de la base, en el área existían alrededor de 17 brujas que vivían de las curaciones y tenían un reconocido prestigio. Se rumoraba también que “robarían los niños para venderlos en Estados Unidos”. Frente a este suceso, se pidió apoyo al obispo de Ibarra para desvanecer los comentarios. Según Rogelio Jaramillo, él finalmente se hizo amigo de las brujas¹⁴. Situaciones similares se reportaron en

¹⁴ La experiencia de la Misión Andina en Chimborazo mostró la necesidad de lograr la confianza de los brujos para que colaboraran con el médico y no se opusieran a su trabajo (Mencías 1962, 102).

Tunibamba y en La Compañía. Sobre esta última, se cuenta que mientras se construía la escuela, los indígenas destruyeron los cimientos aduciendo que el lugar elegido correspondía a un cementerio de fetos.

Había la idea de que algunos curas católicos, tenientes políticos y hacendados se opusieron, inicialmente, al trabajo de la Misión Andina, sembrando rumores de diversa naturaleza entre los indígenas: expropiación de tierras por parte del estado, venta de hijos, intromisión de ideas comunistas, entre otros. Según Rogelio Jaramillo, poco a poco las comunidades comenzaron a aceptar la acción del programa.

La Misión Andina, como lo describí, desarrolló actividades múltiples y estableció al menos tres nuevos escenarios en la vida comunitaria: las escuelas, las postas de salud y los clubes femeninos (tabla 13). Al mismo tiempo reforzó y resignificó los cabildos, los hogares y las mingas. Sus acciones se organizaban desde la base provincial. La base de Imbabura inicialmente estaba dividida en tres sectores: Ibarra, que atendía a las comunidades de La Rinconada, Santa Rosa, La Campiña, Paniquindra, Rumipamba y Angochagua; Otavalo, que servía a Quinchuquí, Carabela, Angla, Tunibamba, El Cerotal y El Morlán; y el sector del Chota desde donde se atendía a la población afrodescendiente. Posteriormente, dicha Misión se expandió hacia el sector de Cotacachi. En el período comprendido entre 1959 y 1963 esta base contaba con 11 funcionarios, además de personal comunitario, entre los que destacan para nuestro interés dos trabajadoras sociales, una auxiliar de enfermería indígena y tres profesionales de salud (Misión Andina 1964a, 8).¹⁵ Hasta 1962 se había atendido, según los informes oficiales, a 17 comunidades y a 17 000 personas de manera directa (Misión Andina 1964b, 13); es decir, se habría llegado a un 12% de la población provincial. Hacia 1969 se había incrementado la población atendida al 31% de la población rural y al 35% de las comunidades (Dubly 1969c, 28-39).¹⁶

¹⁵ El establecimiento de especialistas en el desarrollo comunitario es el objeto de un ensayo en preparación que publicaremos junto con Carolina Páez.

¹⁶ Entre 1957 y 1963, la Misión Andina había gastado 2 113 000 dólares americanos, de los cuales, más del 50% provenían del presupuesto general del estado ecuatoriano (Misión Andina 1964a, 19). A partir de este momento sus recursos se incrementaron con un fondo proveniente del Banco Interamericano de Desarrollo. Este aumento de recursos estuvo relacionado con la reformulación de la Misión Andina como programa de desarrollo rural.

Tabla 13. Acciones de higiene en el país y en la provincia de Imbabura (1959-1963)¹⁷

Acción	Imbabura		Total nacional	
	No.	Personas	No.	Personas
Servicio social y mejoramiento del hogar				
Clubes femeninos	10	95	46	418
Clubes masculinos	7	125	31	426
Reuniones clubes femeninos	615			3085
Reuniones clubes masculinos	549			1801
Demostraciones de alimentos	198			1876
Demostraciones vestidos	298			2725
Demostraciones de puericultura	15			759
Viviendas mejoradas	239			2336
Niños atendidos por día con desayuno escolar	24	1080	95	4358
Niños atendidos con almuerzo escolar	0	0	7	349
Atención de casos	140			538
Salud pública rural				
Encuestas familiares	193			767
Encuestas comunitarias	5			29
Visitas comunidades	975			3705

17 A partir de 1964 se reestructuraron los programas de la Misión Andina, de manera que no es posible el seguimiento de sus acciones. Al mismo tiempo se precisó mejor el carácter de las intervenciones. En el campo de la salud hubo acciones de reparación (consultas, hospitalizaciones emergencias); fomento de la salud (higiene materno infantil, educación para la salud); protección de la salud (vacunaciones, control, de focos), y saneamiento ambiental (Misión Andina 1967). Por su parte, el programa de servicio social rural contempló acciones de mejoramiento del hogar, huertos familiares, demostraciones, charlas, visitas, créditos de viviendas y proyectos especiales de los clubes femeninos.

Tabla 13 (continuación)

Acción	Imbabura		Total nacional	
	No.	Personas	No.	Personas
Salud pública rural				
Visitas escuelas	1043			4532
Visitas hogares	1600			8217
Visitas pacientes en hogares	1754			9386
Visitas pacientes en consulta	612			13 022
Hospitalizaciones	205			783
Vacunaciones antivariólica	1793			7055
Vacunaciones de pertusis	455			1280
Vacunaciones triples	689			1079
Vacunaciones antirrábicas	0			389
Tratamientos parálisis intestinal	676			8582
Broncopulmonares	283			5119
Trasmisibles e infecciosas	26			636
Cardiovasculares	211			3227
Dermatitis	246			3701
Hepáticas	134			2336
Auditivas	95			622
Tosferina	43			810
Tuberculosis	26			228
Paludismo	18			222
Conferencias salud y saneamiento	168			2898

Fuente: Misión Andina 1964a.

Las acciones en torno a la salud¹⁸ y al mejoramiento del hogar están articuladas en torno a la idea de higiene. La tabla 13 indica el tipo de intervenciones desarrolladas en estos componentes y permite destacar la introducción de nuevos dispositivos vinculados con la biomedicina en la vida indígena como las vacunaciones, las campañas de salud y saneamiento, la atención y curación de enfermedades tanto de manera ambulante como en la posta de salud, entre otros. Los mecanismos usados para la difusión de estos nuevos conceptos fueron visitas a hogares y escuelas y las demostraciones sobre alimentos, cuidados al recién nacido y el vestido.¹⁹ Asimismo, la atención de casos sociales eran oportunidades para dar consejos a las mujeres. Se introdujeron nuevos especialistas, procedimientos y nombres para las enfermedades y para referir aspectos de la organización social. Así, por ejemplo, la trabajadora social María Esther Paredes (1966) relató sobre una campaña de prevención de sífilis realizada en La Rinconada.²⁰ Se trataba de una comunidad bilingüe que tenía organizado el cabildo, pero en la cual no parece haber existido un club femenino. Se la consideraba una

18 De manera relativamente tardía se elaboró un plan nacional de medicina rural (República del Ecuador, Ministerio de Salud Pública s.f.) que subrayó la alta mortalidad general y materno infantil. Al mismo tiempo se establecieron los déficits de recursos humanos y financieros para poner en marcha un plan de salud en el país que mejorara las tasas de supervivencia.

19 El plan educativo para el mejoramiento del hogar rural en Chimborazo, según una trabajadora social (Jijón 1959, 57 y ss.), incluía higiene personal y alimentación. Se lo implementó a través de talleres dirigidos a mujeres y niños en los cuales se les comunicaban nociones sobre de limpieza del cuerpo para mejorar la salud y ganar dignidad. La necesidad de la higiene se sustentaba en la idea de que las personas que huelen mal ahuyentan a otras personas, en que se trabaja y descansa mejor, en que garantiza la armonía del hogar y en que se controlan los agentes contaminantes.

20 Se debe indicar, sin embargo, que hay constancia de campañas para controlar epidemias que se realizaban de manera muy episódica desde inicios del siglo XX. Estos eran eventos muy rechazados por los indígenas. En general se acompañaban con la presencia de la policía y en muchas ocasiones habían saqueos de animales y de otros bienes. Encontré varias solicitudes de indígenas fechadas hacia 1942 y enviadas al Congreso donde reclamaban el trato recibido por la sanidad y pedían se les dejara mantener sus cuyes, los cuales eran señalados como portadores de peste bubónica (AFL, Caja 238, # 42). Más contemporáneamente, SAREC y otras misiones rurales municipales realizaban campañas episódicas de higiene y específicamente lo que se llamó “dedetización”; el uso de diclorodifeniltricloroetano para prevenir la expansión de piojos, ratas y otros vectores, práctica que la Misión Andina continuó realizando con el apoyo del servicio de sanidad, pero sin apoyo policial. El procedimiento de estas campañas, bajo dicha Misión, consistía en atender primero los cuerpos de los y las niñas en las escuelas y, a partir de allí, seguirlos en sus hogares. En los hogares rociaban el producto en la vivienda, en las camas, en los vestidos (AMM, SA-0345. Informe de la campaña integral de dedetización de la zona seleccionada por la Misión Andina).

comunidad demostrativa por el interés expresado en la intervención de la Misión. La escuela había sido mejorada por el programa, pero carecía de infraestructura sanitaria. Los niños, 59 con asistencia regular en 1962, recibían desayuno escolar apoyado por los padres. Había un pequeño puesto de salud a cargo de una indígena que había sido entrenada en un curso de auxiliares de enfermería (Misión Andina 1962).

La campaña de prevención de sífilis se inició en agosto de 1965 utilizando la información proporcionada por sucesivos censos familiares y tomando muestras de sangre.²¹ Se tomaron muestras a 265 personas, entre 12 y 70 años; es decir, a más de la mitad de la población. El resto se resistió por temor, por dolor, por creer que se vendería la sangre o que su cuerpo se debilitaría (Paredes 1966, 69). Una vez identificados los casos, se inició una campaña educativa a través de visitas familiares y seguimiento periódico. Mediante estos mecanismos se explicaba lo que eran las enfermedades venéreas, cómo se transmiten y cuáles eran sus consecuencias. Este conjunto de gestos y lenguajes eran nuevos para la población.

Hacia 1963 existían solo cuatro clubes femeninos en la zona de Imbabura, un número que creció poco en el tiempo, pese a la importancia que se les otorgaba. Los clubes comunales femeninos perseguían, como objetivo fundamental, la capacitación de las mujeres para su mejor participación en los programas de desarrollo. Según Villavicencio (1968, 955-6), pese a la precaria situación social de la indígena en su comunidad, estos pocos clubes habrían permitido visibilizar sus intereses y tareas en la vida de la comunidad, pero sobre todo habrían sido núcleos de difusión de nuevas prácticas de vestido, alimentación y vivienda, así como escenarios propicios para la formación de lideresas y trabajadoras comunitarias como las auxiliares de enfermería.

Una de esas auxiliares, formada por la Misión Andina, fue Matilde Vega, oriunda de Peguche. Ella trabajaba especialmente en las comunidades de Quinchuquí, Carabuela y Angla y participó en las campañas

21 Con base en estas informaciones se detectó que una amplia proporción de la población sufría de afecciones neuromusculares y neuroarticulares provocadas por el trabajo de alfarería. Asimismo, se reiteró la alta incidencia de parasitosis, bronquitis y anemias (Casares y Cevallos 1963, 15).

de salud, en las vacunaciones, en las demostraciones, en la atención de casos sociales y de quebranto de la salud junto a otros miembros del equipo de salud. Cumplía, además, la función de abrir campo en las comunidades hacia el programa. El largo testimonio²² que presento a continuación permite apreciar el sentido de novedad que acompañaba a los discursos de la misión. Primeramente se refiere a su reclutamiento y entrenamiento:

[...] Llegaron acá a Peguche, entonces ahí le conoció a mi mamacita, a mi papá, y el señor Rogelio Jaramillo trató de convencerles a mis papacitos para que vaya a un curso de enfermería auxiliar en el hospital. Y yo estaba recién en quinto grado, pero ya un poquito adolescente; de 7 años nos ponían a la escuela de 8. Entonces traté. Mi mamacita dijo hijita quieres ir a aprender enfermería y le digo, pero mamita ¿cómo? A Ibarra, dice, hijita. Mi papá también me dijo sí quisiéramos que aprendas para que a nosotros también nos cures. [...] Entonces dije bueno sí me gusta a mí también; no entiendo, pero sí me gusta. Entonces me convenció el señor Rogelio Jaramillo y me dijo mijita usted tiene que aprender; es bonito: va a inyectar, va a atender partos, va a atender a los pacientes que están heridos; de todo va a aprender. Entonces me llevó para Ibarra y me fui. De ahí en el hospital San Vicente de Paúl estuve un año; solamente práctica. Después me salí a trabajar otro año; salí a las comunidades junto al equipo médico y también el coordinador Rogelio Jaramillo me estimaba. Después otra vez se presentó otro curso en Guaslán, en Riobamba. Ahí estuvimos como seis o siete meses solamente; teoría era ahí. Después salimos a las prácticas en el hospital Eugenio Espejo, en los centros de salud, visitas a los barrios. Estábamos hospedadas en el convento Buen Pastor con las monjas. Era muy difícil para nosotros salir [de ahí], así vengan nuestros papás no nos dejaban salir [...] En los conventos ha sabido haber unas ventanas con unos huecos y por ahí hablábamos. Pero asimismo había muchachos, pretendientes. Ellos quisieron ver, pero tampoco pudieron; era difícil. Una vez que ya recibí la práctica, todo eso en el hospital, me encantaba. Cuatro pacientes nos entregaron a cada auxiliar. De aquí de la provincia de Imbabura éramos la Carmencia Luna, la Rosario Bonilla de Calera, una morenita que era la Nelly García; entonces éramos cuatro

22 Entrevista realizada por Carolina Páez el 5 de abril de 2011.

personas y las cuatro nos daban práctica y de ahí las otras en la provincia de Chimborazo, cada cual hacía su práctica, entonces eso me sirvió muchísimo y entonces ya regrese para acá.

Un asunto que llama la atención es el papel delegado a la Iglesia Católica en el proceso de formación. El entrenamiento fue relativamente largo (alrededor de dos años) y sistemático: se trataba de familiarizar al personal comunitario con la lógica del sistema público de salud y de la biomedicina combinando teoría y práctica. Pero no solo se trataba de aprender los procedimientos de la atención pública de salud, de los hospitales y de los dispensarios. La experiencia de trabajo en la Misión Andina fue, además, una oportunidad para el refinamiento:

[...] siempre el señor Rogelio Jaramillo, digamos que sin experiencia, muchachita, él me enseñó a comer con el cubierto; todo eso nosotros en el mundo indígena no sabíamos nada de comer, no sabíamos lo que era cubierto, la cuchara de palo y nada más. Entonces ahí aprendí en un restaurante en Guayllabamba; él me enseñó a comer. Entró y me dio cortando lo que debo comer, cortar así, entonces ahí aprendí.

Más adelante, en la entrevista, Matilde Vega recordó que otro miembro del equipo de la Misión Andina le enseñó a firmar: “él me enseñó que cuando me case debo poner el apellido del marido en la firma”. Pese a su procedencia, la inserción en las comunidades continuaba siendo difícil; al mismo tiempo el trabajo comunitario requería de protocolos que también debió aprender, distanciándose con ello de su origen indígena:²³

Después ya me fui a trabajar, trabajábamos en varias comunidades, pero se presentaba también problemas porque había curas y monjas en las comunidades, no viviendo, pero siempre pasaban por ahí, y siempre ellos eran quienes le decían a la gente que todos los de la Misión Andina son comunistas, que no les permitan entrar en la comunidad. Entonces por eso yo quería ir adelante ya como indígena.

23 El lenguaje de Matilde es especialmente interesante. Se trata de un relato muy ambiguo: en general, no se identifica como indígena; lo refiere en tercera persona; en cambio, se identifica como funcionaria de la Misión Andina. Es en este marco que ella construye un nosotros.

Aparte el señor Rogelio Jaramillo me ha enseñado mucho y me decía: Matico cuando a usted alguien le da de comer en la casa de la familia cuando vamos a visitar, usted tiene que comer todo, no sobre nada, y no espere que le ponga silla sino donde puede debe acomodarse, debe ser muy amable con la gente; cualquier cosita compre y lleve y así y entonces, era con la finalidad de atraer a la gente. Ya me siguieron conociendo, ya nos conocían entonces más confianza tanto a mí como al señor Rogelio Jaramillo porque él hablaba bastante quichua; eso le ayudaba bastante [...]

Tuvimos un paciente que llevamos de ahí [Carabuela] y falleció en el hospital y al otro día venimos a dejarle en el ataúd al muerto, con la azúcar, las velas, el pan, todo. Pero ya vio que llegó muerto y nos siguió la gente. Teníamos el jeep y para allá subimos y ahí nos salvamos. En otro lado, vuelta, asimismo nos siguió la gente echando piedras. En ese tiempo estábamos con la gente del Cuerpo de Paz y los voluntarios. Había gente, familias que no permitían, no les gustaba. Entonces todas esas cosas pasaron; muy feo y claro a mí no me atacaron nadie; a las que atacaron es a la gente mestiza o a extranjeros voluntarios que venían. Pero ellos trabajaban bien, se organizaban y trabajaban en la comunidad...

Matilde se había preparado para atender partos y postpartos, cuidados al recién nacido,²⁴ primeros auxilios, actuar en epidemias y vacunaciones. Recuerda su trabajo comunitario en los siguientes términos:

En ese tiempo hubo muchos piojos, entonces a los niños de las escuelas les llevábamos al río a bañarse, con jaboncito para que les mate los piojos, ¿no?; entonces le bañábamos así. También hubo un rascabonito y esa enfermedad duraba un año. Bueno que a mí nunca me ha dado ni asco ni nada; yo trababa de ayudarles. Me gustaba hacer también el huequito de las orejas de las niñas, de las bebitas me encantaba, y también eso se ha hecho. También se les enseñaba a las mamitas de que hagan las cunitas de carrizo, como una batea [...]. Entonces me encantaba eso de hacer los huequitos de las orejitas, me encantaba envolverles; le enseñaba como hay que envolverle. Eso en el mundo mestizo, los médicos enseñan de otra manera; en cambio, las abuelitas de nosotros envuelven de otra manera a los bebecitos. Entonces también

²⁴ El cuidado al recién nacido comprendía el vestido, la alimentación, baño e higiene (Mencías 1962, 103), entre otros aspectos.

yo cambié eso: cómo tenían que envolverle. Y las mamitas muchas veces sin darles de lactar, pueden morirse los bebitos, podían morirse asfixiados. Por eso es que nosotros les enseñamos para que se haga una canastita como batea, entonces ahí le sabíamos ponerle a la bebita. Así se duerma la mamá, ya si llora la bebita, entonces con el carricito le movía así, entonces dormía. Esas cosas eran experiencias muy bonitas que se han aprendido.

También en el mundo indígena nosotros dormíamos, por ejemplo, en el piso y los cuicitos andando por ahí al lado ¿no?, pasando por las orejas, y también se les ha enseñado a hacer camitas; no camas como ahora que se tiene ya que se compra, se manda a hacer, sino camita de lecheros. Buscábamos los lecheros: seis lecheritos que tengan como arito entonces ahí le poníamos el palito y con el carrizo amarrábamos de ahí la estera y así, entonces tranquilamente los cuicitos andaban, entonces esas cosas aprendieron la gente.

También hacíamos pancito; llegaba bastante el alimento para la gente, en este caso para las madres, para las mujeres embarazadas y para niños también. Llegaba la sémola, el trigo, la avena, llegaba en cantidad la leche en polvo y nosotros cocinábamos en la olla más grande y la hervíamos; hacíamos hervir y cada madre venía con su perolcito de llevar la leche; eran como dos litros le daban a cada una llevaba. También les enseñamos cómo hacer pancito, entonces hacíamos el pancito y todas las mamás llevaban, las ancianitas también llevaban; entonces era una ayuda muy grande.

Había medicina que también llegaba; del apoyo de los Estados Unidos teníamos medicina, y teníamos equipada la oficina como un consultorio; con camita y todo, entonces así ese trabajo se hacía.

Más adelante se le repregunta sobre las actividades de salud comunitarias:²⁵

Carolina: cuando iban a trabajar con las comunidades, con las mujeres, con las mamás, ¿qué nomás había que enseñarles?

²⁵ En Chimborazo, Jijón (1959, 62-3) reportó que como parte del programa de salud se daban enseñanzas de cuidado a la madre y al niño recién nacido. Así por ejemplo, se indicaba que el deber de la madre que va a tener un hijo es alimentarse adecuadamente y procurar comer verduras, frutas, leche y carne. No debe tomar ninguna bebida alcohólica, ni hacer trabajos fuertes en las siembras ni demás faenas que pudieran poner en peligro el buen desarrollo del futuro hijo. Respecto al recién nacido se insistía en la necesidad de darle de lactar, de que duerma en un lugar solo, que su ropa esté limpia, entre otras recomendaciones.

Matilde: cómo deben de lactar, cómo dar de lactar a la bebita, porque muchas veces en nuestro medio, utilizan agua sucia, no utilicen, antes no utilizaban; las carteritas le soltaban aquí [entre los senos]; tienen la costumbre de soltarse adentro. Entonces el busto está sucio y todo está sucio...; todas esas cosas se enseñaban. Cuando se estaba embarazada la misma cosa: cómo tienen que limpiarse el pezoncito para que no tenga ese problema, después cuando nace el bebé, cómo debe darle de lactar y, también, cómo hay que envolverle, cuando es mujercita de una manera, cuando es varoncito de otra manera...

Carolina: y, ¿qué decían las mamitas?

Matilde: las mamitas contentas, contentas porque claro que sabían envolverle ¿no? Decían que cuando se les envuelve con faja crecen bien fuerte; muchas veces se les apretaba mucho; pobrecitos, hecho palo quedaban. Pero sí se les ha enseñado eso con la finalidad de que vayan aprendiendo más que todo el aseo, el aseo...

Carolina: ... ¿el aseo personal, el de la casa?

Matilde: personal, de la casa, todo le hemos enseñado; lo mismo a los hombres. Claro que ellos se bañaban, no era que no se bañaban, pero siempre se necesita la madre que está embarazada tenía que tener su aseo; asimismo la que no esté embarazada. Las mujeres tenemos [...] Muchas veces mi abuelita en el mundo indígena decía hijita, menstruar es más que dar a luz, uno hay que cuidarse, por eso se vuelven ciegas tan pronto, no ven, y le agarra cualquier dolor cuando ya tiene su edad...

Carolina: y ¿cómo había que cuidarse durante la menstruación?

Matilde: ella decía que no hay que meterse la mano, no hay que tener relaciones, ni comer cosas agrias; hay que alimentarse de pollo, comprar o tener pollo de campo, siempre hay que cuidarse decía; y más que todo del frío. Bueno tampoco pueden hacer todo porque no tienen pollo, nada ¿no?, pero sí le hemos enseñado. En este caso, toallas no se han puesto, no había ropita interior, habría pero no se ha sabido; entonces le enseñamos.

Carolina: y ¿cómo se llevaba la ropa interior?

Matilde: no, no, no la ropita interior en este caso, mi mamacita, cuando yo tendría unos seis añitos, ella ya hizo en ese tiempo. Ella compraba en cuanto era un sucre u ocho reales una varita de tela, una varita de algodón; eso cosía y de ahí le ponía el elástico. Como le haría, pero de ahí ya no tenía con ropita interior; a mi mamacita le encantaba. Bueno ella era del

campo, pero ella, con todo, buenos hábitos nos ha enseñado; no hemos tenido sábanas de lujo, pero le gustaban a ella así telitas de diferentes colores y remendar. Buscaba entre los sastres pedacitos de tela. Yo tengo una sábanita, pero está bien viejita, de colores y hacía la sábanita para la cama y sobre sábanita. Y a las mujercitas asimismo como se trabajaba en la Misión Andina se les enseñaba, pero también era difícil el tiempo para decir que compren sábanas, pero se les enseñaba, cómo tejer, tengan lavadito y cobijense. En el campo, la casa no está con tumbado, sin nada; hace frío, con la sábanita tenían frío. Entonces la cobijita; decíamos que tejan, se les daba la idea y se tejía y se cobijaban ¿no? Y a los bebitos no había, o haiga habido pañales lo que sea, pero así: ya los anaquitos viejos, las camisas viejitas se le cortaba y se le envolvía y con eso; ya después salía la tela y compraban la franela. De ahí siguieron acostumbrándose, poco a poco, iban acostumbrándose.

Carolina: y ¿qué decían las mujeres de las cosas que aprendían?

Matilde: ellas decían que estaban contentas porque hay un cambio, entonces ellas estaban contentas aprendieron bastante para seguir orientando a sus hijos e hijas. Ahora ya hay facilidad de las ropitas interiores ya utilizan; ahora ya hay toallas higiénicas, más antes no había pues, no había, y tampoco en el campo, es más difícil; pañal, cualquier telita de algodón se tenía, le enseñábamos como hay que coserle. Entonces así ellas ya aprendieron; ahora ya utilizan todos. Ha habido bastante cambio de lo que había antes, bastante cambio, la misma cosa se les enseñaba en la comida también. Bueno ahora son las verduras que dicen, pero antes la verdura para nosotros era el berrito, el *guacamullo*, el *panlla*, el pimal [o pimental?], berro, el rábano; eso era para nosotros las verduras; la col comíamos en ese tiempo con mi abuelita; las hojitas se le lavaba y se les hacía a tiesto, se le sancochaba, se comía con tostadito; los zambos en los terrenos mismo hacíamos un huequito [...] La comida era más sana ¿no?; ahora ya es difícil, ahora es otro tiempo. La juventud actual ya no quieren tostar, tostadito en tiesto, ya es un cambio grande...

Carolina: y tan sabroso que es... y ¿cuándo, por ejemplo, venían los médicos, llegaban los médicos, al principio la gente iba con confianza?

Matilde: desconfianza había mucho, tenían miedo, por eso es que me llevaban de comunidad en comunidad, en la ambulancia no permanecía solamente claro había otras auxiliares y ya salí, pero yo fui la primerita en la Misión Andina entonces ahí pues nosotros iba primerito y atrás seguía el

personal. De eso yo me acuerdo como le repito del señor Rogelio Jaramillo nos enseñaba mucho, con él íbamos no había ningún problema, entonces venían donde el médico, yo estaba ahí, ahí a mí me avisaban qué le duele, que están todo, yo le decía no tengas miedo ya le voy a avisar, ya le voy a avisar, luego la señora Gladys [Villavicencio] me decía pero no se retirará usted verá...

Carolina: ¿cuáles eran las enfermedades más comunes que tenía la gente?

Matilde: las más comunes, que se tenía eran muchas veces esa enfermedad que era rascabonito, esa les afectó mucho en la comunidad, de ahí vuelta las mujeres embarazadas, a ninguna se llevaba al hospital; todas daban a luz en la casa mismo. Entonces la auxiliar que se quedaba tenía que atenderle el parto, desde que vine de Riobamba de Quito, de la práctica, otra vez me metieron a un curso a la Maternidad [Isidro Ayora] por tres meses para poder atender parto. Entonces ahí veía que les hacían acostar a las mujeres, abierto las piernitas para dar a luz. Bueno a mí no me daba miedo, no me daba miedo, aprendí, pero en nuestro mundo no dan a luz acostadas, sino arrodilladas, pero como yo aprendí acostada que se dé a luz, entonces así quería yo ¿no?, pero no, las mujeres decían no porque nos da miedo, que vergüenza por Dios. Decían señorita Matico, no así, arrodilladita. Entonces con una escalerita se le ponía para que se sostenga cada vez que viene el dolor. Yo le cogía la cabecita y cogía una moneda; la aplastaba y la ponía así (en la región externa de la vagina), y pac salía el guaguüto y no se rasgaba. Entonces ya enseguida, ya le cortaba, le cortaba el ombligo y le dejaba con la pinza colgada. [...] Antes, en nuestro medio, le bañábamos cuando daba a luz, porque nacen medios grasositos, con sangrecita, todo eso no. Ahí teníamos el agua listo, pero el ombliguito le amarraba y de ahí sí a envolverle. La placenta cada vez que le viene el dolor un poquito, a jalarle y si no le salía pronto la placenta, la cebolla le pelábamos y le dábamos que se meta por dentro a la boca; entonces le hacía fuerza para abajo y no he tenido problemas.

Carolina: y, ¿quién acompañaba al parto?, ¿los familiares?

Matilde: bueno no tenía que estar el marido, muchas veces el marido no quiere estar, no la mamá o sino solita. Primero le ponía para que no se ensucie mucho, le ponía plástico en el piso o de no, si no hay plástico, ahora hay muchos plásticos, tenía que poner muchos periódicos. Primero le ponía el periódico en la estera y después una manta negra, después el pe-

riódico, después ya arrodilladita ahí, un mantelito, le tendía ahí. Entonces arrodilladita ahí daba a luz; se mojaba el papel todo o si no se le botaba, y no se le botaba en la acequia o nada, sino que tenía que tener un hueco hecho, con toda la placenta se le ponía en un huequito y se le tapaba con tierra, porque si se le botaba la placenta decían que el guagua se espanta²⁶. Entonces así no se ensuciaba mucho, tranquilamente daba a luz así, entonces por eso me conocen y me han buscado no, de las comunidades, cuando me voy a Carabela me voy a otro lado, señora Matico, cuándo va a venir, vendrá, cualquier consejo me piden...

El trabajo de Matilde en la Misión Andina duró hasta que se casó. A partir de allí tuvo que dedicarse a la familia como lo esperaban los cánones comunitarios. Relata que aplicó lo aprendido con su propia familia, pero le era difícil quedarse sentada y siempre trataba de aconsejar a mujeres de las comunidades. Después de separarse de su esposo, regresó al trabajo comunitario: organizar a las mujeres, atender problemas de salud, combatir la violencia de género y fomentar emprendimientos económicos, entre otros.

El largo relato de Matilde nos revela la hibridez del proceso del parto: una mezcla de nuevos principios de higiene, la presencia de una especialista comunitaria, la exclusión de los maridos, el parto vertical y la preocupación por el espanto en los recién nacidos. De manera que los discursos biomédicos dieron paso a prácticas híbridas entre las cuales destacan las ideas de parteras comunitarias y de parto vertical, lo que se ha difundido como características de una medicina indígena (Vásquez 2013; Quisaguano 2012).

Gladys Villavicencio (1968, 957) argumentó que las acciones en salud habían incidido en la vida comunitaria “pues sus funcionarios de algún modo toman total o parcialmente el rol de los curanderos, comadronas y en algunos aspectos de los brujos”. La intención no era erradicar los practicantes comunitarios, sino pulir sus prácticas y canalizarlas a la formación de especialistas comunitarios de salud, especialmente en la

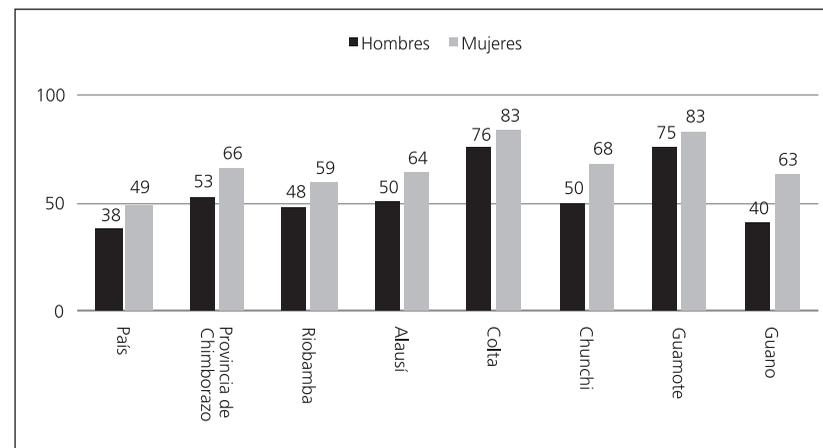
26 Parsons (1945, 44) comenta que para expulsar la placenta se acostumbraba tomar dos huevos crudos o una cebolla cruda. También cuenta que la placenta se enterraba en cualquier lugar, pero no la vinculaba al espanto.

atención de los partos. En este sentido, esta misma autora indica que si bien las auxiliares comunitarias no llenaban el vacío social de brujos y curanderos, hicieron de puentes. Sin embargo, la relación entre practicantes tradicionales y practicantes biomédicos no parece haber sido del todo cordial. Persistirían tensiones y disputas que aun hoy se observan en el sistema de salud intercultural.

Chimborazo: la educación para el hogar

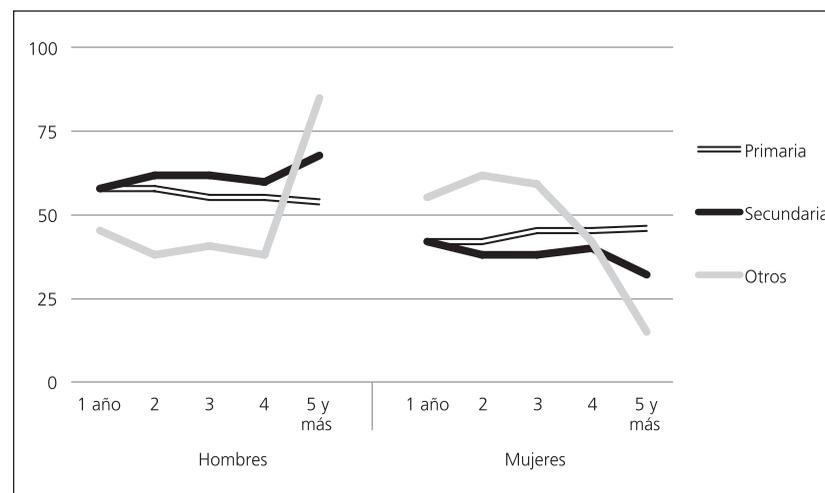
Para el análisis de las huellas de la Misión Andina en Chimborazo he seleccionado la educación como otro campo de acción, que también buscó transformar el cuerpo y las mentes de las mujeres. En los estudios sobre los pueblos indígenas de esta región, al igual que en aquellos sobre Imbabura, las mujeres no son visibles, están ocultas. Sin embargo, el censo de población produjo datos desglosados por género que fueron usados en el manejo del programa. Esta fuente nos ofrece un panorama en el cual destacan altos índices de analfabetismo y bajos niveles de escolaridad entre las mujeres, tanto para el conjunto del país como para Chimborazo (gráficos 3 y 4). La única excepción la constituye la formación profesional y técnica, en la que ellas destacan sobre los hombres. Si bien las tabulaciones del censo de 1950 no permiten observar de manera particular a las indígenas, algunos estudios realizados por las trabajadoras sociales vinculadas con la Misión Andina proponen que ellas presentaban los más bajos índices educativos (Espín 1965). Curiosamente, el analfabetismo era bastante alto entre las mujeres de Guano y Chunchi, parroquias de muy diferente composición étnica. La baja escolarización y el analfabetismo parece haber sido un fenómeno que comprometía a las mujeres de diversa condición étnica y que habitaban en las zonas rurales.

Gráfico 3. Chimborazo: analfabetismo según sexo, 1950 (% del total)



Fuente: República del Ecuador, Ministerio de Economía 1960.

Gráfico 4. Chimborazo: escolaridad (en número de años por nivel) según sexo, 1950



Fuente: República del Ecuador. Ministerio de Economía 1960.

¿Desinterés indígena por su educación? Los intelectuales de la época explicaban de varios modos los bajos índices de escolaridad tanto de la población indígena como de la femenina. Según Jorge Mencías (1962, 39), la baja escolaridad entre las mujeres se explicaba por el generalizado criterio de que “una mujer no debe aprender las cosas que enseñan en la escuela: no es la educación para las mujeres, incluso les sería dañina”. Hugo Burgos (1977, 334) recogió una noción similar cuando argumentó que existía la difundida idea de que se debían casar pronto y que no necesitaban asistir a la escuela. Este criterio conservador patriarcal sobre las mujeres se complementaba, a juicio de varios analistas, con el hecho de que la escuela comunitaria no estaba orientada a las necesidades de las familias campesinas, a su trabajo y a su entorno, lo cual no solo incidía en la escolaridad de ellas sino del conjunto de la población indígena. Otros autores insistieron en explicaciones multicausales respecto a la actitud negativa de los indígenas hacia la escuela: privación socioeconómica, desintegración familiar (por ejemplo, la ilegitimidad y el abandono de los padres), complejo de inferioridad y necesidad de contar con el trabajo de todos los miembros de la familia (Garcés et al. 1965, 85).

Argumentos similares respecto al desinterés por la educación son presentados por Teresa Espín (1965), quien hizo su estudio en Shobol-Llin Llin, y por Helena Jijón (1959), quien hizo su práctica de trabajo social en la parcialidad de El Socorro. La primera agrega como causal el que las mujeres sean entregadas a compadres y personas de los poblados para servir en sus casas a cambio de dinero, en vez de ser enviadas a las escuelas. Se trataría, de alguna forma, de las *huiñachishcas* analizadas anteriormente. Jijón dio cuenta de las dificultades para asistir a la escuela debido a la distancia y a la falta de recursos. Relata que en la zona de El Socorro había una sola escuela rural para servir a los anejos de la zona; llegaba hasta el cuarto grado y tenía una sola profesora. La escuela trajo, efectivamente, un reordenamiento de la vida familiar y comunitaria al marcar la organización del tiempo, el trabajo familiar, las prerrogativas de las comunas, así como nuevas maneras cotidianas del pensar y del hacer.

La extendida noción de que a los indígenas no les interesaba la escuela se contrapone a algunas de las peticiones que se encuentran en el Con-

greso, en las que los indígenas solicitan escuelas para sus anejos.²⁷ Pero en estas peticiones no había un alegato a favor de la educación de las mujeres, sino que se hablaban de los hijos en general. Así por ejemplo, en el marco del conflicto limítrofe con Perú (1941), los indígenas de Gatazo Chico solicitaron apoyo para su escuela argumentando que en el Congreso se había hablado de que el indígena “culto” sería un defensor de la patria. Esta solicitud fue acogida y pusieron como receptor a Manuel María Inca, un indígena de la localidad; sin embargo, un edil municipal decidió apresarlo aduciendo que no tenía las credenciales requeridas y tuvo que dejar su labor. Pidieron, entonces, que la ley obligara a que los receptores fueran de la misma raza que los estudiantes y que los indígenas pudieran acreditarse para ser maestros. Al parecer, esta petición no fue procesada.

La disputa por la educación. En el mismo texto que explora la familia indígena, que presenté en el capítulo 2, Ricardo Delgado (1925) hacía un llamado a educar a los indígenas, no para que se igualaran a los blancos y mestizos, sino para mejorar la eficiencia del trabajo y su integración a la nación. Efectivamente, había una creciente conciencia de que la mano de obra del país era predominantemente indígena y que requería ser cualificada. Pero la agenda de Delgado, un cura que había escrito sobre la mujer moderna y la madre cristiana, era también disputar quiénes debían hacerse cargo de la educación de los indígenas. Para este autor, la preocupación emanaba de las reformas liberales de inicios del siglo XX y el papel asignado al estado en la educación, disputa analizada para el territorio de Quito por Gioconda Herrera (2005). Delgado hizo un llamado al conjunto de la sociedad para emprender una campaña de educación al indígena, pues no era una competencia exclusiva del estado.²⁸ Esta preocupación continuó cuando la Misión Andina intervino en las parcialidades indígenas y comenzó a construir escuelas en las comunidades, pero en un contexto

27 AFL, 1930, Caja 102, No. 64; 1939, Caja 200, s.n.; 1940, Caja 209, No. 86; 1941, Caja 221, s.n.; 1942, Caja 238, No. 72.

28 Ricardo Delgado (1925) fundamentó su propuesta en los valores positivos de los indígenas que podrían ser mejorados a través de la educación; la propuso como un sacerdocio a través de escuelas rurales ambulantes y sedentarias. Esta educación debía basarse en las reglas del cariño, antes que la disciplina.

diferente: el de la paulatina liberación de la población indígena del control paternalista y colonial de los poderes locales.

En un informe realizado en 1959 para la Misión Andina, el párroco de San Luis, Lautaro Viñán, indicó que esta institución podía ser la “salvación de la gente indígena en el plano material, puede levantar al indio de su estado de postración, miseria e ignorancia, pero puede ser su fracaso en el plano espiritual si se prescinde de la Iglesia”.²⁹ Este mismo cura hizo un alegato a favor de la educación religiosa, única forma de preservar el orden moral entre la población indígena. Por ello propuso una alianza entre la Misión Andina y la Iglesia Católica para “custodiar la fe de nuestros queridos indios”. Su propuesta es que los sacerdotes preservaran la “libertad religiosa” y reforzaran la educación cristiana entre los indígenas y que la Misión Andina proveyera la ayuda necesaria para su redención material.

Por su parte, Jorge Mencías, cura y funcionario de la Misión Andina, aseguró que la Iglesia Católica no podía dejarse arrebatar lo ganado en el rebaño indígena y que debía trabajar para rectificar y preservar sus valores religiosos, para lo cual era necesario modificar las fiestas, articular el trabajo religioso con lo social, y formar de manera integral jóvenes mujeres en el Hogar Indígena Nuestra Señora de Guadalupe. De esta manera la educación y la acción de la Misión Andina quedaron fuertemente entretrejidás con los preceptos católicos.

Al mismo tiempo, el temor por la educación laica se agudizó cuando miembros de la Iglesia Católica se preocuparon por los contenidos paganos y orgiásticos de la religiosidad indígena. Efectivamente, el mismo Jorge Mencías (1962) planteó que no bastaba con decir que los indios eran católicos, sino que era necesario entender este catolicismo. En su análisis de los distintos rituales del ciclo de vida, identificó una serie de rasgos paganos, pues son ritos de integración social que no se condicen con los preceptos y dogmas cristianos; estos se repiten sin comprenderlos, mientras los rituales son oportunidades de celebraciones orgiásticas y de excesivos gastos. En este sentido, criticó el sistema de los *apus*

29 AI, Archivo Intermedio: Respuestas a la encuesta sobre comunidades indígenas, firmado por Lautaro Viñán, Caja 139, Registros 891-910.

como intermediarios entre la Iglesia Católica y las comunidades (Mencías 1962, 69), pues ellos eran quienes habían fomentado los contenidos paganos de la religiosidad indígena. Según este cura, era necesario modificar el papel de dichos *apus* en las cabeceras parroquiales y trasladar la educación y evangelización a las parcialidades. Desde esta postura se comprende el productivo encuentro entre la Iglesia Católica y la Misión Andina, ambas interesadas en el reordenamiento de la vida comunitaria, como un objetivo en sí mismo, y en el mejoramiento de la condición indígena. Sin embargo, años más tarde, Federico Aguiló ([1979] 1985) pondría en cuestión este acercamiento a lo religioso al proponer que las prácticas religiosas fueron los símbolos de crítica social y resistencia, así como de cohesión social cuyo valor testimoniaba, según este autor, una indigenidad profundamente humanista.

Misión Andina: ¿por qué educar a las mujeres?

Chimborazo fue la primera base que instaló la Misión Andina en el campo a inicios de 1957. Para llegar a las comunidades, trabajó con la Iglesia Católica, la cual iniciaba el proceso de penetración en las comunidades con actividades de evangelización que estaban en manos de las Hermanas Lauritas³⁰ y de curas parroquiales.³¹ No tengo constancia de levantamientos o rebeliones indígenas rechazando a la Misión Andina, pero los testimonios hablan de que muchas personas no quisieron aceptar “la ayuda” proporcionada por esta institución. Había la idea de que estaban tratando de revertir las tierras comunitarias e individuales al estado. El mismo

30 En los casos de Guabug, Gatazo Grande, El Hospital y La Moya. La misma estrategia en las comunidades Sanguisel Alto, San Bernardo, San Martín de la parroquia Columbe. La intervención de la Misión Andina estuvo presidida por las misiones populares de las Misioneras Lauritas. Así lo recuerda Petrona Ati: “Antes de que trabaje la Misión Andina, las monjitas Lauritas realizaban las misiones. Este era el primer paso. Así hicieron en Guabug y así hicieron en otras comunidades. Cuando yo fui a Sanguisel ahí ya habían estado las Lauritas” (Entrevista realizada por Luis Alberto Tuaza, 2011).

31 Tenemos registro de que los curas parroquiales apoyaban la realización de las encuestas comunitarias requeridas para iniciar el trabajo de la Misión Andina (AI, respuestas a la encuesta sobre comunidades indígenas, Caja 139, Registros 891-910).

Lautaro Viñán, que elaboró un informe para la Misión con la aplicación de encuestas en la zona de San Luis, indicó que cuando el teniente político presentó a los indígenas los beneficios y ventajas de la intervención, estos contestaron que no la querían en sus anejos. Viñán consideró que la resistencia se debía a los rumores, pero especialmente a la idea de que se les podría cambiar la religión, algo que estaba en el aire, tanto por la entrada de grupos protestantes a la zona de Colta, como por las reformas de la propia Iglesia Católica. Este rechazo pervivió en décadas posteriores según lo testimonia Hugo Burgos, quien hizo su trabajo de campo a fines de la década de 1960. Este autor registró, por ejemplo, que un chichero localizado en el camino que va hacia Naubug había oído en su cantina decir a los indios “que la Misión Andina viene a cobrar impuestos de tierras y animales; [que] hace dos años aparecieron aquí con una maestra de cocina y otra profesora del buen vivir” y que en la comunidad les dijeron que se fueran. Otro campesino de Gueseche había contado “nos explicaron que vendrían médicos, enfermeras, señoritas para mejorar la alimentación. Nosotros pensamos que estamos viviendo bien con nuestra *machiquita* [harina de cebada]”. Otra persona del mismo anejo de Guabug razonaba “estamos ciertos que Alfaro nos dejó libertad... vivimos libre [sic] y no queremos que nadie nos moleste. No sabemos cómo ustedes [los investigadores] entraron aquí, mejor lárquense porque todos los jóvenes ya se han terciado el acial... Antes había diezmos... Hoy no conocemos ni ley ni conciencia... No tenemos obligación de pagar nada... No necesitamos que vengan nadie a conversar con nosotros, nada ni nadie... Por aquí morimos del mal aire, pero estamos más felices” (cit. en Burgos 1977, 376). Burgos interpreta esta reacción como parte de un movimiento revitalista y como efecto del reordenamiento de la vida parroquial, que había propiciado un creciente aislamiento de los anejos y la transformación de los viejos *apus* en *cutus*.

Pese al rechazo parcial y prolongado de los anejos, hacia 1962 la Misión Andina atendía tres sectores: 1) San Juan con las parcialidades de Shobol-Llin Llin, Chimborazo, Nitiluisa, Calera-Shobol, Guabug y Pisi; 2) sector de Guaslán-Cajambamba con las comunidades de San Guisel, San Martín, Las Mercedes, Salarón, Pusetus y Corazón de Jesús, y 3) el

sector de San Andrés con las comunidades de Pungal Grande, Yuigán, Langos-San Alfonso, Uchanchi, Balsayán y San José de Juntus. Contaba con un equipo de 29 personas entre las que destacan tres profesores, tres trabajadoras sociales y cinco profesionales relacionados con salud y saneamiento. De esta base dependía además el centro de formación artesanal de Guano y el centro de formación de Guaslán (Misión Andina 1964a). Atendían a 86 comunidades con una población sobre los 40 000 habitantes, el 22% de la población rural (Dubly 1969a, 28). Hacia 1967 se amplió la cobertura con nuevas comunidades estableciendo lo que se denominó la base de Chimborazo Sur, desde donde se atendía a los anejos de Alausí; llegaron a atender 75 comunidades (Misión Andina 1969).

Los informes iniciales del programa reportan como acciones de educación rural la construcción de infraestructura y anexos, así como la instalación de centros de alfabetización (Misión Andina 1964a).³² Pero las escuelas estuvieron acompañadas por otras tecnologías y discursos. Según datos parciales, de tan solo 18 escuelas que funcionaban en Chimborazo hacia 1962, el 56% había sido construido por la Misión Andina. Al establecimiento de las escuelas seguía la operación del desayuno escolar, preparado con el apoyo de los padres (especialmente para el combustible); huertos donde se enseñaba el cultivo de hortalizas y su posterior uso en la alimentación familiar y, en los casos en que no había escuelas, solía funcionar un centro de alfabetización (Misión Andina 1962). Hacia 1967, la institución organizaba las acciones en torno a las escuelas, a los centros de alfabetización y a la orientación pedagógica (tabla 14).

32 Los centros de alfabetización corresponden a centros vinculados a las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE), organizadas por la curia de Riobamba.

Tabla 14. Acciones de educación rural en la provincia de Chimborazo y en el país (1957-1967)

Categoría	Chimborazo	Total país
Escuelas		
Escuelas	55	178
Escuelas con sexto grado	16	56
Profesores	76	271
Alumnos matriculados	3042	11 465
Alumnos asistentes	2321	10 457
Alumnos retirados	44	251
Centros de alfabetización		
Centros	8	38
Profesores	9	40
Matriculados	221	1117
Asistentes	198	974
Retirados	23	128
Orientación pedagógica		
Reuniones con maestros	76	323
Reuniones con padres de familia	96	443
Visitas a escolares	116	658
Clases demostrativas	112	327
Preparación material	48	466
Charlas Centros de alfabetización	20	65
Reuniones con clubes	85	279
Reuniones con comunidad	86	413
Talleres	0	68
Asistentes a talleres	0	82
Anexos		
Biblioteca	3	33
Rincón de lectura	2	48
Rincón de aseso	33	139
Talleres	0	5
Huertos	37	90
Rincón de ciencias	21	61
Desayuno escolar	14	42

Fuente: Misión Andina 1967.

Las acciones de educación rural operaban a través de acuerdos con el Ministerio de Educación y con organismos locales, tanto para la construcción de escuelas como para la dotación de profesores. La Misión Andina tuvo un importante papel en el proceso de universalización de la educación en las zonas rurales; en mantener un interés por la alfabetización de adultos; en la incorporación de los huertos, cambios en la dieta y en las prácticas de higiene, y en la organización de la comunidad. La idea era que las escuelas fueran un eje articulador del desarrollo de la comunidad y de cambio socio-cultural de los y las comuneras (Misión Andina 1967). Además de proveer la infraestructura, la Misión buscaba reorientar la escuela hacia las necesidades de los campesinos y de la población rural, en línea con lo que antes se había conocido como “escuela nueva”,³³ y ahora se llamaba “escuela rural práctica”. Para ello realizaba procesos de formación a profesores, y supervisión y coordinación entre las diversas acciones educativas. La escuela práctica buscaba la integración económica, social y cultural de los y las indígenas, respetando sus “valores intrínsecos”, y debía ser manejada por maestros indígenas especializados (Garcés et al. 1965, 104-5). Desgraciadamente, las propuestas no esclarecen cómo se articula la integración y el respeto de valores indígenas, lo cual abre múltiples alternativas de interpretación. En lo que sigue argumento que esta ambigüedad abre un espacio para el mantenimiento de una autonomía indígena con respecto a los preceptos civilizatorios y colonizadores que acompañaban la educación propiciada por el desarrollo de la comunidad. Sin embargo, esta ambigüedad también abrió las puertas a formas violentas de control de los cuerpos de las mujeres indígenas.

Enrolamiento de las mujeres. ¿Por qué requerían ir a la escuela las mujeres? Beatriz Vásquez y Gladys Villavicencio (1965) habían argumentado que cumplían papeles relevantes en la vida comunitaria y del hogar, pero al mismo tiempo se consideraba que su desempeño materno era inadecuado, por lo cual debían ser educadas. Su capacidad de agencia junto a su pobre

33 Según el programa para las escuelas rurales (República del Ecuador, Ministerio de Educación Pública, 1959), este se basa en la escuela nueva. Las finalidades de esta escuela eran la de fortalecer la conciencia de la ecuatorianidad y el espíritu patriótico; el cultivo de la responsabilidad para robustecer la vida democrática; proporcionar conocimientos y destrezas fundamentales; defender y mejorar la salud; mejorar la vida en el hogar y contribuir al bienestar económico.

desempeño materno inducían a promover su enrolamiento en las escuelas. Asimismo, las mujeres fueron vistas como aliadas de los programas de desarrollo, una garantía de su éxito. Otra trabajadora social, Teresa Espín (1965, s.p), por ejemplo, sostenía que

La mujer influye en todas las actividades del hogar, encauza la educación de sus hijos, es decir su función es decisiva; luego es urgente que los programas de desarrollo eduquen y capaciten a la mujer para desarrollar sus aptitudes, lograr la igualdad de sus derechos cívicos que deben gozar, despertar intereses y hacer de ella un ente útil, ya que solo así conseguiremos una solución a los diferentes problemas [...] y que se ocasionan en su mayoría por la falta de preparación y ubicación de la mujer para desempeñar eficazmente su papel dentro del hogar, la familia, la sociedad, etc.

Esta autora también denunciaba que las mujeres de las áreas rurales del país habían sido olvidadas, lo que les había creado un complejo de inferioridad que no lograban superar y que debía ser combatido. Siguiendo el mismo esquema de Vásquez y Villavicencio, esta autora describió el papel de ellas a lo largo del ciclo de vida de sus hijos e hijas para concluir que la educación que entregaban las madres a sus hijos e hijas era insuficiente y que las mujeres requerían de conocimientos de higiene, organización doméstica, nutrición y salud, para cumplir de mejor manera con sus funciones en el hogar.

Resulta intrigante el por qué la Iglesia Católica tenía especial interés en la educación de las mujeres, interés que se expresó en la instalación de un hogar para señoritas indígenas. Según relata Leonidas Proaño (Dubly 1969a), en las negociaciones iniciales entre la Misión Andina y la Iglesia Católica, esta última presentó a la Misión el proyecto de creación del hogar de niñas en Riobamba. La iniciativa, si bien no fue apoyada directamente por dicha Misión, operó en esos años. Este interés de la Iglesia por la educación de las mujeres pudiera derivar de sus importantes roles domésticos y maternos, pero también de la constatación de que ellas eran relativamente pasivas en las prácticas religiosas. Efectivamente, Federico Aguiló ([1979] 1985, 202-205), propuso que la religiosidad puruhay, configura una imagen femenina de la divinidad (*pachamama* o madre naturaleza), al tiempo

que asigna a las mujeres indígenas roles pasivos y secundarios en las prácticas religiosas; abre, así, me parece, un espacio de especial interés para la educación religiosa de las mujeres. Es decir, el interés de la Iglesia Católica por educarlas es doble: de un lado se fundamenta en sus roles maternos y familiares, y del otro, en su desdibujada y confusa religiosidad.

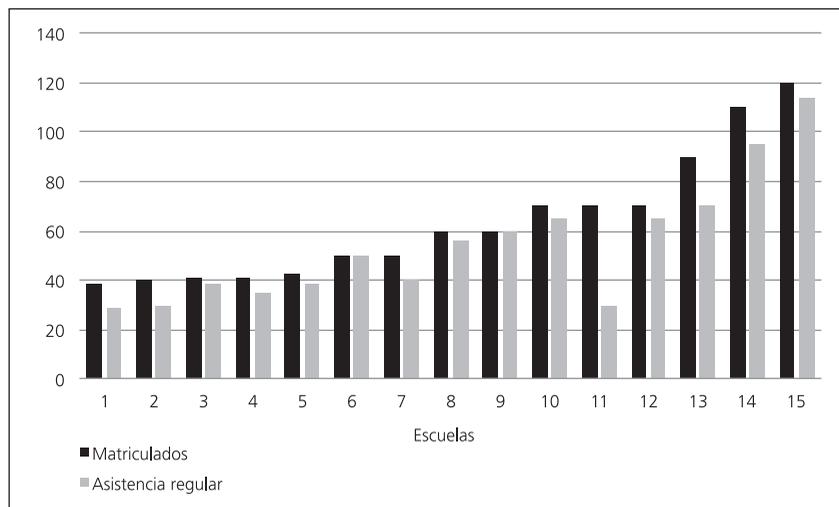
La información de la Misión Andina muestra que la matrícula de las mujeres se incrementó con los años,³⁴ aunque la inasistencia podía ser alta (Dubly 1969a) como puede observarse en el gráfico 5. Varios estudios se refieren a la inasistencia a la escuela tanto de hombres como de mujeres. Hugo Burgos (1977, 331-2), sin embargo, sugirió que la inasistencia solo se observaba entre los indígenas “corporados” (de comunidad) de la zona de Licto donde la escuela fue rechazada. En cambio los indios aculturados de San Juan y Guano la aceptaron y usaron. Según constató este autor, en San Juan se matriculó menos de la mitad de los niños en edad escolar y asistía regularmente cerca del 15% de la población en edad escolar.³⁵ Según este mismo autor, el desinterés por la escuela obedecía a aspectos económicos, como la necesidad de que los niños trabajaran, al hecho de que los profesores no querían ocuparse de las escuelas de indios, y a que la técnica educativa no se compadecía con la realidad sociológica y con el idioma en los anejos indígenas. La trabajadora social Helena Jijón (1959) ya había reparado en esta baja asistencia al indicar que ello se debía a que los y las niñas ayudaban a los padres. Jijón argumentó, además, que los resultados del aprendizaje eran muy bajos por la mala alimentación, por la falta de confianza y el desinterés de los padres en la educación. Para solucionar estos problemas, esta autora propuso que la instrucción primaria debía sujetarse a la realidad rural y a las necesidades de los niños indígenas. Así, por ejemplo, para que una vez culminados los cuatro años “no vuelvan a la cruda realidad sino que la

34 Según Alain Dubly (1969a, 60), hacia fines de la década de 1960, la proporción de mujeres matriculadas en escuelas comunitarias de Imbabura fue del 42%, siendo especialmente relevante su proporción entre los afrodescendientes. Las mujeres indígenas representaban el 37% de la matrícula. En 1932, el Ministro de Educación informó al país que el 35% de la matrícula de las escuelas prediales, que pudieran tener una asistencia de alumnos predominantemente indígenas correspondía a mujeres, mientras que en el conjunto del estudiantado del país correspondía al 41% (República del Ecuador, Ministerio de Educación, 1932).

35 Es curioso, sin embargo, que el propio Burgos (1977, 333) reconoce la existencia de una escuela en Lucero-loma, construida por la comunidad quienes exigen respeto por la educación de sus hijos.

transformen”, en botánica se debía tratar temas de los cultivos y mejoramiento de la agricultura y, en zoología, el cuidado de los animales (Jijón 1959, 41-42). Se miraba la educación como un medio para transformar las mentes y cuerpos de los infantes, así como el manejo del entorno rural y familiar, antes que un mecanismo de movilidad social. En este sentido, se trataría de una educación civilizatoria y colonizadora. Por su parte Dubly (1969a, 60) explicó los malos resultados de la educación por la falta de interés y alta rotación de los y las profesoras, quienes no vivían en la comunidad. En cualquier caso, hoy en día algunas mujeres recuerdan a estas escuelas. “[L]as mujeres por primera vez empezamos a conocer la letra, a acudir a la escuela. Desde ahí, poco a poco los padres aprendieron mandar a sus hijas a la escuela”, sostiene Vicenta Miñercaja de la comunidad de La Moya. Efectivamente, la construcción de escuelas estuvo condicionada a la matriculación de las mujeres (Vásquez y Villavicencio 1965, 5). Existió así un acuerdo, no siempre explícito, entre la Misión Andina y las comunidades en el sentido de que las familias debían enviar a las mujeres a la escuela.

Gráfico 5. Chimborazo: estudiantes matriculados y con asistencia regular, 1962 (15 escuelas)



Fuente: Misión Andina 1962.

Pese a las limitaciones en la escolarización femenina, la escuela generó un sentido de pertenencia al país (Burgos 1977, 330), al tiempo que intentó reordenar en la vida rural la alimentación y la higiene, y abrir nuevas prácticas relacionadas con los roles de hombres y mujeres en la vida familiar y comunitaria. De esta manera se plantea muy tardíamente la necesidad de la educación entre las indígenas. Se lo hace en términos bastante similares a cómo se había argumentado la educación para las mujeres urbanas a partir del liberalismo: conforme a su calidad de madres y como responsables del orden doméstico. Pero, a diferencia de estos procesos de modernización y de creación nacional estudiados para la ciudad de Quito por Ana María Goetschel (2007), la educación de las mujeres indígenas estuvo atravesada por una situación colonial expresada en distancia cultural y de lengua entre maestros y educandos. Las y los maestros se instalaron como garantes de un proceso de desarrollo cargado de discursos civilizatorios, sexistas, paternalistas y racistas, propios de la colonialidad.

Higiene, nutrición y buenas costumbres. Un interés sobresaliente en la escuela era que los profesores proporcionaran a sus estudiantes conocimientos de nutrición e higiene. En esta perspectiva, la Misión Andina entrenó a profesores y profesoras rurales. En 1960, por ejemplo, se desarrolló un curso para 50 maestros de sus zonas de influencia. Este curso reforzó temas de salud pública incluyendo aspectos de saneamiento ambiental, higiene escolar y dental, enfermedades transmisibles, nutrición y educación alimentaria, mejoramiento del hogar, vivienda y alimentos, entre otros aspectos. Es plausible pensar que los contenidos y propósitos de estos asuntos fueran similares a aquellos aplicados en la educación laica del país en décadas pasadas, orientados a crear sujetos disciplinados (Goetschel 2007). Esta autora comenta, por ejemplo, algunos de los contenidos del difundido texto escolar *Hogar y escuela* donde se aconsejaban prácticas tales como “respirar el aire puro, ventilar las habitaciones, el lavado del cuerpo y de las manos antes de las comidas, la vacunación regular, la visita al médico y al dentista, así como tratar de prevenir y evitar la transmisión de enfermedades” (2007, 126). En los años de la Misión Andina, se incorporaron nuevos productos alimenticios como los enlatados (carne, leche, entre otros) distribuidos por

varias instituciones internacionales como recompensa de las mingas. Se distribuyeron también verduras y legumbres, cereales como el arroz y pan de harina de Castilla, todo lo cual parece haber sido considerado parte del buen vivir por los discursos de esta institución.

Esos contenidos, discursos y prácticas fueron transmitidos tanto por establecimientos educacionales estatales como católicos. Ana María Goetschel (2007, 129-133) establece, sin embargo, algunas diferencias entre los contenidos de los textos difundidos y elaborados por el Ministerio de Educación, respecto de aquellos preparados por representantes de la Iglesia Católica. Uno de los puntos destacados es que los textos religiosos subrayan “los defectos y virtudes morales” de los educandos –la cólera, la vagancia, la docilidad, entre otros– para promover la moral y buenas costumbres. Sin embargo, ambos tipos de textos comparten el uso de estereotipos de género en sus contenidos, en referencia al cuidado del hogar y al trabajo (Goetschel 2007, 133-136).

La educación laica y religiosa quedó, como vimos, muy imbricada en la actuación de la Misión Andina en Chimborazo. La Iglesia Católica³⁶ seleccionaba algunas jóvenes de los anejos para que estudiaran en el Hogar de Nuestra Señora de Guadalupe, en Riobamba, en calidad de internas. El propósito era cambiar hábitos y costumbres de manera que, cuando volvieran a sus hogares en los anejos, pudieran incidir también en la modificación de prácticas alimenticias e higiénicas, interviniendo con ello en los cuerpos y en la vida del hogar. Al decir de Jorge Mencías (1962, 148):

Queremos, ante todo, que sea un centro de formación integral para las jóvenes indígenas en el que eleven su nivel de cultura, al mismo tiempo que asimilen mejores hábitos de vida, enciendan en su alma deseos de mejorar su triste condición humana traducida a concretos propósitos [...] Además, queremos que ellas sean después las protagonistas de la mejora de su raza, mejora igualmente concebida de un modo integral...

36 Queda el desafío de estudiar de manera sistemática la reposición de una serie de prácticas y prerrogativas de la Iglesia Católica propiciadas por el primer gobierno de José María Velasco Ibarra. En este marco, se invitó al Ecuador a las madres Lauritas, desde Colombia, para evangelizar a la población quichua de la Sierra; se estableció un nuevo entendimiento entre el estado y los padres salesianos para la administración del pueblo shuar, entre otros.

De manera concreta, se aspira a que en el Hogar aprendan a vivir mejor: en el vestido (que sea acomodado a las inclemencias de los páramos en que viven), en la alimentación (que sea suficiente), en la vivienda (que sea para seres humanos y no para alimañas). Se aspira a que sirvan a sus comunidades como catequistas, auxiliares en el trabajo de campo, auxiliares de enfermería y parteras.

El Hogar tenía horarios relativamente estrictos que combinaban aseo personal y residencial, oraciones, clases, estudio, bordado y alimentación. Las clases incluían matemáticas, lectura (inicialmente en quichua y seguidamente en castellano), economía doméstica, primeros auxilios y corte y confección. La expectativa era que, cuando regresaran a sus casas, ejercieran influencia en sus familias y comunidades para modificar, no solo los aspectos religiosos, sino las prácticas de la vida hogareña y comunitaria. La Hermana Isabel Fonseca³⁷ recuerda la vida en el internado mezclada con acciones emprendidas en beneficio de las mujeres:

Me acuerdo de los cursos de tejidos, pero sobre todo de la construcción de las casas. La Misión Andina construía casas de bloques, de adobe y cubiertas de tejas. Hasta la venida de la Misión Andina, no había la casa de teja en las comunidades. La gente creía que la casa de teja era para los mestizos y los blancos, y para ellos solo la casa de paja. Así en las comunidades solo encontrábamos casas de paja construidas sobre un hoyo o en paredes de tapial con un solo cuarto donde estaban los padres, los niños, los abuelos, la cocina y los cuyes. Este mismo cuarto servía para almacenar granos, guardar la soga y las herramientas de trabajo.

La gente en aquel tiempo dormía en el piso, junto con los animales y abundaban las pulgas. Viendo esta situación la Misión Andina empezó a construir casas con cuartos separados, amplios con ventanas grandes y, en algunos casos, hacían casas de dos pisos. Así la planta baja servía para la cocina y el corredor para guardar las sogas, los sudaderos de los burros, la hierba y, la parte alta, para el dormitorio de la familia.

37 La Hermana Isabel Fonseca es colombiana de 87 años y pertenece a la Congregación de las Misioneras Lauritas. Trabaja en Riobamba desde 1958 y fue parte del personal de la Misión Andina. Entrevista realizada por Luis Alberto Tuaza en Riobamba, 25 de abril de 2011.

Con estas casas lo que se buscaba era que el indígena salga de su condición [de] barbarie, viva como gente de la ciudad, cuide su salud y tenga buenos modales. No ves: como dormían en el mismo cuarto, pasaba cosas delante de los guaguas y cuando estaban borrachos al menos había orgías. ¡Qué barbaridad! Es mejor no acordarse de ese tiempo. La gente vivía como quiera, a la buena de Dios; borrachos, dejados, sin interés de nada; pasando las fiestas, pero sin ningún sentido cristiano. En las fiestas no había mucha devoción. Se hacían priostes, pero antes de llegar a la misa se emborrachaban y si llegaban a la misa solo iban hacer bulla y a dormir.

La construcción de casas fue una buena obra. Pero después nos dimos cuenta que fue un fracaso. Por ejemplo, las ventanas grandes no le parecía buena idea a los indígenas. Después de seis meses de haber construido, nos encontrábamos con la sorpresa que todas esas ventanas habían sido cerradas. Sí, simplemente sellaban las ventanas con barro y bloques. Nosotras nos decíamos: “¡qué brutos los indios! en vez de conservar las ventanas, botan cerrando, no es justo”. Pero después hemos llegado a comprender que el concepto de casa no era lo mismo para los indígenas que para los mestizos.

La casa, para el mestizo, es el lugar donde se desarrolla su vida y la mayor parte pasa en la casa; mientras que para el indígena, su choza o su casa es el lugar de descanso. Sale por la mañana muy temprano y llega a su casa entrada ya la noche. No hay tiempo de decorar y de cuidar; lo que le interesa es cocinar pronto y dormir y, al día siguiente, ir rápido al trabajo. Entonces en esas condiciones no les interesa tener las ventanas –porque la ventana no protege del frío–; lo que les interesa es tener toda la casa cerrada a fin de que no penetre el aire frío.

La otra sorpresa fue que no dormían, ni vivían en las casas construidas por la Misión Andina; seguían durmiendo en sus chozas. Entonces la casa de ladrillos y de tejas servía para amarrar a las vacas y a las ovejas. Esto a nosotras sí nos daba coraje, pero a los funcionarios de la Misión no sé si les interesó. En ese tiempo no entendíamos. Creo que faltó conocer la realidad; juzgábamos por juzgar, sin conocer a fondo las necesidades de la gente.

La otra cosa fue el taller de los tejidos. Las encargadas de enseñar los tejidos fuimos las religiosas. Cómo sabíamos bordar, coser entonces no había problema. La Misión daba las telas, el hilo y entregaba ropas. Para los cursos de los tejidos invitábamos a las chicas indígenas. Ellas venían, pero no con toda la libertad. Los padres no estuvieron de acuerdo, entonces

para lograr la confianza de los padres entregábamos la ropa. Había mucha ropa que venía de afuera. La idea era enseñar a vestirse como blanco, ordenadamente y de manera decente a los indios.

Me acuerdo que las mujeres se vestían con las mismas bayetas y los hombres con pantalones hechos de lienzos y no usaban calzoncillos. En vez de la camisa usaban *cushmas*, bayetas cruzadas de un lado para el otro. No podían seguir así, parecían salvajes. Entonces les regalábamos la ropa y así aprendieron a vestirse bien, comprar la camisa, utilizar otra ropa para dormir, sino antes dormían con la misma ropa, trabajaban con la misma ropa e iban a Riobamba con la misma ropa.

Luis Alberto: Entonces ¿qué cambios trajo la Misión Andina?

Hermana: Muchos cambios. Aunque no entendieron la importancia del proyecto, pero empezaron a vestirse como gente normal, a reunirse en la comunidad, a tener el agua, a tener escuelas en sus propias comunidades, mejorar la crianza de los animales y a ser ecuatorianos.

Me acuerdo que enseñábamos también a barrer la casa, a lavar la ropa, a bañarse. Antes raras veces se bañaban y se cambiaban de ropa. Al pasto, al trabajo y a la ciudad iban con la misma ropa, todos sucios, harapientos. También hacíamos sainetes y bailes. Sí, los indígenas aprendieron a bailar debidamente. En las fiestas bailaban, pero por donde quiera y si estaban borrachos al menos se movían sin ritmo. Había que educarles, que cojan bien los pasos.

Otra de las cosas que me acuerdo es que enseñábamos a las indias a cocinar bien. La costumbre era echar unas cuantas papas y mezclar con la *mashca* [máchica, harina de cebada] casi siempre. Raras veces hacían buena comida. La *mashca* era el polvo que más comían. La leche, los huevos llevaban a la ciudad o a entregar a los compadres mestizos. Nosotras enseñamos a cocinar el arroz de trigo, el arroz seco, a hacer el pan, consumir la sémola, hacer las empanadas, preparar postres y tortas. No había esta costumbre; los indios solo consumían coladas y sopas ligeras, pobres en nutrientes.

Otra cosa, enseñamos a dormir en las camas y con cobijas. Hasta nuestra llegada dormían en el suelo con ponchos y bayetas sobre la paja; no sabían tender los trapos que usaban para dormir. Pero, poco a poco, fuimos introduciendo la idea de dormir en la cama.

Pero para enseñar todo esto recogimos a algunas chicas indígenas y les traíamos a la ciudad. No había otra manera de enseñar las buenas costum-

bres. Una vez terminada la Misión traíamos a las chicas acá a Riobamba y enseñarles para que regresando a su comunidad exijan a sus padres a cambiar las costumbres y vivir decentemente.

La Misión también nos sirvió para educarles a fin de que sean buenos cristianos, porque los indios apenas sabían persignarse, pero no sabían de la doctrina y de participar de la misa, vivían por vivir, sin más. Había que educarles en la vida cristiana. Así que la Misión Andina ayudó también a ser buenos cristianos y a celebrar las fiestas religiosas sin mucho costo y borracheras. Con la misión se acabó en parte los priostazgos, no ves [que] gastaban mucho y una sola persona, pero aprendieron hacer las fiestas en comunidad.

He presentado este extenso testimonio para capturar el sentido colonial del discurso que propiciaba acciones civilizatorias e integristas, pero a la vez ambiguo ante la educación proporcionada por la Iglesia Católica. Es similar al enunciado por las trabajadoras sociales de la Misión Andina. Los textos revelan las extendidas nociones de que los indios, al vivir en choza y dormir en el piso, exhibían su condición bárbara, tenían prácticas orgiásticas, vivían hacinados y de forma promiscua, usaban vestidos que estaban contaminados y sucios, bailaban descompasados, tenían una comida poco variada y pobre en nutrientes y no se consideraban ecuatorianos. Pero al mismo tiempo, las religiosas captaron que las propuestas de vivienda auspiciadas por la Misión Andina, por ejemplo, no se adecuaban a las formas de vida indígenas. En este sentido, consideraron que les faltaba comprender mejor los aspectos culturales del mundo indígena: muchos de sus comportamientos seguían siendo incomprensibles e impredecibles. El procedimiento para enseñar nuevas y “buenas” costumbres implicaba que las jóvenes tuvieran la experiencia de un hogar con reglas y horario, ordenado, con nutrición e higiene adecuadas. Se esperaba que, cuando regresaran a las comunidades, exigirían a sus padres “cambiar las costumbres y vivir decentemente”. Además, la higienización de la vida indígena estuvo acompañada de su reevangelización y esfuerzos por cambiar las fiestas religiosas.

Asimismo, cabe recalcar que la propia noción de “misión” es muy ambigua, ya que recoge tanto la propuesta de la propia Misión Andina, como la idea misionera de la Iglesia Católica. De hecho, en algunas entrevistas,

las mujeres se preguntan si era o no lo mismo la labor de la Iglesia y de la Misión Andina. En esta dimensión, el tránsito entre una institución estatal y una privada, como la Iglesia Católica, es altamente fluido. María Toaza,³⁸ quien vivió durante cuatro años en el hogar de Riobamba, recuerda que:

Realmente la Misión Andina llegó después de las misiones que hicieron las Madres Lauritas en La Moya. Claro que de Cáritas y de esta institución entregaban las raciones de alimento al Hogar donde yo vivía. Semanalmente recibíamos sémola, frejol, enlatados y otros productos. Las madres que vigilaban a nosotras tenían contacto con los señores de la Misión Andina y con el padre Mencías. Así que de este modo trabajaban.

Ya en la comunidad habían hecho el puente, los talleres de tejidos y bordados, construyeron la escuela, entregaron borregos merinos, sembraron eucaliptos.

Luis Alberto: ¿Alguna de las mujeres de La Moya participaron también en el momento de la solicitud de la intervención de la Misión Andina?

María: Sí, me acuerdo de mama Marica [María] Calapiña; ella acompañó a los dirigentes y alentó a los moradores de La Moya a aceptar a la Misión Andina y pedir que haga obras. También había otras mujeres que participaban y colaboraban en las mingas.

Luis Alberto: ¿Cómo así se fue con las Lauritas?

María: En mi tiempo no había todavía la escuela para las niñas. Solo con la Misión Andina podíamos ir a la escuela, conocer la letra y hablar el castellano. Yo siempre quise estudiar, salir adelante, conocer la letra y ser una mujer diferente. No quise seguir siendo de las mujeres que se dejan pegar por los hombres. Pero mis padres no estaban en la capacidad de brindar lo que yo quería, ellos estaban empeñados en comprar tierras. En ese tiempo yo vi que no era necesario comprar tierras sino estudiar.

En las misiones conocí a las monjitas que estimulaban a estudiar, a hacer cosas nuevas; hablaban el castellano. Vi que estando con ellas podía estudiar y salir adelante. Entré en amistad con ellas y ellas me llevaron a Riobamba. Claro, me gustó al principio estar en esta casa, pero era duro; yo y mis compañeras sufríamos. Dos, tres de la mañana tocaba levantar, preparar el desayuno y lavar las ropas de las monjas y en ocasiones estas no hacían caso. Tocaba lavar nuevamente. Bueno aprendí la letra, pero regresé

38 Entrevista realizada por Luis Alberto Tuaza, 23 de mayo de 2011.

sin nada a la casa; sin saber qué hacer. Hubo promesas de días mejores, pero no llegó, tenía que regresar con la misma cara a la casa de mis padres. Sí sufríamos mucho, era mucho maltrato, nos trataban más que a esclavas.

Cuando regresé ya no sabía qué hacer. La comida de la casa me parecía fea, el desorden me molestaba. Sufrí mucho, hasta reincorporarme de nuevo a la comunidad y la familia. Cuando yo me fui con las monjas corrió el chisme de que me había ido a hacerme monja, a estudiar, pero al regresar sentí mucha vergüenza, porque ya mis sueños se habían derrumbado. ¡Qué más me tocó sino acostumbrarme de nuevo a las costumbres y a la vida del campo!

Este testimonio muestra la fusión entre la Misión Andina y la Iglesia Católica. Vemos un estado que operaba delegando sus funciones a la Iglesia, a funcionarios públicos y a los y las miembros de las comunidades. Las huellas de esa Misión aparecen como un palimpsesto de capas y sentidos múltiples, pero el testimonio también sugiere el extrañamiento de la experiencia del internado. Revela, además, que la enseñanza de prácticas hogareñas y la posterior reinserción en las comunidades no parecen haber cumplido con el cometido planteado por sus organizadores. Se lo recuerda como un ejercicio cargado de violencia, discriminación y sinsentidos. Se intuye que la expectativa era que estas mujeres se enrolaran dentro del personal comunitario de la Misión Andina, cosa que no ocurrió. Pocas cumplieron funciones como asistentes en los trabajos de la diócesis de Riobamba, como Ana Ajitimbay³⁹ de la comunidad de Pisciaz. Si bien ella no recuerda mucho de la Misión Andina, tiene muy presente su experiencia en el hogar de Riobamba y describe así sus dificultades:

Hubo rumores que las misioneras Lauritas ayudaban a las jóvenes indígenas, permitiendo realizar los estudios de primaria y secundaria. Entonces, como yo no había terminado la primaria, me fui con ellas. Me acuerdo que me fui un sábado, justo el día en que Monseñor Proaño regresaba de Roma o de Colombia.

39 Ana Ajitimbay es dirigente de la comunidad de Pisciaz y vivió en el hogar de Riobamba con las misioneras Lauritas. Posteriormente, trabajó con Monseñor Leonidas Proaño en las Escuelas Radiofónicas Populares y en el Centro de Estudios y Acción Social. Desde el año 2000 hasta 2004 coordinó el proyecto de los bancos comunitarios en la zona de San Juan y Calpi en el marco del proyecto CRS. Entrevista realizada por Luis Alberto Tuaza, 5 de mayo de 2011.

Luis Alberto: ¿Qué nomás hacían con las Lauritas?

Ana: Ahí estudiábamos. Yo terminé los dos años de primaria ahí y también enseñaron el corte. Ahora que tengo uso de razón, esa vida era más allá del cuartel. Lavábamos la ropa de las monjitas, levantábamos a la una de la mañana a lavar. No había piedras para lavar, entonces nos arrodillábamos en el piso y en cemento lavábamos, por eso ahora tengo los dolores de las piernas. No hacían caso de lo que lavábamos. Las monjas cogían la ropa planchada y otra vez botaban en el tanque. Ahora que me doy cuenta he vivido en un sitio más allá que el cuartel.

Había muchas chicas ahí: de Colta, de Luisa, de Guabug; de todos lados, casi unas sesenta. Ahí se aprendía también el quichua, yo al menos sabía muy poco. Cuando tocaba hacer el pan trabajábamos hasta las 11 de la noche y de nuevo a las 2 de la mañana ya estábamos despiertas. Era mucho sufrimiento. Para la cocina utilizábamos la viruta y cuando mi padre dejaba dinero con eso compraba la leña y cocinaba rápido, si no tocaba pasar todo el día en la cocina.

Luis Alberto: ¿Para los estudios iban a alguna escuela especial?

Ana: No, en el mismo convento teníamos la escuela. La señora Alicia Chávez de Cruzada Social era la profesora y nos instruía también en el canto y sociodrama.

Luis Alberto: ¿Y esos estudios eran reconocidos?

Ana: Tal vez, pero no sé. Cierito: no era reconocido, porque no tengo ni siquiera la primaria.

Luis Alberto: ¿Todo lo que usted aprendió con las monjitas ha servido de algo?

Ana: No estoy tan segura, tal vez un poco la religión.

Luis Alberto: ¿No enseñaban algo sobre la organización?

Ana: No, no enseñaron nada. Más bien una vez que salí de ahí, aquí mismo aprendí.

Luis Alberto: ¿Y cursos de enfermería?

Ana: Eso sí. Mi deseo era aprender algo de la enfermería. En las radiofónicas aprendí de enfermería y también de la organización, pero ahí también había explotación. Cuando trabajé en la radio yo mismo era enfermera, lavandera, cocinera, empleada doméstica, cartera, hacer los mandados

Luis Alberto: ¿Y cuánto pagaban?

Ana: Cincuenta sucres. Hasta tenía que lavar la ropa de los empleados de la

radio. Claro que aprendí sobre la organización, pero ahora dándose cuenta habido mucha explotación.

Luis Alberto: Donde las monjitas ¿había ayuda, comida y vestido?

Ana: Sí había, pero no daban mucho. La comida sí había: sémola, harina de flor y otros, pero nosotras mismas poníamos otros ingredientes.

Pese a que los resultados de la vida en el hogar no tuvieron las consecuencias inmediatas imaginadas, con los años, las mujeres indígenas se constituyeron en practicantes del desarrollo en sus comunidades.

Mujeres indígenas: sujetos parcialmente estatales

En este capítulo he querido mostrar algunas huellas de la incursión de la Misión Andina en la vida y cuerpos indígenas, con especial referencia a las mujeres. Este programa estableció dos nuevos escenarios de acción y disputa en el medio rural: la salud y la educación. En el caso de Imbabura, la salud se disputó con especialistas tradicionales y con las propias mujeres. En el caso de Chimborazo, la educación fue motivo de contienda con las familias y las iglesias, especialmente la Iglesia Católica. De un lado, la Misión Andina formó especialistas comunitarias en salud para que pongan en práctica el discurso de la biomedicina. De otro lado, la instalación de escuelas en las comunidades abrió un camino para especializar a algunas mujeres en desarrollo comunitario. Ambas estrategias muestran el desplazamiento de la frontera de la colonialidad hacia los cuerpos, en un momento en que los cuerpos importan. No solo se trata de procesos encarnados, sino de procesos que formulan intervenciones. El caso de Chimborazo revela que no solo se trata de construir cuerpos higiénicos y limpios, como vimos en Imbabura, sino además aptos para el manejo del hogar; es decir, sujetos capaces de reproducir, entre otras, nociones de higiene, puericultura, alimentación. Las aperturas que ofrece el desarrollo a las mujeres van unidas al deseo de las agencias estatales de configurar un orden doméstico patriarcal y una maternidad obligatoria y moderna.

Paradójicamente, sin embargo, el deseo del estado es más complejo que el solo ordenamiento de prácticas biopolíticas y domésticas: se trataba de acuerdos políticos antes que prácticas disciplinarias; de esta manera, hombres y mujeres indígenas maniobraron y reinterpretaron los mensajes de dominación del estado. Se crearon nuevas prácticas culturales híbridas en los espacios comunitarios –como el parto indígena– y nuevos sujetos comunitarios: las parteras y las especialistas en desarrollo.

Mi argumentación tiene dos elementos. Por un lado, las consecuencias de la problematización de los cuerpos como encarnación de la ilegibilidad y predictibilidad de la indigenidad, esto es el movimiento de la frontera de la colonialidad a los cuerpos de las mujeres. Por el otro, la lectura del encuentro entre el estado y las mujeres indígenas. En cualquier caso, lo sorprendente es que la ambigüedad con la que actuó el estado permitió crear nuevas prácticas culturales, reconocidas hoy como formas de hacer indígenas. Estas formas culturales han implicado la generación de sujetos parcialmente estatales que han disputado la estatización de los cuerpos y de las fronteras de la colonialidad. No solo se desplegaron parteras y practicantes del desarrollo, sino un conjunto de sujetos parcialmente estatales. Reitero, los procesos de estatización nunca fueron totales y la domesticación de las mujeres indígenas siempre se mantuvo en entredicho. Ello puede interpretarse como un interés de los agentes económicos y políticos por mantenerlas disponibles como mano de obra para actividades rurales, pero también como la creación de espacios de libertad por las propias mujeres, quienes supieron mantener y preservar una autonomía de sus formas de vida.

Sin embargo, la intervención de la Misión Andina, bajo la retórica del desarrollo de la comunidad, propició cambios en las relaciones entre indígenas y estado: se tejieron nuevos escenarios de intervención como la educación y la salud. Estos nuevos escenarios fueron articulados a la lógica de eventos que, poco a poco, crearán cimientos para un sistema de disciplinamiento cotidiano basado en una burocracia especializada en la protección social indígena. Trabajadoras sociales, maestras e ingenieros agrónomos comenzaron a pulular por los pueblos indígenas portando nuevas prácticas de vida: la escuela, el centro de salud, la parcela demostrativa, etc. Asimismo, la comuna se transformó en emporio de ensayos para la

vida democrática. La lógica de la elección ciudadana (el voto secreto), el reconocimiento de las autoridades elegidas, entre otros aprendizajes, darán pie al reconocimiento ciudadano de las poblaciones analfabetas a fines de la década de 1970.

El desarrollo borró la frontera de la colonialidad basada en la geografía del territorio, en la ruralidad. Esta se reconstituyó en los problematizados cuerpos de las mujeres. Al mismo tiempo, persistieron las formas delegadas y paternalistas de intervención estatal. Sin embargo, como hemos visto, las fronteras han sido siempre permeables, la colonialidad es un proceso que nunca es total. En otras palabras, la sociedad indígena podrá mantener espacios de autonomía respecto al estado y a la sociedad nacional; en estos espacios aparecerán nuevas formas de vida comunitaria culturalmente híbridas.

Capítulo 8

Conclusiones

A lo largo de este libro he buscado resolver varias interrogantes provocadas por mis hallazgos en la exploración de las relaciones entre las mujeres indígenas y el estado poscolonial ecuatoriano y que hablan del proceso de formación estatal en el siglo XX. Partí de inquietudes sobre dónde se localizan las mujeres, las tensiones entre silencio y reconocimiento, y cómo opera el poder estatal, entre las fundamentales. Asumí un enfoque que une una mirada cultural con una política, enfoque que, al mismo tiempo, busca prescindir de entradas dicotómicas y centralizadas de los procesos de formación institucional. No he tratado de pensar cómo se instala y legitima un estado centralizado en tanto obra de una suerte de burguesía nacional y con una pretendida y relativa autonomía (Maignashca 1994); tampoco pensar solo en cómo las poblaciones locales resisten y negocian con el poder central. Más bien retomo la literatura poscolonial que busca explicar los procesos de formación de manera global y situada, así como profundizar en el análisis de la categoría.

Hoy contamos con un conjunto de hipótesis, de carácter muy diverso, sobre la formación de los estados poscoloniales y el papel de los y las indígenas, referidos como lo subalterno, o bien lo popular. Se trata de una literatura que parte de la perspectiva de la formación del estado como una “revolución cultural” (Corrigan y Sayer 1985), antes que un proceso solamente sociológico o político. Pero fundamentalmente, se trata de interpretaciones que intentan fijar el carácter poscolonial del mundo moderno;

interpretaciones que trazan las dificultades de los grupos de poder para leer y normalizar las diferencias y que establecen terrenos de ilegibilidad e inescrutabilidad. Combinan, de manera abigarrada, los despliegues de distintas instituciones modernas como la nación, la sociedad civil, el estado, la ciudadanía y la democracia de manera simultánea en los espacios coloniales y poscoloniales. La exploración de estas instituciones, al decir de Chatterjee (2004), permitiría entender la “política de los gobernados”. A juicio de este autor, esta política no solo está vinculada con la institucionalización de estos artefactos culturales modernos en los centros de poder pues, vistas desde los gobernados y los espacios poscoloniales, su efecto ha sido, según este autor, la gubernamentalidad de los subalternos. Valeria Coronel (2011) sugiere que “lo popular” y el estado ecuatoriano se alimentan mutuamente. De otra manera, Stepputat (2001) propone que la lógica de la gubernamentalidad estatal desarrollada en los centros urbanos penetra los territorios rurales e instala una gobernabilidad de los lugares rurales. En este sentido, el proceso de formación del estado va acompañado por una disputa del lugar, del espacio, en la cual los habitantes locales son actores centrales de la conversión del medio rural en escenario de gubernamentalidad. Pero, me pregunto, ¿es el mundo poscolonial y subalterno tan escindido y dicotómico; es decir, estos espacios revelan solo la contracara de los gobernantes? ¿Hay así un trazado preconfigurado para organizar lo subalterno y las poblaciones indígenas? ¿Son tan debilitantes las instituciones modernas para el mundo subalterno y poscolonial que solo pueden producir sumisión? En otro orden de cosas, también indago, ¿qué pasa con las fundaciones patriarcales e indígenas de los estados poscoloniales? ¿También operan bajo el poder de los gobernantes?

En lo que sigue intento responder estas inquietudes. Argumentaré que la formación de los estados en los territorios indígenas quichuas de las alturas del Ecuador operó a través de un complejo juego político que permitió un campo de maniobras tales que la población indígena nunca estuvo completamente sometida a los designios estatales y se constituyó, en cambio, en sujeto parcialmente estatal. Al mismo tiempo, sostendré que las mujeres aparecen como barómetros y engranajes centrales de las relaciones entre los estados y poblaciones indígenas, en tanto encarnan el temor de

las élites y las instituciones del sistema estado frente al caos encarnado por ellas –a veces expresado a voces, pero casi siempre mantenido en silencio—. Asimismo, en ocasiones las mujeres asumen la delegación estatal de provisión de servicios sociales comunitarios, oportunidades para reinterpretar la sujeción indígena al estado.

Para desarrollar mi argumento, y a modo de conclusiones, reflexiono sobre tres aspectos fundamentales: 1) sobre las debilidades y posibilidades de la hipótesis del patriarcado indígena; 2) sobre las relaciones entre estado poscolonial y mujeres indígenas como excepción estructurante antes que como “política de los gobernados”, y 3) sobre las tensiones entre reconocimiento y silencio, entre política, sociedad y biología, lo cual me permite plantear que el proceso de formación del estado poscolonial se estructura en la excepción. Al tiempo que desarrollo estos puntos, resumo, en un acápite final, la manera en que opera el estado ecuatoriano en relación con las mujeres indígenas de las llamadas comunidades libres de la población quichua de la Sierra ecuatoriana.

El orden del padre: el intento por establecer un páter estado

Una de las reflexiones que atraviesa este libro tiene que ver con la hipótesis de los patriarcados en disputa, estatal liberal e indígena, desarrollada por Erin O'Connor (2007). He tratado de demostrar las limitaciones explicativas de esta propuesta mediante el argumento de la incapacidad mostrada tanto por el estado, encarnado en sus mediadores los pares masculinos indígenas, como por las élites intelectuales y políticas en establecer un páter familias nativo con sus obligaciones y prerrogativas. En su lugar, propuse que el deseo de las prácticas estatales fue establecer un páter estado ubicuo y ambiguo y, en este sentido, instalar un orden del padre suprafamiliar como representante de la población indígena frente al estado y viceversa. La ambigüedad e ubicuidad abrieron las puertas a que distintos mediadores alegaran ser representantes de indios e indias y, al mismo tiempo, representar al estado.

Como punto de partida de esta inquietud, exploré las dos nociones de familia que fueron elaboradas por pensadores pertenecientes a las élites:

moral y en transición evolutiva; luego, revisé el esfuerzo de normalización de la familia indígena como nuclear, y la posterior aseveración de que esta se encontraba en un proceso de degeneración. Junto a ello sugerí que las prácticas estatales estaban afincadas en estas cambiantes miradas a la unidad familiar. Inicialmente, el concepto de familia moral y armoniosa, exenta de conflictos, pareciera no reconocer una diferenciación sexual entre sus miembros, ya que se percibía la actuación de la unidad familiar como la de un conglomerado compacto y de intereses indiferenciados –una suerte de corporación–. Sin embargo, pronto se instaló la idea de una diferenciación sexual entre los miembros, subrayando especialmente la capacidad procreadora de las mujeres. Pero a la vez, la sexualidad indígena, tanto de hombres como de mujeres, estaba marcada por una supuesta falta de libido. Es justamente esta falta lo que garantizaba y reiteraba la existencia de una familia armoniosa. Se trataba, como decían los intelectuales de la época, de una diferenciación biológica y natural que no estaba construida cultural y socialmente. Esta mirada evitaba formular intervenciones en los cuerpos indígenas y justificaba que la protección social fuera comprendida como un orden legal. Este orden permitió, a través de diversas instancias así como de eventos localizados tanto en el sistema judicial estatal o en instituciones de protección social, el intento de poner la vida familiar y comunitaria bajo el orden de un páter estado.

Pero las peculiaridades de la familia indígena no solo tuvieron como base su distintivo comportamiento sexual, sino también la centralidad del trabajo de las mujeres. En esta dimensión, los pensadores escriben sobre cómo hombres y mujeres despliegan trabajos de manera bastante intercambiable. Esta dinámica parece preocupar muy poco a las instituciones estatales y a las élites, pese a que a inicios del siglo XX se había planteado la enajenación de las familias indígenas a manos de los terratenientes, pero sobre todo se había problematizado la falta de reconocimiento monetario del trabajo de las mujeres. Posteriormente, se reflexionó sobre la adecuación o no de los cuerpos femeninos al trabajo señalando que no son aptas para realizar tareas pesadas. Distintos actores, incluidas las propias mujeres, lucharon por un proceso de individuación y de reconocimiento monetario del trabajo femenino. En el marco de estas luchas, hombres y mujeres en

general asumieron que dicho trabajo tenía un valor inferior al masculino, ya que sus cuerpos eran más débiles. Esto generó una brecha salarial y de ingresos que ha persistido en el tiempo.

La noción elitista de familia en transición evolutiva asume un funcionamiento armónico de las familias y propone la existencia de un patriarcado indígena como resultado de la obligada evolución de cualquier sociedad humana, incluida la indígena. En esta línea de imaginarios, el sometimiento de las indígenas al páter familias se sostiene en el hecho de que sus pares masculinos las poseen y usufructúan de su trabajo, ambas prácticas orientadas a la procreación y supervivencia antes que al placer. Sin embargo, este patriarcado se complejiza cuando hacia mitad del siglo XX se constata que las mujeres indígenas, que aparentaban estar sometidas a la autoridad paterna, desplegaban al mismo tiempo su poder en la vida familiar y comunitaria. Será este poderío lo que abre la “cuestión de la mujer indígena” como justificación de la intervención de los cuerpos indígenas femeninos.

Este último reconocimiento tuvo como antecedentes un esfuerzo de normalización de la familia indígena como familia nuclear, esfuerzo producido en el marco de un censo de población orientado a generar información estadística para la acción estatal. Este marco discursivo presenta un páter familias fortalecido y muestra a las mujeres sometidas a su autoridad. No obstante, esta mirada probabilística del estado fue rápidamente enfrentada a la necesidad de contar con información etnográfica de los pueblos y comunidades indígenas. En este contexto de interés etnográfico se propuso y reconoció el poderío de las indígenas. El sometimiento y domesticación de estas mujeres poderosas será uno de los objetos de las políticas y la negociación de las intervenciones de desarrollo. Entró en juego una sujeción a las prácticas estatales y no únicamente a la autoridad masculina.

Solo hacia mediados de la década de 1970 se rompió claramente con las ideas de familia armoniosa y moral en el mundo indígena. En aquel momento se planteó la vigencia de un proceso de degeneración familiar propiciado, entre otros factores, por el caos y la promiscuidad sexual de las mujeres. Se hizo un llamado a la necesidad de ordenar la vida indígena lo que, nuevamente, será atendido por diversas instancias de la sociedad que actuarán como delegados e intermediarios estatales (Krupa 2010).

Las prácticas estatales que he descrito no parecen disputar un patriarcado indígena, sino que tejen un orden y estado patriarcal. Como formas complejas, estas prácticas desconocían, en parte, la capacidad de los varones de representar a sus pares mujeres. Podría decir que, justamente al desconocer la capacidad de representación de los varones indígenas, se estaban disputando formas de ejercicio de la autoridad masculina indígena. Pero el asunto, como lo discutí, es que al tiempo que se cuestiona la autoridad masculina indígena, se presiona para establecer otros intermediarios como representantes de la familia indígena. Por lo general estos intermediarios eran miembros de la pequeña burocracia estatal local así como personal del sistema judicial. De formas diversas, estos distintos funcionarios fungían, simultáneamente, de representantes de las familias y comunidades indígenas y del estado. Sin embargo, estas prácticas estatales también confieren responsabilidad a los varones indígenas en el orden doméstico al reconocer su capacidad de representar a las mujeres en cuestiones patrimoniales y desplazarlas como propietarias de recursos materiales.

La hipótesis de un páter estado, sin embargo, no tiene como efecto su feminización en el sentido propuesto por Pateman ([1998] 2006) o por Brown ([1995] 2006), quienes formulan que tanto los destinatarios de las políticas como sus funcionarios son fundamentalmente mujeres. Tampoco tiene como efecto la maternalización indígena, como había pasado con las mujeres urbanas. Durante el período analizado, el establecimiento de un páter estado actuó más bien como símbolo de la sujeción de la población indígena en su conjunto, sin establecer responsabilidades y lugares precisos de esta sujeción. Esta noción adquiere vida a través de eventos estatales de carácter legal, de campañas de ciudadanización, higiene y desarrollo comunitario. Su intención será la sujeción de toda la población indígena y el sometimiento de las mujeres a sus pares masculinos, sujetos ellos a su vez al mandato estatal.

Estado, excepción y fronteras coloniales

A lo largo del texto sostengo que las relaciones entre mujeres indígenas y estado siguieron una ruta diversa a la descrita en Ecuador y América Latina para las mujeres provenientes de distintas clases sociales y localizadas

en áreas citadinas. Argumento que no se trataría de un proceso tardío de formación del estado en estos territorios, o de sujetos insuficientemente socializados en la norma estatal, como ha sugerido alguna literatura, sino de que el estado adquiere un sentido de excepción en estos territorios. Este sentido de excepción confiere un carácter eminentemente político al mensaje de sujeción emitido por el estado. Pero, ¿cómo entendemos la excepción? Veena Das y Deborah Poole (2004) retoman la idea de excepción para desarrollar sus hipótesis del estado en los márgenes, entendidos estos como periferias habitadas por personas que no estarían suficientemente socializadas por la ley; como espacios de ilegibilidad y prácticas no escritas; o como intersticio entre los cuerpos, la ley y la disciplina. Dije también que la reflexión de Agamben ([2003] 2007) sobre la excepción se sustenta en el surgimiento de una exclusión inclusiva de la nuda vida, asociada a una guerra civil. Lo intrigante de lo aquí analizado es que no estamos frente a procesos de guerra civil, pero sí frente a una operación de excepción. Efectivamente varios de los escritos elitistas sobre la familia analizados en este libro subrayan la biología de la mujer y su carácter natural, antes que su politicidad. En este sentido, estas miradas las colocan en un estado de excepción biológico y no político. Esta caracterización como seres únicamente biológicos y naturales está detrás de la ideas tanto de la familia armoniosa y libre de conflictos como de la que se encuentra en transición evolutiva. Con ello, sigue mi argumento, el estado se deslinda de una preocupación por la vida de las mujeres, lo que se corrobora con las altas tasas de mortalidad materna e infantil entre las poblaciones indígenas –mientras estos índices se reducen en los contextos urbanos–. Esta indiferencia de los organismos públicos y privados habla de una excepción, habla de la permisividad de la muerte y falta de repudio a los responsables. Pero la paradoja adicional es que al mismo tiempo que se extirpa la capacidad política de las mujeres en los imaginarios, ellas no quedan confinadas solo a lo doméstico ni a lo comunitario. Las encontramos, aunque con baja intensidad, en las cortes, en las protestas y, posteriormente, en las intervenciones de desarrollo comunitario. Son mujeres que dejan oír sus voces de formas un tanto oblicuas. Hacia la mitad de siglo XX, encontramos a mujeres públicas quienes negocian las agendas indígenas. En muchas ocasiones, estas voces no son

condescendientes con el orden del padre y con la sumisión, sino que desarrollan prácticas y palabras contestatarias.

A diferencia de la imagen que nos provee Chatterjee (1993 y 2004) de la existencia de dominios doméstico y político como compartimentos estancos con efectos diferenciados, vemos que las mujeres indígenas se desplazaron entre los distintos intersticios y dominios de la sociedad y los integraron en sus prácticas. Ellas juegan entre la política y la domesticidad. Entonces, ¿es esta escisión entre biología y política la que permite comprender las relaciones entre estado y mujeres indígenas? Al contrario. Propongo que sus continuos y estratégicos desplazamientos son un aspecto fundante de la formación de los estados poscoloniales. En esta dimensión, hemos propuesto a la excepción como una práctica estructurante de las relaciones entre el estado y las indígenas. En estos continuos desplazamientos, los cuerpos de estas mujeres, hacia fines de la década de 1950, fueron marcados pero sobre todo cuestionados y explícitamente interrogados. Con ello se estableció una frontera colonial en la cual los cuerpos importan; esta frontera puso a las mujeres como símbolos de la indigenidad y facilitó su incursión pública y su capacidad para negociar la agenda indígena. Seguidamente, a esta frontera de la colonialidad se le sumaría la constatación del poderío de las mujeres, lo que abriría la “cuestión de las mujeres indígenas”, su reconocimiento y centralidad en los proyectos de desarrollo comunitario. Estas dinámicas se han desplazado contemporáneamente en el marco de la revitalización étnica. Las mujeres se han constituido en guardianas de su cultura.

Estatización, silencio y reconocimiento

Otro aspecto que resalto a lo largo del texto tiene que ver con el juego entre el reconocimiento y silenciamiento de las mujeres. Efectivamente, en el trazado de las nociones de familia, en las peticiones al congreso y en otras fuentes las referencias y voces de las mujeres casi no existen. Sin embargo esta dinámica se modificó hacia mediados del siglo XX. Las voces de las mujeres, aunque mediadas, aparecen en juicios y protestas, en contextos de conflictos y disputas.

En los escritos elitistas sobre la familia indígena, las mujeres fueron subsumidas en la familia; no tanto porque fueran representadas por sus pares masculinos, cuanto que la familia indígena, según estos imaginarios, operaba como una corporación con intereses monolíticos y sin una diferenciación cultural de sus miembros. Se trataba, según hemos visto, de la idea de la familia armoniosa que, con variantes, se mantuvo hasta mediados de 1970. En este período apareció la imagen de la familia indígena en franco proceso de degeneración, entre otras razones, por la promiscuidad de sus mujeres. La noción de armonía se desdibuja en algunos juicios en los cuales se revelan una serie de conflictos entre los miembros de las familias y los de las comunidades. De una parte, vimos casos de desavenencias entre marido y mujer por maltratos, de bienes, de infidelidad, entre otras razones. Sugiero, entonces, que la idea de armonía era una estrategia elitista y de los poderes estatales que justificaba la sujeción indígena a intermediarios, tanto privados como públicos, y que generaba una ilusión de justificación de la exclusión inclusiva de la nuda vida. De otra parte, los juicios confrontan también la noción de armonía en la vida comunitaria: las quejas por injuria entre miembros de una comunidad ponen al descubierto el racismo y sexismo con los cuales se tejió la sociedad indígena. Estos insultos dan cuenta de complejos procesos de movilidad social y de mestizaje que poco tienen que ver con los debates sobre comunidad como espacios armoniosos, y con las prácticas estatales orientadas a homogenizar las comunidades y administrar sus poblaciones.

Asimismo en el texto abordo el proceso de reconocimiento del trabajo de las mujeres. Efectivamente, los escritos de los pensadores sobre la familia indígena tratan el trabajo de ellas como una de sus peculiaridades, mientras la normativa sobre el concertaje no lo reconoce de manera explícita. Fue a través de peticiones, disputas y protestas, en las que participaron hombres y mujeres, que se logró el reconocimiento monetario del trabajo femenino, pero con una salvedad: dado que se trata de un trabajo de menor esfuerzo que el de los varones, se legitima la brecha salarial. Solo hacia 1938, con la emisión del Código del Trabajo, la normativa reconoció un valor monetario al trabajo agrícola de las mujeres.

Expuse que, sorpresivamente, hacia mediados del siglo XX, los medios y autoridades aceptaron y reconocieron a dos mujeres como figuras públicas y

como negociadoras de la agenda indígena. Subrayo que este reconocimiento no se otorgó exclusivamente por su papel materno, sino por un conjunto de factores entre los cuales primó la constatación de que eran poderosas. Al mismo tiempo recalco que intelectuales indigenistas y las propias agencias estatales enarbolaron varias imágenes de las indígenas. Convivieron en el tiempo al menos dos imágenes y encarnaciones de ellas que revelaron dos procesos y formas de integración social: una basada en la integración económica, la otra en la política. Confirmo también que las mujeres disputaron las rutas propuestas por el estado. De esta manera, las relaciones entre estado y poblaciones quichuas fueron relaciones descentradas que tuvieron varias rutas de integración, formas de estatización de la población indígena y momentos de disputa.

El silenciamiento y reconocimiento de las mujeres son procesos simultáneos: mientras se las silencia en la producción intelectual sobre la familia indígena, se las reconoce como seres deliberantes y con capacidades para litigar en las cortes, las cuales deben garantizarles ciertos derechos. O, mientras los intelectuales reconocen su trabajo, la normativa legal y las tradiciones, tanto de las haciendas como de los trabajos municipales de mujeres de las comunidades libres, las desconocen como sujeto individualizado y con derechos de percibir un salario. O, mientras se negocian campañas de integración, como la alfabetización y ciudadanía o la presencia indígena en el mercado de las artesanías, se las reconoce como representantes de lo indígena. En suma, muestro que las mujeres son reconocidas en contextos de conflictos y, en esa medida, su condición de seres biológicos y apolíticos entra en tensión con sus habilidades deliberantes y políticas.

La constatación de prácticas estatales que oscilan entre el silencio y el reconocimiento abona a la noción de excepción estructurante del proceso de formación del estado, en la medida en que evidencia los continuos desplazamientos de las mujeres y los consecuentes desplazamientos de la racionalidad de las élites y de las instituciones estatales, lo cual rompe las dicotomías entre lo biológico y lo político. En suma, el proceso de sujeción y estatización de la población indígena estuvo atravesado por un complejo proceso de reconocimiento y silenciamiento de las mujeres, quienes actuaron como bisagras y engranajes de este proceso, no necesariamente para sumarse a los diseños estatales, sino para cuestionarlos y vigilarlos.

Operación del estado

A lo largo del libro propongo que el encuentro entre estado y mujeres indígenas operó a través de eventos estatales –juicios en las cortes, inspecciones para establecer normativas legales, campañas de alfabetización y de higiene, proyectos de desarrollo comunitario, entre otros– y no a través de la creación de un conjunto de instituciones y funcionarios públicos situados en su espacio cotidiano, ni mediante la expansión de la hegemonía. Estos contactos episódicos –de larga presencia en las relaciones entre el estado y las comunidades indígenas– solían tener objetivos particulares; en muchas ocasiones fueron puestos en marcha por un conjunto variado de actores públicos y privados. Dichos contactos estuvieron marcados por disputas y conflictos. Con el tiempo, estos eventos transformaron a la población indígena en sujetos parcialmente estatales; esto es, sujetos que reconocían la existencia del estado, resistían su sujeción y, al mismo tiempo, lo usaban para ganar reconocimiento de sus intereses. A su vez, estos eventos lograron establecer un *habitus* estatal que abrió las puertas a usos interesados de las instituciones modernas como el sistema judicial, la protesta, las tecnologías educativas y de sanación, entre otras.

La autonomía implícita en la formación de sujetos parcialmente estatales abrió, por ejemplo, la posibilidad de crear prácticas culturales híbridas, como hemos visto en el campo de la salud. Durante la segunda mitad del siglo XX, al amparo de los proyectos de desarrollo comunitario auspiciados por la Misión Andina, se elaboraron prácticas que mezclaban elementos de sanación tradicionales con la medicina moderna alopática. Estas aperturas, por cierto precarias y expresadas en formas de resistencia y elaboración cultural, requirieron de negociaciones políticas constantes entre los agentes estatales y los y las líderes indígenas. Estas tensiones fueron parte del *modus vivendi*, es decir de la negociación de proyectos e intervenciones entre las comunidades y los actores estatales, lo cual propició su mutuo reconocimiento.

Argumento también que la operación del desarrollo comunitario estuvo marcada por la necesidad de generar una información que no tuviera un carácter probabilístico, como son los censos, sino por información que

alimentara los eventos estatales y su negociación política. Creo que estas intervenciones requirieron de información etnográfica que orientara con precisión la ocurrencia de ciertos procesos. Este tipo de información adelantó una serie de hipótesis sobre los efectos esperados de la erosión de los poderes locales, sobre los procesos de aculturación, sobre los procesos de diversificación productiva, entre otros aspectos. De esta manera, el estado no operó a través de una lógica probabilística sino casuística.

Durante el período comprendido entre 1925 y 1975, el objetivo del estado no fue el control total de los cuerpos y recursos indígenas; más bien las instituciones estatales operaron con funciones e intervenciones delimitadas y episódicas, al tiempo que propusieron varias rutas de integración. Sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo XX y con el despliegue de las intervenciones de la Misión Andina, el estado y las instituciones de protección social desplegaron una presencia institucional más permanente en los territorios indígenas. Lo hicieron a partir de las llamadas “bases” (oficinas) estratégicamente localizadas en el territorio, visitas y demostraciones comunitarias y familiares, además de la delegación de su quehacer a miembros comunitarios. En este contexto las mujeres fueron reconocidas una vez más y llamaron la atención del personal de la Misión Andina. Interesaron especialmente a las trabajadoras sociales bajo el argumento de que sus vidas trascendían los espacios puramente domésticos, ya que revelaban formas de autoridad y de opinión relevantes. El aparato de desarrollo las conceptuó como sujetos deliberantes. De esta manera, se reforzó la idea de que las mujeres eran sujetos de interés estratégico para este tipo de acciones. Tanto las mujeres comunitarias como las especialistas estatales compartieron el rol de intermediarias del complejo estado-nación en un esfuerzo por crear un orden moderno y patriarcal, así como por extender sistemas y servicios de salud pública, educativos y de tecnología agrícola.

Al mismo tiempo, debemos recordar que la población indígena, hombres y mujeres, era un recurso para los trabajos públicos y privados. En esta medida, la cultura indígena, que el estado consideró imposible de regular o cambiar, representó una amenaza para la reproducción de la sociedad nacional. El estado no solo era deseado y temido por los y las indígenas,

como lo ha sugerido Deborah Poole ([2004] 2007); también el estado temió y deseó ordenar y regular a las poblaciones indígenas. El análisis de los imaginarios de las indígenas y de las familias, según la construcción de las trabajadoras sociales, sugiere que la Misión Andina desconfiaba de las capacidades deliberativas de las mujeres indígenas y, consecuentemente, propuso transformar a la familia y a la comunidad mediante una lógica patriarcal. En otras palabras: el estado no las reconoció por sí mismas, sino como ocupantes de posiciones de valor estratégico en su diálogo con las comunidades libres. La Misión Andina identificó la función estratégica de las indígenas y la transformó para cambiar y regular de manera más cotidiana los cuerpos y vida privada de la población indígena. Hacia la década de 1970 en un marco global y regional de preocupación por la dinámica estacionaria de la demografía indígena, observamos desplazamientos de la acción de desarrollo: desde la segregación a la integración como cuerpos inferiores; desde formas intermediadas y negociadas hacia la domesticación directa de las mujeres como medio de promover nuevas formas de organización familiar y comunitaria. A pesar de este cambio, la regulación de la sociedad indígena continuó siendo parcial, y la lógica de mantener negociaciones particulares con cada comunidad –algo que hemos llamado un *modus vivendi*– persistió.

Siglas y acrónimos

AFL	Archivo de la Función Legislativa
AFGPL	Archivo de la Familia de Galo Plaza Lasso
AHBCE	Archivo Histórico del Banco Central
AHCCEC	Archivo Histórico de la Casa de la Cultura, Núcleo Chimborazo
AI	Archivo Intermedio
AIOA	Archivo del Instituto Otavaleño de Antropología
AMM	Archivo Museo de la Medicina
AM-M	Archivo Martínez-Meriguet
ANH	Archivo Nacional de Historia
ARB	Archivo Rolf Blomberg
CTE	Central de Trabajadores del Ecuador
ERPE	Escuela Radiofónicas Populares
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
IEAG	Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía
III	Instituto Indigenista Interamericano
INP	Instituto Nacional de Previsión
MPS	Ministerio de Previsión Social y Trabajo
OIT	Organización Internacional del Trabajo
SAREC	Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural

Referencias

Informes y documentos gubernamentales

- República del Ecuador, Ministerio de Educación. 1932. *Informe que el Ministro de Educación Pública presenta a la nación*. Quito: Imprenta Nacional.
- República del Ecuador. 1949. *Misión cultural indígena a los Estados Unidos*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- República del Ecuador, Ministerio de Salud Pública. (s.f.). *Plan Nacional de Medicina Rural*.
- República del Ecuador, Ministerio de Previsión Social y Trabajo. 1941. *Código del Trabajo de 1938*. Quito: Imprenta del Ministerio de Gobierno.
- República del Ecuador. Ministerio de Economía. Dirección General de Estadísticas y Censos. 1950. *Instrucciones para los empadronadores*. Quito: Minerva.
- República del Ecuador, Ministerio de Economía. 1952. *Primer Censo de Población del Ecuador, 1950. Boletín de la Provincia de Chimborazo*. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- República del Ecuador. 1953. *Primer Censo Nacional de Población. Provincia de Imbabura*. Tomo I. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- República del Ecuador, Ministerio de Educación Pública. 1959. *Programas para las escuelas rurales y semi-urbanas*. Quito: Departamento Editorial de Educación.

República del Ecuador. Ministerio de Economía. 1960. *Primer Censo de Población del Ecuador, 1950. Resumen de características*. Vol. único. Quito: Ministerio de Economía.

Otros documentos

- Dubly, Alain. 1969a. Diario de campo. Chimborazo.
 Dubly, Alain. 1969b. Diario de campo. Imbabura.
 Dubly, Alain. 1969c. La Misión Andina de hoy a mañana. Informe de evaluación. Quito.
 Misión Andina del Ecuador. 1962. *Informe de actividades. Trimestre octubre-diciembre de 1962*. Quito: Misión Andina.
 Misión Andina del Ecuador. 1964a. *Seis años de trabajo de la Misión Andina en el Ecuador*. Quito: Misión Andina.
 Misión Andina del Ecuador. 1964b. *Informe anual de actividades*. Quito: Misión Andina.
 Misión Andina del Ecuador. 1967. *Informe de actividades trimestre enero-marzo 1967*. Quito: Misión Andina.
 Misión Andina del Ecuador. 1969. *Proyecto de integración del campesinado. Préstamo No. 55/TF/EC. Informe final diciembre 1969*. Quito: Misión Andina.

Bibliografía

- Abrams, Philip. (1977) 2006. "Notes on the Difficulty of Studying the State". En *The Anthropology of the State. A Reader*, editado por Adradhana Sharma y Akhil Gupta, 112-130. Oxford: Blackwell Publishing.
 Agamben, Giorgio (2003) 2007. *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
 Aguiló, Federico. (1979) 1985. *El hombre de Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.
 "Album Indigenista". 1946. En *Cuestiones indígenas del Ecuador*, Pío Jaramillo Alvarado et al. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.

- Alonso, Ana María. 2007. "Love, Sex, and Gossip in Legal Cases from Namiquipa, Chihuahua". En *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, editado por Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley, 43-58. New Brunswick: Rutgers University Press.
 Anderson, Benedict. (1983) 1991. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
 Arrom, Silvia Marina. 1985. *The Women of Mexico City, 1790-1857*. Stanford: Stanford University Press.
 Asad, Talal. 2004. "Where are the Margins of the State?" En *Anthropology in the Margins of the State*, editado por Veena Das y Deborah Poole, 279-288. Santa Fe: School of American Research Press.
 Babb, Florencia. (1976) 1980. *Women and Men in Vicos, Peru: A Case of Unequal Development*. Women's Studies Program, No. 11. Universidad de Michigan.
 Baitenmann, Helga, Victoria Chenaut y Ann Varley. 2007. "Introduction. Law and Gender in Mexico: Defining the Field". En *Decoding Gender. Law and Practice in Contemporary Mexico*, editado por Helga Baitenmann, Victoria Chenaut y Ann Varley, 1-39. New Brunswick: Rutgers University Press.
 Balandier, Georges. (1967) 1976. *Antropología política*. Barcelona: Península.
 Barragán, Rossana. 2004. "¿Dónde están las mujeres?: legislación y prácticas legales en Bolivia en el siglo XIX." En *Jerarquías en jaque. Estudios de género en el área andina*, editado por Norma Fuller, 105-142. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú-CLACSO.
 ————. 2009. "Hegemonías y Ejemonías: las relaciones entre Estado central y las regiones (Bolivia, 1825-1952)". *Íconos* 34: 39-51.
 Barsky, Osvaldo. 1978. *Iniciativa terrateniente en el pasaje de hacienda a empresa capitalista: el caso de la Sierra ecuatoriana (1959-1964)*. Quito: CLACSO.
 Barsky, Osvaldo et al. 1984. "Modernización hacendal y nuevos roles de la mujer campesina. En *Mujer y transformaciones agrarias en la sierra ecuatoriana*, editado por Susana Balarezo et al., 47-144. Quito: CEPLAES, Corporación Editora Nacional, INFOC.

- Baud, Michiel. 1996. "The Huelga de los Indígenas in Cuenca, Ecuador (1920-1921) Comparative Perspectives". En *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands*, editado por Kevin Gosner y Arij Ouweneel, 217-239. Amsterdam: CEDLA.
- Beaglehole, Ernest. 1953. "A Technical Assistance Mission to the Andes". *International Labour Review* 67 (6): 520-543.
- _____. 1954. "Cultural Factors in Economic and Social Change". *International Labour Review* 69: 415-432.
- Becker, Marc. 2003. "Race, Gender, and Protest in Ecuador". En *Work, Protest, and Identity in Twentieth-Century Latin America*, editado por Vincent C. Peloso, 125-142. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc.
- _____. 2004. "Indigenous Communists and Urban Intellectuals in Cayambe, Ecuador (1926-1944)". En *IRSH* 49: 41-64.
- _____. 2011. "Gonzalo Oleas, Defensor: Cultural Intermediation in Mid Twentieth-Century Ecuador". *Journal of Latin American Studies* 43: 237-265.
- _____. 2012. "In Search of Tinterillo". *Latin American Research Review* 47 (1): 95-114.
- Benavides, Osvaldo Hugo. 2004. *Making Ecuadorian Histories: Four Centuries of Defining Power*. Austin: University of Texas Press.
- _____. 2009. "Narratives of Power, the Power of Narratives: The Failing Foundational Narrative of the Ecuadorian Nation". En *Contested Histories in Public Space. Memory, Race and Nation*, editado por Daniel Walkowitz y Lisa Maya, 178-196. Durham: Duke University Press.
- Bernal Carrera, Gabriela. 2007. "Dolores Cacungo and the Origin of the Mother Country: Seed for the Kichwización of the World". En *Women, Ethnicity and Nationalism in Latin America*, editado por Natividad Gutiérrez Chong, 29-52. México D F: Universidad Autónoma de México.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. Nueva York: Routledge.
- Bock, Gisela y Pat Thane, editoras. 1996. *Maternidad y política de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*. Madrid: Cátedra.
- Bolton, Ralph, Tom Greaves y Florencia Zapata, eds. 2010. *50 años de Antropología Aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*. Lima: IEP.

- Bonifaz, Emilio. 1979. *Los indígenas de altura del Ecuador*. Quito: Publitécnica.
- Bretón, Víctor. 2000. *El "desarrollo comunitario" como modelo de intervención en el medio rural*. Quito: CAAP.
- Brown, Wendy. (1995) 2006. "Finding the Man in the State". En *The Anthropology of the State: A Reader*, editado por Adhana Sharma y Akhil Gupta, 187-210. Oxford: Blackwell Publishing.
- Burns, Kathryn. 2011. "Unfixing Race". En *Histories of Race and Racism: the Andes and Mesoamerica from Colonial Times to the Present*, editado por Laura Gotkowitz, 57-71. Durham: Duke University Press.
- Buitrón, Aníbal. 1947. "Situación económica y social del indio otavaleño". *América Indígena* 7 (1): 45-62.
- _____. 1958. "Discriminación y transculturación". *América Indígena*, 18 (1): 7-15.
- Buitrón, Aníbal y Bárbara Salisbury. 1945. "Indios, blancos y mestizos en Otavalo". En *Acta Americana* 3 (3): 190-216.
- Buitrón, Aníbal y John Collier. 1949. *The Awakening Valley*. Illinois: The University Chicago Press.
- Burga, Manuel y Alberto Flores Galindo. 1981. *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay Perú.
- Burgos Guevara, Hugo. 1977. *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Canessa, Andrew. 2012. *Intimate Indigeneities. Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press.
- Casares Torres, Marcelo y José Cevallos. 1963. *La Rinconada: investigación de aspectos socio-económicos y planificación de vivienda indígena*. Quito: Universidad Central y Misión Andina.
- Casagrande, Joseph y Arthur Piper. 1969. "La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador". *América Indígena* 29 (4): 1039-1064.
- Chatterjee, Partha. 1993. *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 2004. *Politics of the Governed: Reflection on Popular Politics in most of the World*. Nueva York: Columbia University Press.

- Chaves, Fernando. 1933. "La familia entre los obreros urbanos del Ecuador". *Orientaciones* 2: 8-49.
- CIDA. 1965. *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola Ecuador*. Washington: Unión Panamericana.
- Cisneros, César. 1949. "Comunidades indígenas del Ecuador". *América Indígena* 19 (1): 37-55.
- _____. 1959. "Indian Migrations from the Andean Zone of Ecuador to the Lowlands". *América Indígena* 19 (3): 225-231.
- Clark, Kim. 1998. "Race, 'Culture', and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950". *Journal of Historical Sociology* 11 (2): 185-211.
- _____. 2001. "Género, raza y nación. La protección de la infancia en el Ecuador (1910-1945)". En *Estudios de género, serie Antología Ciencias Sociales*, compilado por Gioconda Herrera, 183-210. Quito: FLACSO Ecuador-ILDIS.
- _____. 2012. *Gender, State and Medicine in Highland Ecuador. Modernizing Women, Modernizing the State, 1895-1950*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Clark, Kim y Marc Becker. 2007. "Indigenous Peoples and State Formation in Modern Ecuador". En *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, editado por Kim Clark y Marc Becker, 1-21. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Coba, José María. 1933. "Ligeros esbozos de la actual situación del indio en las serranías de la República del Ecuador". *El Obrero* 13:15.
- Collredo-Mansfeld, Rudolf. 1999. *The Native Leisure Class: Consumption and Cultural Creativity in the Andes*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cooper, Frederick. 1996. *Decolonization and African Society. The labor question in French and British Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordero, Luis. (1892) 2002. *Diccionario quichua-castellano y castellano-quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Coronel, Valeria. 2011. "A Revolution in Stage: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Tights in Ecuador, 1834-1943". Tesis de Ph.D., Departamento de Historia, New York University.

- Corrigan, Philip y Derek Sayer. 1985. *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell.
- Costales, Alfredo. 1953. "El indio del Chimborazo, hombre desconocido". *Boletín de Informaciones Científicas Nacionales* 52: 541-565.
- Crain, Mary. 1989. *Ritual, memoria popular y proceso político en la sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- _____. 1996. "The Gendering of Ethnicity in the Ecuadorian Andes: Native Women's Fashioning in the Urban Market Places". En *Machos, Mistress, Madonas. Contesting the Power of Latin America Gender Imagery*, editado por Marit Melhus y Kristi Anne Stolen, 134-158. Londres: Verso.
- Crespi, Muriel. 1976. "Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos". *Estudios Andinos* 5 (1): 151-177.
- Cueva, Agustín. 1915. "Nuestra organización social y la servidumbre". En *Revista de la Sociedad Jurídico Literaria*. T. 14, nos. 25-27: 29-58.
- Dale, John T. 1946. "Anthropology". En "Forewords", *Indians of the Highlands. Reports of the Commission appointed by the Committee on Cooperation in Latin America to Study the Indians of the Andean Highland, with a view to establishing a Cooperative Christian Enterprise*, editado por Stanley Rycroft, 97-154. Lebanon, Pennsylvania: Sowers Printing.
- Das, Veena y Deborah Poole. 2004. "State in its Margins: Comparative Ethnographies". En *Anthropology in the Margin of the State*, editado por Veena Das y Deborah Poole, 2-32. Santa Fe: School of American Research.
- D'Amico, Linda. 2011. *Otavalan Women, Ethnicity, and Globalization*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Deere, Carmen Diana y Magdalena León. 2005. "Liberalism and Married Women's Property Rights in Nineteenth-Century Latin America". *Hispanic American Historical Review* 85 (4): 627-678.
- De la Cadena, Marisol. 2000. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press.
- Delaunay, Daniel. 1990. "La fecundidad". En *Transición demográfica en el Ecuador* por Daniel Delaunay, Juan B. León y Michel Portais, 129-185, Serie Geografía Básica del Ecuador, tomo 2, vol. 1. Quito: IPGH y ORSTOM.

- Delaunay, Daniel, Juan B. León y Michel Portais. 1990. *Transición demográfica en el Ecuador*. Serie Geografía Básica del Ecuador, tomo 2, vol. 1. Quito: IPGH y ORSTOM.
- Delgado, Ricardo. 1925. *El problema indígena. Organización y educación del indio*. Quito: Editorial Chimborazo de V.A. Cabrera M.
- Del Salto, Ramón. 1972. "Evaluación de dos comunidades con y sin Misión Andina en Imbabura". Tesis para optar por el título de Agronomía, Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Díez, Alejandro. 2010. "Entre el estado y la municipalidad: autoridades locales y comunidades indígenas en el Perú del siglo XIX". Ponencia presentada en el Seminario Off-Centered State. Quito: Emory University, The Carnegie Corporation y FLACSO Ecuador.
- Dore, Elizabeth. 2000. "One Step Forward, Two Steps Back; Gender and the State in the Long Nineteenth Century". En *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America* editado por Elizabeth Dore y Maxine Molineux, 3-31. Durham: Duke University Press.
- Doughty Paul. 2010. "Trayectorias antropológicas: Vicos y el Callejón de Huaylas, 1948 a 2006". En *50 años de Antropología Aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*, editado por Ralph Bolton, Tom Greaves y Florencia Zapata, 83-122. Lima: IEP.
- Dutrénit, Silvia et al. 1989. *El impacto político de la crisis del 29 en América Latina*. México D F: Alianza Editorial Mexicana.
- "Ecuador. Actividades del Ministerio de Previsión Social y Trabajo en relación con la población indígena". 1957. *Boletín Indigenista* 17 (4): 312-322.
- "Editorial. Situación actual de la población indígena". 1979. *América Indígena*, 39 (2): 211-215.
- Egüez, Pilar. 2005. "Mujeres y población". En *Mujeres ecuatorianas. Entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*, compilado por Mercedes Prieto, 25-98. Quito: FLACSO Ecuador.
- Erazo, Juliet. 2007. "Same State, Different Histories, Diverse Strategies. The Ecuadorian Amazon". En *Highland Indians and the State in Modern Ecuador*, editado por Kim Clark y Marc Becker, 179-195. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- Espín, Teresa. 1965. "La mujer campesina y el desarrollo de la comunidad". Tesis para optar por el grado de trabajadora social. Quito: Escuela de Servicio Social Mariana de Jesús.
- Farge, Arlette. 1991. *La atracción del archivo*. Valencia: Alfons el Magnanim.
- Fiol-Matta, Licia. 2002. *A Queer Mother for the Nation: the State and Gabriela Mistral*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality". En *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, editado por Graham Burchell, Colin Gordon y Peter Miller, 87-104. Chicago: University of Chicago Press.
- Garcés Paz, Hugo, Aristóbulo Vásquez, Luis Carolo Pashin, Nelson Montenegro y Gerardo Guevara. 1965. "El problema indígena del Ecuador en el plano educativo". En *Memorias del V Congreso Indigenista Interamericano. Lenguas indígenas y formación de personal*, tomo 2, 81-123, editado por Gonzalo Rubio y Atahualpa Martínez. Quito: Talleres Gráficos Nacional.
- Garcés, Víctor Gabriel. 1941. *Cuestionario de la Oficina Internacional del Trabajo sobre la situación de la raza indígena en el Ecuador*. Quito: Imprenta del Ministerio de Educación Pública.
- _____. 1946. "Condiciones de vida de las poblaciones indígenas en los países americanos". *Previsión Social* 17: 11-46.
- Goetschel, Ana María. 2007. *Educación de las mujeres, maestras y esferas públicas. Quito en la primera mitad del siglo XX*. Quito: FLACSO Ecuador y Abya-Yala.
- González Casanova, Pablo. 1963. "Sociedad plural, colonialismo interno y desarrollo". *América Latina* 6 (3): 15-32.
- _____. 2006. "Colonialismo interno (una redefinición)". En *La teoría marxista hoy*, compilado por Atilio Borón, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-434. Buenos Aires: CLACSO.
- Gotkowitz, Laura. 2000. "Commemorating Heroínas: Gender and Civic Ritual in Early Twentieth Century Bolivia". En *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*, editado por Elizabeth Dore y Maxine Molyneux, 215-237. Durham: Duke University Press.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura: análisis históricos, estudios teóricos*. Lima: IEP-FLACSO Ecuador.

- Guha, Ranajit. 1997. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard University Press.
- Guy, Donna. 1998. "Madres vivas y muertas. Los múltiples conceptos de la maternidad en Buenos Aires". En *Sexo y sexualidades en América Latina*, editado por Daniel Balderston y Donna Guy, 231-256. Buenos Aires: Paidós.
- Guzmán, Manuel. 1920. *Gramática de la lengua quichua*. Quito: Tipografía de la Prensa Católica.
- Herrera, Gioconda. 2005. "The Catholic Church and Public Life in Ecuador under Liberalism". 1895-1920. Tesis de Ph.D., Graduate School of Arts and Sciences, Columbia University.
- Hünefeldt, Christine. 2000. *Liberalism in the Bedroom. Quarreling Spouses in Nineteenth-Century Lima*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- IEAG (Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía). 1960. "La Misión Andina en el Ecuador". *América Indígena* 20 (1): 35-51.
- ILO (International Labour Organization). 1953. *Indigenous Peoples. Living and Working Conditions of Aboriginal Populations in Independent Countries*. Ginebra: Studies and Reports New Series No. 35.
- INP e IEAG (Instituto Nacional de Previsión e Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía). 1953. *Ilumán. Una comunidad indígena aculturada*. Informe No. 3. Quito: INP.
- Jácome, Gustavo Alfredo. 1953. "La investigación del complejo de inferioridad en la raza indígena". *Filosofía, Letras y Educación* 19:120-128.
- _____. 1965. "El aprendizaje del castellano por parte del indio como una aculturación". En *Lenguas indígenas y formación del personal*, editado por Gonzalo Rubio Orbe y Atahualpa Martínez Rosero. Memoria del V Congreso Indigenista Interamericano. T. 2, 51-56. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Jaramillo, Alfredo. (1974) 1980. "The Ecuadorian Family". En *The Family in Latin America*, editado por Man Singh Das y Clinton J. Jesser, 388-417. Uttar Pradesh, India: Vikas Publishing House.
- Jaramillo Alvarado, Pío. (1923) 1983. *El indio ecuatoriano*, vol. I. Quito: CEN.

- Jijón, Helena. 1959. "Iniciación de un trabajo práctico de la organización de comunidad rural y de mejoramiento del hogar en la comuna El Socorro". Tesis para optar por el grado de trabajadora social. Quito: Escuela de Servicio Social Mariana de Jesús.
- Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent, eds. 1994. *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Kingman, Eduardo. 2006. *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO Ecuador-Universidad Rovira i Virgili.
- Knapp, Gregory. 1987. *Geografía quichua de la sierra del Ecuador: núcleos, dominios y esfera*. Quito: Abya-Yala.
- Krupa, Christopher. 2010. "State by Proxy: Privatized Government in the Andes". *Comparative Studies in Society and History* 52 (2): 319-350.
- Krupa, Christopher y David Nugent. 2015. "Off-Centered State: Rethinking State Theory Through Andean Lens. En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule* editado por Christopher Krupa y David Nugent, 1-32. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Kyle, David. 2000. *Transnational Peasants: Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Larrea, Carlos. 1987. "Auge y crisis de la producción bananera". En *El banano en el Ecuador. Transnacionales, modernización y subdesarrollo*, editado por Carlos Larrea, 37-63. Quito: CEN-FLACSO Ecuador.
- López, Patricio. 2008. "La normalidad excepcional. Una panorámica de la política económica del Gobierno Plaza Lasso (1948-1950)". En *Galo Plaza y su época*, editado por Carlos de la Torre y Mireya Salgado, 61-106. Quito: FLACSO Ecuador y Fundación Galo Plaza Lasso.
- Manguashca, Juan. 1994. "El proceso de integración nacional en el Ecuador: el rol del poder central, 1830-1930". En *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*, editado por Juan Manguashca, 355-431. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Maldonado Astudillo, María de Jesús. 1966. "Estudio comparativo socio económico de la comunidad La Rinconada, dentro de la Provincia de Imbabura". Tesis para optar por el grado de trabajadora social. Quito: Escuela de Servicio Social Mariana de Jesús.

- Maletta, Héctor. 1981. "Comentarios y ajustes sobre la población indígena de América en 1978". *América Indígena* 41 (3): 517-543.
- Mallon, Florencia. 1995. *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 2005. *Courage Tastes of Blood. The Mapuche Community of Nicolás Ailio and the Chilean State, 1901-2001*. Durham: Duke University Press.
- Malloy, James. 1974. "Authoritarianism, Corporatism, and Mobilization in Peru". *Review of Politics* 36 (1): 52-84.
- Masferrer Kan, Elio. 1986. "El Instituto Indigenista Interamericano". *Boletín de Antropología Americana* 13: 107-122.
- Mannarelli, María Emma. 1998. *Limpas y modernas: género, higiene y cultura en la Lima del novecientos*. Lima: Centro Flora Tristán.
- Martínez, Espinosa, Nela. 2012. *Insumisas. Textos sobre las mujeres*. Quito: Ministerio Coordinador del Patrimonio y Archivo Martínez-Meriguet.
- Marzal, Manuel. 1963. "El indio y la tierra en Ecuador". *América Indígena* 23 (1): 7-30.
- Mayer, Enrique y Elio Masferrer. 1979. "La población indígena de América en 1978". *América Indígena* 39 (2): 217-337.
- _____. 1981. "Identidad y aculturación: réplica a Maletta". *América Indígena* 41 (3): 545-553.
- Mehta, Uday S. 1997. "Liberal Strategies of Exclusion". En *Tensions of Empire. Colonial Culture in a Bourgeois World*, editado por Frederick Cooper y A. L. Stoler, 59-86. Berkeley: University of California Press.
- Memoria V Congreso Indigenista Interamericano. 1964. *Acta final*. T. 5. Quito: IIE-Ed. Universitaria.
- _____. 1965a "Resoluciones y conclusiones. La mujer indígena frente a los planes y programas de desarrollo". En *La mujer indígena, plástica indígena y discursos*. T. 4, 14-18. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- _____. 1965b "Discurso pronunciado por el señor ministro interino de educación pública en la inauguración de la exposición de arte pictórico indigenista". En *La mujer indígena, plástica indígena y discursos*. T. 4, 71-72. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.

- Memoria V Congreso Indigenista Interamericano. 1965c "Exposición de arte plástico. El indio en el arte ecuatoriano". En *La mujer indígena, plástica indígena y discursos*. T. 4, 121-160. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Mencías, Jorge. 1962. *Estudio de la elevación socio-cultural y religiosa del indio*. Madrid: FERES.
- Mitchell, Timothy. (1991) 2006. "Society, Economy, and the State Effect". En *The Anthropology of the State: A Reader*, editado por Adhana Sharma y Akhil Gupta, 169-186. Oxford: Blackwell Publishing.
- Molyneux, Maxine. 2003. *Movimientos de mujeres en América Latina: estudio teórico y comparado*. Madrid: Cátedra.
- Monsalve, Luis. 1943. *El indio. Cuestiones de su vida y de su pasión*. Cuenca: Austral.
- Mooney, Jadwiga. 2009. *The Politics of Motherhood. Maternity and Women's Rights in Twentieth-Century Chile*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Muratorio, Blanca. 1982. "Protestantismo, etnicidad y clase en Chimborazo". En *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. 71-98. Quito: CIESE.
- Murgueytio, Reinaldo. 1943. "Canción maternal indígena". *Educación* 118: 66-67.
- _____. 1959. *Yachay Huasi*. Quito: CCE.
- Muyuloma, Armando. 2001. "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestizaje". En *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad*, editado por Ileana Rodríguez, 327-363. Ámsterdam: Rodopi.
- Narváz Duque, Colón y Huberto García Ortiz. 1965. "Determinación de los procesos de integración". En *Procesos de integración. Memorias del V Congreso Indigenista Interamericano*, T. 1, editado por Gonzalo Rubio Orbe y Atahualpa Martínez, 3-22. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.

- Nugent, David. 2007. "La reconfiguración del campo moral en el Perú del s. XX". En *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, compilado por María L. Lagos y Pamela Callas. La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro 23, 140-204.
- O'Connor, Erin. 2007. *Gender, Indian, Nation. The Contradictions of Making Ecuador, 1830-1925*. Tucson: The University of Arizona Press.
- O'Donnell, Guillermo. 1977. "Corporatism and the Question of the State". En *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*, editado por James Malloy, 47-87. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Ong, Aihwa. 1999. *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham: Duke University Press.
- Painter, Michael. 1991. "Re-creating Peasant Economy in Southern Peru". En *Golden Ages, Dark Ages: Imagining the Past in Anthropology and History*, editado por Jay O'Brien y William Roseberry, 81-106. Berkeley: University of California Press.
- Paredes Espinosa, María Esther. 1966. "El Servicio Social y los problemas morales y sociales de la familia campesina. Estudio de la comunidad La Rinconada". Tesis para optar por el grado de trabajadora social. Quito: Facultad de Economía. PUCE.
- Parpart, Jane y Marianne Marchant. 2003. "Exploding the Canon: An Introduction/Conclusion". En *Feminsm/Postmodernism/Development*, editado por M. Marchand y Jane Parpart, 1-21. Londres: Routledge.
- Parsons, Elsie C. 1945. *Peguiche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador. A Study of Andean Indians*. Illinois: University of Chicago Press.
- Pateman, Carol. (1998) 2006. "The Patriarcal Welfare State". En *The Welfare State. Reader*, editado por Christopher Pierson y Francis G. Castels, 134-151. Cambridge: Polity Press.
- Paz y Miño, Telmo. 1942. *La población del Ecuador*. Quito: Talleres Gráficos de Educación.
- Peñaherrera de Costales, Piedad y Alfredo Costales. 1957. "Katekil o historia cultural del campesinado del Chimborazo". *Llacta*, año 2, vol. 4: 9-321.
- _____ 1964. *Historia social del Ecuador*. Tomo III. Quito: IEAG.

- Peñaherrera de Costales, Piedad y Alfredo Costales. 1970. Resultados del primer censo indígena de la provincia de Pichincha. *América Indígena* 30 (4): 1039-1096.
- Placencia, María Elena. 2008. "Hola María: racismo y discriminación en la interacción interétnica cotidiana en Quito". *Discurso y Sociedad* 2 (3): 574-608.
- Platt, Tristan. 2002. "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes". *Estudios Atacameños* 22: 127-155.
- Poole, Deborah. (2004) 2007. "Justicia y comunidad en los márgenes del estado peruano". En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde sobre América Latina*, compilado por Pablo Sandoval, 599-636. Lima: SEPHIS, IEP.
- Pribilsky, Jason. 2010. "El desarrollo y el 'problema indígena' en los Andes durante la Guerra Fría: indigenismo, ciencia y modernización en el Proyecto Perú-Cornell en Vicos". En *50 años de antropología aplicada en el Perú: Vicos y otras experiencias*, editado por Ralph Bolton, Tom Greaves y Florencia Zapata, 153-192. Lima: IEP.
- Prieto, Mercedes. 1978. "Condicionamientos de la movilización campesina; el caso de las haciendas Olmedo, Ecuador (1926-1948)". Tesis para optar por el título de Licenciatura en Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- _____ 1998. "Género, autoridad y hogar: ¿es pertinente el uso de la categoría de jefe/a de hogar?". En *Memorias del primer Congreso ecuatoriano de Antropología*. Vol. 1 compilado por Cristóbal Landázuri N., 187-206. Quito: Abya-Yala.
- _____ 2004. *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador poscolonial, 1895-1950*. Quito: Abya Yala y FLACSO Ecuador.
- _____ 2008. "Rosa Lema y la Misión cultural ecuatoriana indígena a Estados Unidos: turismo, artesanías y desarrollo". En *Galo Plaza y su época*, editado por Carlos de la Torre y Mireya Salgado, 157-191. Quito: FLACSO Ecuador-Fundación Galo Plaza Lasso.

- Prieto, Mercedes. 2010. "Los indios y la nación: historias y memorias en disputas". En *Celebraciones centenarias y negociaciones por la nación*, editado por Valeria Coronel y Mercedes Prieto, 265-316. Quito: FLACSO Ecuador y Ministerio de Cultura.
- _____. 2011. "Indigenous citizenship: women leaders, language and handicrafts in Ecuador, 1941-1950". *LACES* 6 (1): 27-46.
- _____. 2015. "The State and Indigenous Women in Ecuador, 1925-1975". En *State Theory and Andean Politics: New Approaches to the Study of Rule* editado por Christopher Krupa y David Nugent, 142-155. Pensilvania: University of Pennsylvania Press.
- Prieto, Mercedes y Ana María Goetschel. 2008. "El sufragio femenino en Ecuador (1884-1940)". En ¿Qué género tiene el derecho?: ciudadanía, historia y globalización, editado por Stephanie Kron y Karoline Noack, 116-142. Berlín: Tranvía.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño. 2010. "Respect, Discrimination, and Violence: Indigenous Women in Ecuador, 1990-2007". En *Women's Activism in Latin America and the Caribbean: Engendering Social Justice, Democratizing Citizenship* editado por Elizabeth Maier y Nathalie Lebon, 203-217. NJ: Rutgers University Press.
- Prieto, Mercedes y Verónica Guaján. 2013. "Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas". *Nueva Sociedad* 245: 136-148.
- Quintero, Rafael. 1986. "El estado terrateniente del Ecuador". En *Estado y naciones en los Andes: hacia una historia comparada Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*, editado por Jean Paul Deler e Yves Saint-Geours, 397-436. Lima: IEP e IFEA.
- Quisaguano, Paulina. 2012. *Luchas por significados: mujeres indígenas, políticas públicas y prácticas médicas en el parto*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Radcliffe, Sarah, ed. 2006. *Culture and Development in a Globalizing World: Geographies, Actors and Paradigms*. Nueva York: Routledge.

- Radcliffe, Sarah, ed. 2008. "Las mujeres indígenas ecuatorianas bajo la gobernabilidad multicultural y de género". En *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, editado por Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, 105-136. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Universidad del Estado de Río de Janeiro.
- Radcliffe, Sarah A, Nina Laurie y Robert Andolina. 2006. "La transnacionalización del género y el replanteamiento del desarrollo indígena andino". En *Las displicencias de género en los cruces del siglo pasado al nuevo milenio en los Andes*, compilado por María Esther Pozo y Nina Laurie, 51-95. Bolivia: Centro de Estudios Superiores Universitarios.
- Rancière, Jacques. 1992. *Los nombres de la historia, una poética del saber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rens, Jef. 1961. "The Andean Programme". *International Labour Review* 84: 423-461.
- Rivera, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax Utiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos.
- Rodas, Raquel. 2005. *Dolores Cacuango. Gran líder del pueblo indio*. Biografías Ecuatorianas 3. Quito: Banco Central.
- Rodríguez, Leonidas. 1949. *Vida económico-social del indio libre de la sierra ecuatoriana*. Washington D C: The Catholic University of America Press.
- Rodríguez-Piñero, Luis. 2005. *Indigenous Peoples, Postcolonialism, and International Law. The ILO Regime (1919-1989)*. Florencia: Departamento de Leyes del European University Institute.
- Rosenblat, Ángel. 1945. *La población indígena en América desde 1942 hasta la actualidad*. Buenos Aires: Instituto Cultural Español.
- Rubenstein, Steve. 2005. "La conversión de los Shuar". *Íconos* 22: 27-48.
- Rubio Orbe, Gonzalo. 1947. *Nuestros indios*. Quito: Imprenta de la Universidad Central.
- _____. 1953. "Aculturación de indígenas de los Andes". *América Indígena* 13 (3): 187-222.
- _____. 1956. *Punyaró. Estudio de Antropología Social y Cultural de una comunidad indígena y mestiza*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

- Rubio Orbe, Gonzalo y Atahualpa Martínez, editores. 1965. *Procesos de integración*. Memorias V Congreso Indigenista Interamericano, T. 1. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Rycroft, Stanley (1946a). "Foreword". En *Indians of the High Andes. Reports of the Commission appointed by the Committee on Cooperation in Latin America to Study the Indians of the Andean Highland, with a view to establishing a Cooperative Christian Enterprise* V-VIII, editado por Stanley Rycroft. Lebanon, Pensilvania: Sowers Printing.
- _____ (1946b). "Recommendations". En *Indians of the High Andes Reports of the Commission appointed by the Committee on Cooperation in Latin America to Study the Indians of the Andean Highland, with a view to establishing a Cooperative Christian Enterprise*. V-VIII., editado por Stanley Rycroft. Lebanon, Pennsylvania: Sowers Printing.
- Sáenz, Moisés. 1933. *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México: Publicaciones de la Secretaría de Educación Pública.
- _____ 1946. *The Indian, Citizen of America*. Washington D C: Pan American Union, Division of Intellectual Cooperation.
- Salz, Beate R. 1955. "The Human Element in Industrialization. A Hypothetical Case Study of Ecuadorian Indians". *American Anthropological Association* 57 (6): 27-219.
- Santiana, Antonio. 1966. *Nuevo panorama ecuatoriano del indio*, tomo 1. Quito: Editorial Universitaria.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1969. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI.
- Stepputat, Finn. 2001. "Urbanizing the Countryside: Armed Conflict, State Formation, and the Politics of Place in Contemporary Guatemala". En *States of Imagination. Ethnographic Explorations of the Post-colonial State*, editado por Thomas Blom Hansen y Finn Stepputat, 284-312. Durham: Duke University Press.
- Stoler, Ann L. 1995. *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Striffler, Steve. 2008. "The United Fruit Company's Legacy in Ecuador". En *The Ecuador Reader: History, Culture, Politics*, editado por Carlos de la Torre y Steve Striffler, 239-249. Durham: Duke University Press.

- Suárez, Pablo Arturo. 1943. *Contribución al estudio del problema de la alimentación y nutrición del indio de Otavalo. Ensayo práctico de higiene*. Quito: Universidad Central.
- Taylor, Anne-Christine. 1994. "El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: 'el otro litoral'". En *Historia y región en el Ecuador (1830-1930)*, editado por Juan Manguashca, 17-67. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Thurner, Mark. 1997. *From two Republics to one Divided: Contradictions of Postcolonial Nationmaking in Andean Peru*. Durham: Duke University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2001. "The Anthropology of the State in the Age of Globalization". *Current Anthropology* 42 (1): 125-138.
- Undurraga, Verónica. 2012. *Los rostros del honor: normas culturales y estrategias de promoción social en Chile colonial, siglo XVIII*. Santiago: DIBAM.
- Vázquez, Beatriz y Gladys Villavicencio. 1965. "La mujer indígena frente a los programas de desarrollo". En *La mujer indígena, plástica indígena y discursos*. Memoria V Congreso Indigenista Interamericano, T. 4, 3-18. Quito: Talleres Gráficos Nacionales.
- Vásquez Quezada, Mónica. 2013. *Pluralismo médico y parto biomédico en la maternidad Isidro Ayora de Quito*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Vela, David. 1959. *Orientaciones y recomendaciones del Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Ciudad de Guatemala: Ministerio de Educación Pública.
- Villavicencio, Gladys. 1968. "Efectos del avance tecnológico sobre la organización de las comunidades indígenas". *América Indígena* 28 (4): 947-961.
- _____ 1973. *Relaciones interétnicas en Otavalo, Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds. 2002. *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Yáñez del Pozo, José. 1986. *Yo declaro con franqueza. Memoria oral de Pesillo, Cayambe*. Quito: Abya-Yala.
- Yuval-Davis, Nira. 2004. *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

Entrevistas

Dolores Cacuango: realizada por Luisa Gómez de la Torre, ca. 1964.

Tránsito Amaguaña: realizada por Mercedes Prieto en noviembre de 1977 y publicada en Prieto 1978.

Ana Ajitimbay: realizada por Luis Alberto Tuaza en mayo de 2011.

Hermana Isabel Fonseca: realizada por Luis Alberto Tuaza en abril de 2011.

Matilde Vega: realizada por Carolina Páez en abril de 2011.

María Toaza: realizada por Luis Alberto Tuaza en mayo de 2011.

Este libro se terminó de
imprimir en julio de 2015
en Hominem Editores
Quito-Ecuador



En muchos estudios se considera que la formación de los estados andinos ha sido un proceso fallido e inacabado. La autora de este libro propone una entrada novedosa y conclusiones distintas. Para ello explora las relaciones entre el estado y las mujeres quichuas de la Sierra ecuatoriana en comunidades alejadas de las ciudades, entre 1925 y 1975. Enlaza este período con la creación de mecanismos de protección social a la población indígena, marcados por relaciones coloniales de dominación.

A medida que estudia varios escenarios (escritos de pensadores, juicios y peticiones, narrativas y campañas de integración así como prácticas de desarrollo comunitario), en los cuales las indígenas se dejan ver y oír, Mercedes Prieto discute el proceso de formación del estado. Para ello elabora una cronología sobre las maneras de entender la protección social e indaga los procedimientos de la intervención estatal para concluir que se sustentaron en lo que llama eventos estatales, la creación de un *habitus* estatal y un *modus vivendi* político. Todo esto alude a formas delegadas y descentradas de formación del estado. Finalmente, sugiere la aparición de sujetos coloniales parcialmente estatales.

Para la autora, el encuentro entre el estado y las mujeres quichuas del mundo rural ecuatoriano revela que ha sido un proceso excepcional, si se lo contrasta con las maneras estatales de ordenar la vida de las mujeres de las ciudades.

ISBN: 978-9978-67-445-1

